11. 1. 91

Digitized by Google

DIVI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI ORDINIS PRAEDICATORUM OPERA.

EDITIO ALTERA VENETA

ad plurima exempla comparata, & emendata.

ACCEDUNT

Vita, ſeu Elogium eius a Iacobo Echardo diligentiſſime concinnatum, & Bernardi Mariae de Rubeis in ſingula Opera Admonitiones præviæ.

TOMUS DECIMUSOCTAVUS

complectens IV. Libros de Veritate Catholicae Fidei Contra Gentiles &c.



VENETIIS, MDCCLIII.

Cudebat Simon Occhi

EX PRIVILEGIO EXCELLENTISSIMI SENATUS.

Digitized by Google

FR. JO. FRAN. BERNARDI MARIAE
DE RUBEIS
ORDINIS PRAEDICATORUM
ADMONITIO PRAEVIA,

in qua

I. *Veteres allegantur qui recenſent S. Thomæ Opus, quod* Summa contra Gentiles *inſcribi ſolet, hortatore S. Raimundo de Pennafort elucubratum.*

II. *Genuinus Operis titulus conſtituitur : definitur tempus quo illud Aquinas confecit.*

III. *Operis diſtributio. Theologia naturalis, & revelata ſimul conjunctæ : ac methodus, quæ in utraque illuſtranda ſervatur.*

IV. *Commentarius Franciſci Silveſtri. Reginaldi Lucarini correctiones cum animadverſionibus.*

V. *Hebraica verſio a Joſepho Maria Ciantes elaborata : Græca a Demetrio Cydonio : itemque animadverſiones.*

VI. 1. *Solidiſſimæ S. Thomæ doctrinæ ſpecimen in eo argumento, quod Religionis revelatæ veritatem ſpectat : ac primo naturæ lumine non omnes poſſunt veritates ad Deum pertinentes innoteſcere.* 2. *Iſtas revelare gratuito favore potuit Deus : itemque alias, quæ eodem naturæ lumine inveſtigari poſſunt.* 3. *Utraſque re ipſa ſupremum Numen revelavit.* 4. *Perperam objiciuntur, quæ myſteria revelata jactabant Gentiles, ac jactant Mahometani.* 5. *Rationi naturali adverſa non ſunt myſteria Fidei Chriſtianæ.* 6. *Supra ipſam rationem attolluntur, ac ordinem conſtituunt natura qualibet creata ſuperiorem.*

I. PRæclariſſimum Opus, quod *Summa contra Gentiles* vulgo inſcribi ſolet, *γνήσιον* Sancti Thomæ Aquinatis fœtum agnoſcunt omnes. Servatam hactenus methodum ſequor ego : vetereſque primo loco Scriptores affero, qui hocce Sancti Thomæ Opus recenſuerunt. Ptolomæi Lucenſis verba ſunt Libro XXII. Hiſt. Eccl. capite XXIV. *Scripſit etiam tempore ejuſdem Pontificis* (Urbani IV.) *librum contra Gentiles*. Guillelmus de Tocco in Vita Aquinatis capite IV. num. 18. apud Bollandi Continuatores : *Scripſit etiam Librum*, ait, *qui intitulatur contra Gentiles, ſtylo diſertum, & rationum novitate & ſubtilitate profundum. In quo miro modo oſtendit, quod ex proprio ingenio habuit, & quod raptu mentis in Deum orationibus impetravit.*

Librum, quem vocant Ptolomæus, & Guillelmus de Tocco; *Summam*, & *Opus* vocant alii, in quatuor libros tributum. Ait enim Bernardus Guidonis apud Echardum, & Oudinum : *Scripſit & librum, qui intitulatur Summa contra Gentiles : quem in quatuor libros diſtinxit in uno tamen Volumine. Eſt autem Opus hoc ſtylo diſertum &c.* Bartholomæus Logotheta in Fragmento apud Baluzium : *Opus contra Gentiles, quod continet quatuor libros*. Nicolaus Trivetus in Chronico ad annum 1274. *Contra Gentiles IV. Libros ſcripſit*. Joannes

Digitized by Google

de Columna : *Summam contra Gentiles fecit*. Paria demum ſunt, quæ perhibent teſtimonia Valleoletanus, Pignonus, S. Antoninus.

Hanc inceptam lucubrationem, completamque ab Aquinate, hortatore Sancto Raimundo de Pennafort, qui totus incumbebat in converſionem Maurorum, & Infidelium, memoriæ poſterorum tradidit Petrus Marſilius. Tertiodecimo ſæculo, & inſequenti ineunte, florebat Vir illuſtris, Catalanus natione, Domus noſtræ Barchinonenſis profeſſus Ordinis Prædicatorum, multis nominibus probitatis, & litterarum peritiæ ſpectabilis. Commentarium ſcripſit *de Geſtis Jacobi I. Regis Aragonum* : quo ex Opere hactenus inedito prolixum de Sancto Raimundo teſtimonium deſumptum proſtat apud Franciſcum Diagum in Hiſtoria ejuſdem Sancti hiſpanice ſcripta, ac typis edita anno 1601. & apud Joannem Tamayo de Salazar Tomo I. Martyrologii Hiſpani, ac demum inter Teſtimonia ſelecta, quæ *Summæ Raimundinæ* præmiſſa legimus in Editione ab Honorato Vincentio Laget accurata, ac Veronæ anno 1744. recuſa. Verba ſunt : „ Converſionem etiam infidelium ardenter deſiderans, rogavit eximium Doctorem Sacræ Paginæ Magiſtrum in Theologia F. Thomam de Aquino ejuſdem Ordinis . . . ut opus aliquod faceret *contra infidelium errores*, per quod & tenebrarum tolleretur caligo, & veri Solis doctrina credere nolentibus panderetur. Fecit Magiſter ille, quod tanti Patris humilis deprecatio requirebat: & *Summam*, quæ *contra Gentiles* intitulatur, compoſuit, quæ pro illa materia non habuiſſe parem creditur. " Suppari teſti deneganda fides non eſt. Ad annum 1275. vitam egit S. Raimundus : proque zelo, quo Saracenorum & Infidelium ſalutem æternam deperibat, potuit Aquinati opus injungere, aut operis jam concepti complementum ſuadere, quod eorum ad converſionem maxime utile foret. Calamo Petri Marſilii ſcripta proſtat *S. Raimundi Vita*, eademque Barchinone anno 1601. typis edita : quæ tamen non eſt, niſi *Excerptum* ex Commentario *de Rebus Geſtis Jacobi I. Regis Aragonum*. Elogium ejus accuratiſſimum conſule apud Echardum inter Scriptores Ordinis Prædicatorum.

II. Præſtantiſſimum opus in editis paſſim exemplis inſcribitur, *Summa Catholicæ Fidei contra Gentiles*: aut *Summæ Catholicæ Fidei contra Gentiles Libri quatuor*. De Tituli antiquitate dubitare non ſinunt Bernardus Guidonis, Joannes Columna, Petrus Marſilius. Ait primus: *Scripſit & librum, qui intitulatur Summa contra Gentiles*. Alter: *Summam contra Gentiles fecit*. Poſtremus: *Summam, quæ contra Gentiles intitulatur, compoſuit*. Non adeo conſtantem hanc fuiſſe Operis inſcriptionem, aliorum teſtimonia evincere videntur. Illud appellat Ptolomæus Lucenſis, *Librum contra Gentiles*: Logotheta, *Opus contra Gentiles*: Guillelmus de Tocco, *Librum qui intitulatur contra Gentiles*. In Mſſ. demum Codicibus dictum legimus, *Librum de Veritate fidei contra errores infidelium*.

Secundum libri primi Caput diligentius expendens ego, *intentionem* Auctoris & propoſitum adſequor : inſcribendumque putaverim Opus *de Veritate Fidei Catholicæ*. Textum integrum Aquinatis affero : *Propoſitum*, inquientis, *noſtræ intentionis eſt, veritates, quam Fides Catholica profitetur, pro noſtro modulo manifeſtare, errores eliminando contrarios*. Generatim iſtos in calce Capitis enumerat, *Macometiſtarum, & Paganorum, qui non conſentiunt nobiſcum in auctoritate alicujus Scripturæ : Judæorum, contra quos diſputare poſſumus per Vetus Teſtamentum : & Hæreticorum, contra quos per Novum*. Quod ergo elucubravit Opus, non vocat *Summam* Thomas : neque adamuſſim illa verba, *contra Gentiles*, conveniunt ; cum non ſolum *Paganos*, verumetiam *Muhamedanos*, *Judæos*, & homines *Heterodoxos* eodem in Opere confutaverit. Hinc eadem verba, ipſa ferme Aquinatis ætate, non alia de cauſa adjecta exiſtimaverim, niſi quia potior pars Operis *contra Gentiles* inſumitur.

Ob-

Digitized by Google

Obvia difficultas emergit ex illis divinis veritatibus, quas diligenter & prolixe illuſtrat Aquinas, cæteroqui lumini naturæ perviis. Hujuſmodi ſunt Supremi Numinis exiſtentia, & unitas, ac cætera plura divina attributa, ac potentia & providentia: quæ ſicuti *Veritates Fidei Catholicæ* appellari non debuiſſe videntur, ita titulus Operis non fuerit *de Veritate Fidei Catholicæ*. Hanc ipſe Thomas difficultatem præoccupat, omnemque tollit de genuino, quem adſerimus, titulo dubitationem. Diſtinguit namque capite III. *duplicem veritatis divinæ modum*: alterius quidem, quæ *facultatem omnem humanæ rationis excedit*: alterius etiam, *ad quam ratio naturalis pertingere poteſt*. Primi generis veritates ſola Dei libera revelatione innoteſcunt: credimus eas, at ſcire non poſſumus. Veritates alterius generis humanæ ſcientiæ ſubeſſe poſſunt: eaſdemque tamen, tametſi *inquiſitioni rationis perviæ ſint, ſupernaturali revelatione proponi credendas debuiſſe*, pluribus oſtendit Sanctus Thomas. Hinc fit, integrum veluti corpus *Fidei Catholicæ*, utroque conſtitui veritatum genere, quæ ad utramque claſſem pertinent: eaſque ſine dubio Sacræ Scripturæ præſtant, quæ divinam revelationem complectuntur. Potuit ergo debuitque Opus a Thoma compoſitum aptiſſime inſcribi, *de Veritate Fidei Catholicæ*: in quo prædictæ veritates omnes exponuntur, & vindicantur.

Ad tempus, quo elucubratum Opus fuit, definiendum ſermo noſter convertitur. Certas patefacit temporarias notas Ptolomæus Lucenſis. In Libro Hiſtoriæ Eccleſiaſticæ XXII. diſerte narrat capite XXIII. *Anno Domini 1261. in Cathedra Petri Urbanum IV. ſediſſe, aſſumptum in decollatione Sancti Joannis Baptiſtæ: ſediſſe autem tribus annis, menſe uno*. Addit inſequente capite XXIV. *Tunc Fratrem Thomam rediiſſe de Pariſiis ex certis cauſis: ad petitionem Urbani multa feciſſe, & ſcripſiſſe*: ac etiam *tempore ejuſdem Pontificis, Librum contra Gentiles* ab eo confectum. A die 29. Auguſti anni 1261. tenuit Romanam Sedem Urbanus ad annum 1264. diemque 2. menſis Octobris: quod utique temporis intervallum eſt, quo Thomas operi contra Gentiles, ſeu de Veritate Fidei Catholicæ elaborando inſudavit. Laurea Magiſterii jam pridem in Pariſienſi Univerſitate donatus fuerat; ut veriſſime ſcribere Petrus Marſilius potuerit, Sanctum Raimundum de Pennaſort *rogaviſſe Eximium Doctorem Sacræ Paginæ Magiſtrum in Theologia Fratrem Thomam de Aquino, ut Opus aliquod faceret contra infidelium errores*.

In Proceſſu Canonizationis narratio quædam legitur, *Fratri Antonio de Brixia* facta a *Fratre Nicolao de Marſiliaco*: quæ calculis Ptolomæi Lucenſis repugnare videtur. Verba refero, quæ habentur capite VII. num. 67. apud Bollandi Continuatores, ad diem VII. Menſis Martii: „ Frater Antoni, ego fui „ cum Fratre Thoma Pariſiis: & coram Deo dico, quod numquam vidi ho„ minem tantæ puritatis & paupertatis amatorem. Qui cum ſcriberet, & „ componeret *Librum contra Gentiles*, non habebat chartas; ſed in ſchedulis „ ſcripſit ipſum. “ Pariſios Thomas proficiſcitur anno 1245. ibique degit ad finem anni 1248. ſacræ Theologiæ auditor ſub Alberti Magni diſciplina. In ampliſſimam remigravit urbem anno 1253. quo agones ſcholaſticos pro adſequendo Magiſterii gradu ſuſtinere cœpit. Diſſidio compoſito, quod Pariſienſes Academici moverant contra Fratres Mendicantes, nonniſi anno 1256. aut inſequente 1257. effectus renunciatuſque Magiſter Scholam Theologiæ nomine ſuo rexit. Poſt biennium regimen Scholæ pro more ceſſit aliis: diſcedit Pariſiis, Religionis & Ordinis negotia alibi pertractaturus: ac demum in Italiam revertitur, Petri cathedram tenente Urbano IV. Ad ipſum Pariſienſe Gymnaſium ſecunda vice regendum, anno 1269. miſſus eſt: expletoque munere, in Italiam anno 1271. revertitur. Hanc ego chronographiam in aliis Diſſertationibus, Veterum probatiſſimorum teſtium fide, veluti certiorem digeſſi. Qua poſita, lau-

dati

Digitized by Google

dati Scriptores duo, Ptolomæus Lucenſis, & Nicolaus de Marſiliaco, qui tradere repugnantia videntur, facillimo negotio revocari ad concordiam poſſunt. Pariſiis nempe poſt annum 1253. vel etiam 1256. opus contra Gentiles animo moliebatur Thomas, ipſumque delineare inceperat, ut Nicolaus de Marſiliaco teſtatur: quod ab ipſo demum, reduce in Italiam, poſt annum 1261. completum eſt perfectumque, teſte Ptolomæo.

Refert Ludovicus Valleoletanus, eo Aquinatem tempore in hujus Operis elucubrationem incubuiſſe, cum ad menſam S. Ludovici Francorum Regis accumbens, in ea verba erupit: *Modo concluſum eſt contra hæreſim Manichæi*. Id ergo acciderit, cum Pariſiis opus delineabat Thomas, regens prima vice Gymnaſium Sanjacobæum, poſt annum 1254. quo in Regnum ex Oriente remigraverat Rex Sanctiſſimus.

At rem hanc ad *Summam Theologicam* refert Guillelmus de Tocco. Verba ſunt diſertiſſima in Vita capite VII. num. 44. „ Cum ſemel Sanctus Ludovicus Rex Franciæ ipſum (Thomam) ad menſam ſuam invitaſſet, & ipſe ſe humiliter excuſaſſet propter opus *Summæ in Theologia*, quod dictaret tum temporis: obtinente autem mandato Regis . . . dimiſſo ſuo ſtudio, cum illa imaginatione, quam manens in cella conceperat, acceſſit ad Regem. Juxta quem exiſtens in menſa, ſubito veritate fidei inſpirata, menſam percuſſit, & dixit: *Modo concluſum eſt contra hæreſem Manichæi*. " Sanctus Ludovicus, nova in Saracenos expeditione ſuſcepta, Pariſiis anno 1270. diſceſſit Calendis Martiis, ut habet Chronographia Spondani. Eam in urbem Regiam anno 1269. remigraverat Thomas, iterum ad regendum Gymnaſium noſtrum in Comitiis Ordinis ad Pentecoſtem celebratis deſignatus: quo tempore *Theologicam Summam*, teſte Ptolomæo Lucenſi, elaborabat. Hinc tempus patet, quo ad menſam Regis invitari potuerit: ſeſeque pro excuſato haberi, humiliter exoraverit *propter opus Summæ in Theologia*.

Bollandi Continuatores Nota (*e*) admonent: in eo, quo utebantur, Codice Mſſ. legi, *propter Summæ Compendium*. Theologiæ compendium a Thoma confectum, veteres Scriptores teſtantur: illudque inter Opuſcula proſtat. Sed hæc opera levior, (ut habet Echardus in Notis ad Elogium Aquinatis,) non legitimam præbuiſſet excuſationem, ut a menſa Regis ſe retraheret: neque tamen inveriſimile videtur, *Compendio Theologico* etiam tum adlaborare ſubciſivis horis potuiſſe Thomam.

III. In Libros quatuor tributum a Sanctiſſimo Auctore, proſtat Opus. Singulis præmiſſum legitur Procemium. Uno abſolvuntur Capite, quæ tertio libro, & quarto Procemia præfixa ſunt: Capita complectuntur plura, quæ librum primum præcedunt, & ſecundum. Singula vero ab aliquo ducta ſunt aptiſſimo Sacræ Scripturæ textu.

Tum *Naturalem Theologiam*, tum *Revelatam* verſat omnem Aquinas. Divinas veritates illas, tametſi divina manifeſtatas revelatione, naturæ tamen lumine adſequibiles, exponit, ac vindicat duobus integris primis libris, ac tertii parte. Tuetur, ac illuſtrat libro quarto Myſteria Fidei, quæ luminis naturalis vim, poteſtatem, & efficaciam excedunt: cujuſmodi ſunt *Perſonarum trinitas*, *Filii divinitas & Spiritus Sancti*, *Verbi Dei incarnatio*, *una in duplici natura perſona cum duplici voluntate & operatione*, *Conceptio ex Virgine matre*, *Sacramenta*, *Reſurrectio corporum*, *judicium finale*. Tertii ſuperioris libri partem reſiduam in iis exponendis Legis Evangelicæ documentis inſumit, quæ ad partem moralem pertinent, *ultima vera hominis beatitate*, *amore Dei*, *ejuſque cultu*, *conſiliis evangelicis*, *peccato*, *& merito*, *ac debita pœna*, *divinæ gratiæ auxiliis*.

Non eodem in utraque Theologia, *Naturali*, & *Revelata*, procedit modo pru-

Digitized by Google

prudens, ac ſapiens Thomas. Primi generis veritates explanat, contrarioſque errantis humanæ mentis refellit lapſus, principiis adhibitis naturæ lumine notis, ac Philoſophorum teſtimoniis: robuſtamque confirmationem addit, quæ ſumitur ex divina revelatione, Sanctorumque Eccleſiæ Patrum documentis. V. g. Dei æternitatem argumentis plurimis, quæ naturalis luminis penetratione efformantur, probat ac evincit. Tum revelationis teſtimonium poſtremo adducit: *Huic autem veritati*, inquiens, *divina auctoritas teſtimonium perhibet. Unde Pſalm.* 101. *Tu autem Domine in æternum permanes. Et ibid. Tu autem idem ipſe es, & anni tui non deficient.* Pari modo philoſophicis rationibus docet cap. XXII. *quod in Deo idem eſt eſſe, & eſſentia*: additque Dei revelationem in calce Capitis: *Hanc autem ſublimem veritatem*, inquiens, *Moyſes a Domino eſt edoctus, qui cum quæreret a Domino Exodi* III. *dicens: Si dixerint ad me filii Iſrael, quod eſt Nomen ejus; quid dicam eis? Dominus reſpondit: Ego ſum, qui ſum: ſic dices filiis Iſrael.* Hanc paſſim, aut frequentius adhibet ille, ſervatque methodum.

Generis alterius veritates, quæ *Myſteria fidei* appellantur, divinæ revelationis lumine, quod fulget in Veteris Novique Teſtamenti libris, veluti proprio ac nativo, illuſtrat Aquinas: naturaleſque poſtea, ac philoſophicas rationes addit, ut lumini naturali haud umquam revelationem repugnare oſtendat, ejuſdemque luminis induſtria probabiles quaſdam Myſteriorum fidei veriſimilitudines proponat, ac hoſtium qui eodem abutuntur lumine, ſophiſmata depellat. Inſigne exemplum offert Secundum Caput Libri Quarti, ubi quæritur: *Quid ſit generatio, paternitas, & filiatio in divinis?* Thomæ reſponſio hæc eſt:
„ Principium autem conſiderationis a ſecreto *Divinæ Generationis* ſumentes,
„ quid de ea ſecundum *Sacræ Scripturæ* documenta teneri debeat, præmitta-
„ mus. Dehinc vero ea, quæ contra veritatem fidei Infidelitas adinvenit, ar-
„ gumenta ponamus: quorum ſolutione ſubjecta, hujus conſiderationis propo-
„ ſitum conſequemur. Tradit igitur nobis Sacra Scriptura in Divinis *Paterni-*
„ *tatis*, & *Filiationis* nomina; Jeſum Chriſtum *Filium Dei* conteſtans, quod
„ in Scriptura Novi Teſtamenti frequentiſſime invenitur. Dicitur enim Matth.
„ XI. *Nemo novit filium niſi pater, neque patrem quis novit niſi filius.* Ad hoc
„ Marcus ſuum Evangelium incipit, dicens: *Initium Evangelii Jeſu Chriſti Fi-*
„ *lii Dei.* Joannes etiam Evangeliſta hoc frequenter oſtendit. Dicit enim Joan.
„ III. *Pater diligit filium, & omnia dedit ei in manu ejus.* Et Joan. V. *Sicut*
„ *Pater ſuſcitat mortuos & vivificat, ſic & Filius quos vult vivificat.* Paulus
„ etiam Apoſtolus hæc verba frequenter interſerit. Dicit enim ad Roman. I.
„ *Segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiſerat per Prophetas ſuos in*
„ *Scripturis Sanctis de Filio ſuo.* Et ad Hebr. I. *Multifariam multiſque modis*
„ *olim Deus loquens Patribus in Prophetis, noviſſime diebus iſtis locutus eſt no-*
„ *bis in Filio.* Hoc etiam traditur, licet rarius, in Scripturis Veteris Teſta-
„ menti. Dicitur enim Proverb. XXX. *Quod nomen eſt eius, & quod nomen Fi-*
„ *lii ejus, ſi noſti?* In Pſalmo legitur: *Dominus dixit ad me, Filius meus es*
„ *tu.* Et iterum: *Ipſe invocavit me, Pater meus es tu.* Et quamvis hæc duo
„ ultima verba aliqui vellent ad ſenſum alium retorquere, ut quod dicitur,
„ *Dominus dixit ad me, filius meus es tu*, ad ipſum Davidem referatur:
„ quod vero dicitur, *ipſe invocavit me, pater meus es tu*, Salomoni attri-
„ buatur: tamen ea, quæ conjunguntur utrique, hoc omnino non ita eſſe o-
„ ſtendunt. Neque enim *Davidi* poteſt competere, quod additur: *Ego hodie*
„ *genui te.* Et quod ſubditur: *Dabo tibi gentes hereditatem tuam, & poſſeſſio-*
„ *nem tuam terminos terræ*; cum ejus regnum non uſque ad terminos terræ
„ fuerit dilatatum, ut Hiſtoria libri Regum declarat. Neque etiam *Salomoni*
„ poteſt omnino competere, quod dicitur: *Ipſe invocavit me, Pater meus es*

„ *tu*;

Digitized by Google

„ *tu;* cum ſubdatur : *Tonum in ſæculum ſæculi ſemen ejus , & thronum ejus „ ſicut dies cæli* . Unde datur intelligi , quod quia quædam præmiſſis verbis „ annexa, *Davidi* vel *Salomoni* poſſint congruere, quædam vero nequaquam ; „ quod de *Davide* & *Salomone* hæc verba dicantur ſecundum morem Scriptu- „ ræ in alterius figuram , in quo univerſa complentur . “ Heic habes accuratiſſimam regulam , quam poſtea pluribus illuſtrarunt Huetius , Boſſuetus ; Calmetus , Marchius , Vitringa , Deylingius , aliique plures , diſcernendi præter vaticinia proprie dicta , figuras illas, eoſque typos, qui Davidem quidem v. g. aut Salomonem , aut alium quemvis adumbrant oblique , improprie ; obſcure , & quaſi per vim ; cum recto , & plano ſenſu in Chriſtum ferantur .

Pergit Doctor Angelicus *Generationem in Divinis* exponere ſimilibus luculentiſſimis Revelationis divinæ teſtimoniis : tum præterea capite II. *Divinitatem Filii* pateſacere , ac Photinianos , Sabellianos , Arianoſque errores propulſare , ipſorumque Paganorum , quæ opponebantur , argumenta refellere : quod inſequentibus Capitibus egregie præſtat . Methodus hæc toto eo libro conſtantiſſime ſervatur . Hinc vana , ac jure nullo fulta , vetus ea querela Petri de Alliaco in Tractatu , quem contra Joannem de Monteſcno ſcripſit circa annum Domini 1388. capite III. concl. III. corollar. I. apud Carolum Dupleſſium d' Argentrè in Collectione judiciorum de Novis erroribus , & apud Launojum in Libro de Varia Ariſtotelis Fortuna cap. x. *In ipſis arduiſſimis Fidei articulis*, inquientis, *& humanam rationem tranſcendentibus , utitur ipſe* (Thomas) *dictis Ariſtotelis , & immiſcet ejus Philoſophiam doctrinæ fidei, ſicut patet cuilibet intuenti : quod præbet occaſionem errandi* . Hæc inſtaurata querela a Caſimiro Oudino , & Jacobo Bruckero , in peculiari Diſſertatione mihi eſt refutanda .

Humanas rationes , ac Philoſophorum dicta frequentius ab Aquinate adhibita, haud ſane inficiamur . Cum vero his Thomas uſus fuerit , quodve inſit eiſdem momentum , cum ad ſupremas divinas veritates exponendas trahuntur, ipſe docet Præceptor Angelicus locis plurimis . Inſignem affero textum , qui Libro I. operis, de quo agimus , capite VIII. habetur . „ Conſiderandum , „ quod res quidem ſenſibiles , (& creaturæ omnes ,) *ex quibus humana ra-* „ *tio* cognitionis principium ſumit , *aliquale veſtigium in ſe divinæ imitatio-* „ *nis* retinent , videlicet quod ſunt , & bona ſunt ; ita tamen *imperfectum* „ quod ad declarandam ipſius Dei ſubſtantiam *omnino inſufficiens* invenitur . „ Habent enim effectus ſuarum cauſarum ſuo modo ſimilitudinem , cum a- „ gens agat ſibi ſimile ; non tamen effectus ad perfectam agentis ſimilitudi- „ nem *ſemper* pertingit . *Humana igitur ratio* , ad cognoſcendam *Fidei veri-* „ *tatem* , quæ ſolum videntibus Divinam eſſentiam , (altiori luminæ gloriæ „ roboratis ,) poteſt eſſe notiſſima , ita ſe habet , quod ad eam poteſt *ali-* „ *quas veriſimilitudines* colligere , quæ tamen non ſufficiunt ad hoc quod „ prædicta veritas , *quaſi demonſtrative* , vel per ſe intellecta comprehenda- „ tur . *Utile* tamen eſt , ut in hujuſmodi rationibus , *quantumcumque debili-* „ *bus* , ſe mens humana exerceat : dummodo deſit *comprehendendi* , vel *de-* „ *monſtrandi* præſumptio , quia *de rebus altiſſimis* , etiam *parva & debili con-* „ *ſideratione* aliquid poſſe inſpicere jucundiſſimum eſt . “ Sapienti , prudentique conſilio adamuſſim reſpondet Opus, quod Aquinas elucubravit.

IV. Ampliſſima in hoc Opus , quo de agimus , Commentaria ſcripſit Franciſcus Sylveſter , patria , & religionis profeſſione Ferrarienſis , Magiſter etiam Generalis totius Ordinis Prædicatorum , anno 1525. electus . Eadem compleverat Auctor , & Clementi VII. Pontifici Maximo nuncupaverat *Bononiæ* , *Calendis Sextilibus MDXXIIII.* quo *Venetiis impreſſa fuere ſumma diligentia* , *& ex-*

pen-

Digitized by Google

penſis Nobilis Viri D. Lucæ Antonii Junta Florentini die 10. *Octobris* ſol. Titulus eſt: *Sancti Thomæ contra Gentiles , cum Commentariis Franciſci Ferrarienſis Ord. Prædicatorum.*

Hanc ignoraſſe editionem videtur Jacobus Echardus , cuius hæc verba ſunt in Elogio laudati Silveſtri: ,, Prodierunt (Commentaria) ab ejus morte, (quæ ,, accidit anno 1528.) ſeorſim , & ſine textu S. Doctoris Pariſiis 1552. in fol. ,, Lugduni 1567. & Antverpiæ 1568. poſtea cum S. Thomæ Operum editionibus generalibus Tomo IX. cum ipſa Summa contra Gentes . " In Veneta laudata editione , poſt Ferrarienſis Nuncupatoriam , proſtat Jo. Baptiſtæ Egnatii Epiſtola ad Lectorem , ubi de Aquinatis Opere ſic pronunciat Vir doctiſſimus : *Quod Opus ad multorum Veterum exemplum conſcriptum , ſic facile excellit , ut nec Græci , nec noſtri , quicumque in hoc curriculo deſudarint , conferri cum Divo Thoma poſſint.*

Operis editiones alias , quæ typorum beneficio curatæ ſunt , nec recenſere aut omnes , aut præcipuas licet , nec vacat . Echardum conſule . Typographica menda , quæ præſertim in Venetam anni 1593. editionem Dominici Nicolini irrepſerunt , corrigenda proponit Reginaldus Lucarinus in ſuis in Textum Divi Thomæ Animadverſionibus . Laude dignum conſilium ejus , ut eadem utentibus impreſſione præſto forent mendorum correctiones : at pace Viri Clariſſimi adnotaverim , aliqua menda non eſſe , alia correcta proſtare in adiecto Franciſci Ferrarienſis Commentario , aliter corrigi poſſe alia.

Nonnulla profero exempla . Apud Lucarinum : ,, Libro 1. Capite 85. in fine : *hæc autem excludit contingentiam* . Lege : *hæc autem ſola excludit* . " Textus ſic habet: *Ex voluntate igitur divina non poteſt concludi in rebus creatis neceſſitas abſoluta . Hæc autem excludit contingentiam* , ſcilicet *hæc neceſſitas abſoluta*. Quid opus erat voce *ſola?*

,, Libro 2. Capite 2. §. Primo quidem in fin. *ſuæ ſimilitudinis impreſſam* . Alibi : *ſparſam* . " Textus : *Ex factorum conſideratione divinam ſapientiam colligere poſſumus , ſicut in rebus factis per quamdam communicationem ſuæ ſimilitudinis impreſſam* . In margine : alias *ſparſam* . " Inutilis ergo Lucarini animadverſio.

,, Libro 3. Capite 59. §. Hinc eſt quod dicitur Job 11. *ſic igitur aliquis o-* ,, *mnes rationes rerum creatarum cognoſceret , ſi cognoſceret omnia bona* . Alibi : ,, *ſi igitur aliquis omnes rationes rerum cognoſceret , cognoſceret omnia bona* . " Felicius fortaſſe mendum ſic corriges : *ſi igitur aliquis omnes rationes rerum creatarum cognoſceret, ſic cognoſceret omnia bona, quæ in rebus creatis ſecundum ordinem divinæ ſapientiæ provenire poſſunt: quod eſſet divinam bonitatem , & etiam ſapientiam comprehendere* . Solidiſſimam Thomæ doctrinam egregie declarat Ferrarienſis in Commentario.

,, Capite 71. §. Tollitur etiam : *quæ ſub providentia Dei bonum locum habe-* ,, *re non poſſet* . Alibi : *quaſi malum ſub providentia boni Dei locum habere non* ,, *poſſet* . " Textus : *Per hoc etiam tollitur errandi occaſio Manichæis , qui duo prima principia agentia poſuerunt , bonum , & malum, quæ ſub providentia Dei bonum locum habere non poſſet* . In Commentario Ferrarienſis idem ſic effertur textus: *Qui* (Manichæi) *duo principia agentia , bonum ſcilicet , & malum poſuerunt ; quaſi* (malum) *ſub providentia Dei bonum locum habere non poſſet* . Imo ejuſdem Thomæ verba ſunt num. 5. præcedente : *non eſſet locus juſtitiæ vindicativæ , ſi delicta non eſſent*. Et num. 6. *ex malis quædam bona conſequuntur ex providentia gubernantis*. Quæ veriſſima documenta ſumpta ſunt ex Auguſtini libro *de Natura boni contra Manichæos*.

,, Capite 81. circa finem : *divinam providentiam non excludit , provenit neque per huiuſmodi* . Lege : *provenit enim ex permiſſione divina ex defectu in-*

„ *feriorum agentium, ſicut de aliis malis dictum eſt , ſed neque per hujuſmodi* .“ Textus *: Hujuſmodi autem inordinatio divinam providentiam non excludit ; provenit neque* . Lacuna patet , quam typi errantes facere . At nihil hiulcum in eodem textu , quem Ferrarienſis affert in Commentario *: Iſta inordinatio non excludit divinam providentiam : provenit enim ex permiſſione divina propter defectum inferiorum agentium . Neque per huiuſmodi inordinationem totaliter naturalis ordo pervertitur* .

„ Capite 116. fin. *Hic igitur eſt finis totius legislatoris* . Videtur legendum *:* „ *finis totus legislatoris* . “ Imo retinenda videtur vox *totius* , ideſt, *omnis legislatoris* . Ferrarienſis in Commentario habet , *totius* .

Plura ſequuntur menda , quæ corrigenda Lucarinus jubet : ſed eadem correcta proſtant in ejuſdem Ferrarienſis Commentario . „ Libro 4. Capite 30. num. „ 4. *Deus miſit Filium ſuum natum ex muliere* . Lege , *factum ex muliere* . Hæc „ enim lectio correſpondet ſequentibus , ut legenti conſtabit evidenter . “ Ad illum Sacræ Scripturæ textum ad Galatas Capite 4. verſ. 4. varians lectio ab Interpretibus notatur , *factum ex muliere* , & *natum ex muliere* . Nihilominus priore lectione uſum Aquinatem , integer ſuadet locus ejus : „ Idem Apoſtolus „ dicit ad Galat. 4. quod *Deus miſit filium ſuum natum* (factum) *ex muliere:* „ & Matth. 1. dicitur , quod *Jacob genuit Joſeph virum Mariæ , de qua natus* „ *eſt Jeſus , qui vocatur Chriſtus* . Non autem vel ex ea *factus* , vel ex ea *na-* „ *tus* diceretur , ſi ſolum per eam , ſicut per fiſtulam tranſiiſſet , nihil ex ea „ aſſumens*:* ex ea igitur corpus aſſumpſit . “ Nemo non videt , *factum ex muliere*, legiſſe Thomam.

„ Capite 38. num. 7. de auctoritate inducta ex Cyrillo vide, quæ adnotamus „ in 3. part. Quæſt. 2. Art. 3. (Nempe) *quaſdam vero velut Deo docibiles* . „ Alibi : *velut Deo dignas* . Ita legitur in Can. 4. Epheſinæ Synodi, unde ſen„ tentia fuit a S. Thoma extracta . “ Corrigere Lucarinus debuiſſet, *decibiles* al. *dicibiles* , ut loco citato 3. p. habetur . Textus græcus : τὰς δὲ ὡς θεοπρεπεῖς , *voces , tamquam Deo* & divinæ majeſtati *decentes* , *convenientes* , *dignas* . Hunc locum ſic indicat Aquinas in hoc 38. Capite libri 4. contra Gentes *: quod eſt contra ſententiam Cyrilli in Synodo* (Epheſina) *confirmatam , dicentis* : & 3. p. Qu. 2. art. 3. *& hoc etiam eſt damnatum , approbante Concilio Epheſino* . Utrobique vere, & appoſite : ſententia namque ſumpta eſt ex *Anathematiſmo quarto* S. Cyrilli Alexandrini , in Epheſina Synodo cum cæteris Anathematiſmis adprobato.

„ Capite 85. ſ. Patet quidem : *In hac autem vita inordinatum & vitioſum* „ *eſt , ſi quis cibis & venereis utatur propter neceſſitatem ſuſtentandi corporis , vel* „ *prolis educandæ* . Lege : *propter ſolam delectationem , non propter neceſſitatem* „ *&c.* Ita legitur in veteribus exemplaribus . “ Ita etiam legendum eſſe , colligitur ex Commentario Ferrarienſis. Mendum irrepſit in textum , errante ac deficiente prelo.

V. Præſtantiam Operis ſatis indicant exoticæ verſiones eius . Hebraicam primo loco memoro , quam Joſephus Maria Ciantes , Patricius Romanus , Minervitani Prædicatorum Ordinis Cœnobii alumnus , concinnavit . Typis ea Romæ vulgata eſt anno 1571. ex Typographia Jacobi Phæi , Andreæ filii in fol. ſub hoc titulo : *Summa Divi Thomæ Aquinatis Ord. Præd. contra Gentiles , quam Hebraice eloquitur Joſephus Ciantes Romanus , Epiſcopus Marſicenſis ex eodem Ordine aſſumptus* . Liber eſt typis hebraicis , non punctatis editus , ac latinis , qui ſibi e regione in qualibet pagina per columnas geminas diviſa reſpondent . Exſtant primi libri tres , quartus deſideratur.

Græcam verſionem præſtant Codices MSS. quos adnotat Jacobus Echardus in Bibliothecis adſervari , Vaticana , Regia Pariſienſi , Cæſareo - Vindobonenſi ,

Ve-

Veneta S. Marci, itemque SS. Joannis & Pauli. De Codicibus Beſſarionis Cardinalis in eadem Veneta S. Marci Bibliotheca ſic habet laudatus Echardus: *Laudatur* (idem Opus *contra Gentiles* græce verſum) *& Venetiis inter Libros Cardinalis Beſſarionis, Codd. tribus Fol. par. papyr. in quorum uno Liber* I. *in altero* I. *&* II. *in tertio tres Libri*. Num integrum Opus hi codices complectantur, Echardi verba non pateſaciunt. Rem clarius manifeſtat Index, ſi accuratus quidem ſit, qui typis prodiit Venetiis fol. anno 1740. ſtudio & cura Antoni M. Zanetti Bibliothecæ Cuſtodis, & Antonii Bongiovanni J. U. D. Addiſcimus enim, in Cod. CXLV. contineri S. Thomæ Aquinatis contra Gentes *librum tertium*, in Cod. CXLVIII. *librum primum*, *ſecundum*, *& quartum*: & in Cod. CXLIX. *librum primum*, *& ſecundum*. Hinc vero integrum præſtantiſſimum opus adſervat græce verſum Veneta S. Marci Bibliotheca inter Cardinalis Beſſarionis Codices.

Non ipſum præſtant opus Codices Vindobonenſes, ſed *Capita* quædam *Miſcellanea XLV.* decerpta *ex Libris quatuor de Veritate Fidei Catholicæ contra Gentiles*, *& ex ejuſdem* (Thomæ) *Summa Theologiæ*. Conſule ipſos Codices a Neſſelio recenſitos, CCXLIII. num. 4. & CCLVI. num. 4. Primum Caput inſcribitur, & incipit, per hæc verba: Θωμα Α᾽γκὶνυ (leg. Ακυίνυ) λόγοι τῆς θείας σαρκώσεως. Αντιθέσεις κατὰ τῆς θείας παρυσίας. Αλλ᾽ ὁ τῦ πίσει ἀντικείμενοι τοιαῦτα τινα ἀντεπάγυσι τῦ θειασαρκωσει. Θεὸς ὔτε σῶμα ἐςὶν, ὔτε δύναμις ἐν σωματι κ. τ. λ. *Thomæ Aquinatis Rationes divinæ Incarnationis. Oppoſitiones contra divinam Incarnationem. Sed qui fidei adverſantur, talia quædam contra divinam Incarnationem adducunt: Deus non eſt corpus, neque virtus in corpore &c.* Decerpta hæc ſunt ex Quadrageſimo Capite Libri quarti contra Gentes, ubi ſic ait Aquinas: *Sed contra hanc Catholicæ Fidei ſententiam plures difficultates occurrunt, queis Adverſarii fidei Incarnationem impugnant. Oſtenſum enim eſt in Primo, quod Deus neque corpus eſt, neque virtus in corpore &c.* Hinc habeo, Vindobonenſibus Codicibus Opus integrum *Contra Gentiles* non exhiberi. Fallitur etiam Echardus qui putat, præfata *Miſcellanea Capita* vel *priores eſſe Quæſtiones Tertiæ Partis de divina Incarnatione*, vel *Quæſtiones inter Diſputatas de Unione Verbi Incarnati*.

Veneta Sanctorum Joannis & Pauli Bibliotheca Codices duo poſſidet, qui Græcam verſionem eiuſdem Operis continent. Ambo chartacei ſunt, alter numero 27. & alter num. 72. notatus. Librum tertium, & quartum poſterior Codex complectitur. Titulos accipe: Θωμᾶ τῦ σοφωτάτυ γεγονότος λατίνοι διδασκάλυ θεολογίας κατὰ ἑλλήνων Βιβλιον τριτον; *Thomæ Sapientiſſimi apud Latinos Magiſtri Theologiæ, Contra Gentiles liber tertius*. Τῦ αὐτῦ Θωμᾶ κατὰ ἑλλήνων Βιβλιον τέταρτον: *Ejuſdem Thomæ contra Gentiles liber quartus*. Integrum utrumque librum græce verſum continet Codex.

Libri quatuor exſtant in Codice priore, ut ſequitur. 1. Τῦ σοφωτάτυ Θωμᾶ, τῦ παρὰ ῥωμαίοις Μαίςρυ τῆς ἱερᾶς τῶν Χριςιανῶν γεγονότος θεολογίας, περὶ τῆς ἐν τῇ καθολικῇ πίςει ἀληθείας, καὶ κατὰ αἱρεσεων τῶν ἐναντίυ μὲν αὐτῇ: *Sapientiſſimi Thomæ, qui apud Latinos fuit Sacræ Chriſtianorum Theologiæ Magiſter, de Catholicæ Fidei veritate, & contra hæreſes quæ illi quidem adverſantur*. Vox Μαίςρος, ſive Μαίςρυ, legitur in Gloſſario ad Scriptores Mediæ & infimæ Græcitatis apud Ducangium. Verba illa καὶ κατὰ αἱρεσεων, *& contra hæreſes*, indicant quartum Operis librum, qui contra Hæreſes, quas Heterodoxi commenti ſunt, totus inſumitur. Hinc fruſtra Echardus, titulum ſimilem Codicis Vaticani recenſens, *indicandum Romanis* relinquit, *quale opus ſit*. 2. Τῦ αὐτῦ σοφωτάτυ Θωμᾶ Βιβλίον Β; *ejuſdem Sapientiſſimi Thomæ liber ſecundus*. 3. Παρεκβολαὶ ἐκ τῦ κατα ἑλλήνων τριτυ Βιβλιυ, τῦ σοφωτάτυ Θωμᾶ: ἅπερ ἐκ τῆς... διαλέκτυ εἰς τὴν ἑλλάδα μετήνεγκεν ὁ σοφώτατος κύριος Δημήτριος ὁ Κυδώνης; *Excerpta ex tertio Libro contra Gentiles Sapientiſſi-*

 mi

mi Thomæ , quæ ex latino græce tranſtulit Sapientiſſimus Demetrius Cydonius. 4. ...Τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ βιβλίον τὸ Δ. ἅπερ ἐκ τῆς τῶν λατίνων διαλέκτου εἰς τὴν ἑλλάδα μετήνεγκεν ὁ σοφώτατος καὶ λογιώτατος Κύριος Δημήτριος ὁ Κυδώνης; *Sapientiſſimi Thomæ liber quartus . . . . . Ex latino græce vertit Sapientiſſimus , & Eruditiſſimus Dominus Demetrius Cydonius.*

Mutilus eſt quartus hic liber , itemque ſecundus . Primus, & tertius Capita complectuntur omnia , ut in exemplis latinis : alia tamen integre in græcum translata , alia non integra. In Libro tertio Capita nonnulla , quæ omiſſa loco ſuo fuerant , in libri calce adjecta leguntur . Hinc bis hæc verba , τέλος τοῦ τρίτου βιβλίου τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ : & iterum , τέλος τοῦ τρίτου βιβλίου τοῦ μακαρίου Θωμᾶ.

Græcæ verſionis Auctorem jam vides *Demetrium Cydonium* : quem etiam exhibet Codex Regiæ Bibliothecæ Pariſienſis apud Echardum . Cum autem in Codicibus , & apud Cantacuzenum , dictum *Demetrium* legerit Jo. Albertus Fabricius , ὁ Κυδώνη ; colligendum eſſe putat Libro V. Biblioth. Græcæ Capite XLIII. num. VIII. ita Demetrium potius appellatum, quam *Cydonium* a Cydonia Inſula Cretæ . At Venetis in Codicibus noſtris dicitur Demetrius , ὁ Κυδώνης . Utut ſeſe res habeat ; *Cydonium* cognomine proprio appellatum illum arbitrantur aliqui , aliique a *Cydonia Cretæ* , ubi domicilium habuerit : hiſque *Theſſalonicenſis* patria auditur , & his *Byzantinus* , ut admonet idem Fabricius loco citato . Lucis uſura adhuc fruebatur anno 1384. Hanc illi Græcam verſionem adjudicant Guillelmus Cave , Fabricius , cæterique Scriptores frequentius . Conſule Echardum, qui plura docet.

VI. 1. Doctrinæ ſolidiſſimæ , & amplæ eruditionis Thomæ Aquinatis , quæ in hoc adverſum Gentiles opere fulgent , ſpecimen exhibere in eo mihi liceat ſummi ponderis argumento , quod negotium Religionis revelatæ ſpectat. Ævo priore , ac noviſſimo eruperunt homines impii , qui *Deiſtæ* audiunt : unam profitentes , ſi ita quidem ſit , *Naturalem* quam vocant *Religionem* : omnemque *Revelatam* inficiantur. Luculentiſſimæ prodierunt Apologiæ , quæ nobile argumentum eleganti methodo , eruditione omnigena , & invicto rationum robore pertractant . Quid vero ? Nihil utique dictum , quod ingenium Thomæ non ante excogitaverit, paucisque verbis non expreſſerit.

Rei periculum facere præſtat , ex uno quo de agimus , opere ſelectis collectiſque documentis . Ac primo conſtituendum , naturæ lumine non omnes poſſe veritates ad Deum pertinentes innoteſcere . Quod notum compertumque ut fiat, duo ſunt ad examen vocanda . *Quid ſit naturalis ratio , quænam ejus vires?* Illa eſt, cujus principium , quod etiam lumen appellatur ab aliis , ex ſenſibilibus deſumitur , creatiſque rebus. Rem creatam hoc loco præcipue , maximeque intelligo creatam ipſam mentem ejusque affectiones , quas intimo ſaltem ſenſu, aut per conſcientiam ſine dubio , viribus nativis novit Angelus, vel anima ſeparata , vel homo , atque magis minuſque expreſſa reflexione noſſe valet . Hinc Thomas ait Libro I. Capite III. num. 2. Angelus *per ſuam ſubſtantiam* , quam novit , *in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione* : eorumque notitiam comparat , cum quibus cognationem habet , aut relationem . Par eſt animæ ſeparatæ , & hominis ratio : ac præterea *intellectus noſtri ſecundum modum præſentis vitæ* , (verbis utor ejuſdem Aquinatis loco citato ,) *cognitio etiam a ſenſu incipit* ; vel *ex rebus ſenſibilibus* , (ut ait Capite VIII.) *humana ratio cognitionis principium ſumit* . Naturalis ergo ea eſto mentis creatæ cognitio , cujus principium , aut lumen ex ipſa mente creata , rebuſque ſenſilibus hauritur.

His vel ſui ipſius , vel rerum ſenſilium fœcundata perceptionibus, aut ideis creata mens , vires exerit paulo efficaciores , ad alias , aliaſque comparandas notiones rerum , quæ ſunt connexæ , vel ſimiles , vel etiam contrariæ , ſingu-

lares

lares & communes, ac magis minuſque amplas: idque efficitur multiplici quodammodo facultate, quæ adeſt, ampliatione & imminutione, transferendo & accommodando, aggregatione & abſtractione, comparatione & ratiocinio. Ad divina cum adſurgitur, ducta ab effectibus argumentatione, duplex alia præſto eſt facultas, adfirmatio, & remotio: quarum altera Deo adtribuimus perfectiones omnes, quas ineſſe creaturis deprehendimus: ſimulque alterius ope a Deo removemus creaturarum imperfectiones. Rem hanc plerique illuſtres Philoſophi diligentiſſime exequuntur. De longo latoque admonere præſtat, quod Angelos inter, ac homines intercedit diſcrimen: nam iſtis imperfecta ratiocinatio convenit, qua ab ignotis ad notoria procedimus; perfectior illis adſeritur diſcurſus, quem *virtualem* appellant, abſque actuum multiplicitate. Et hæc ſatis innuere hoc loco.

Illud eſt firmiſſime tenendum, naturalem creatarum mentium illam eſſe cognitionem, cujus principium, aut lumen ſumitur ex ipſis creatis mentibus, vel ex rebus ſenſibilibus: adeoque naturalem rerum aliarum, ac Dei creatoris cognitionem commenſum habere cum rebus ipſis creatis, quibus nativum lumen hauritur. Rem in hominibus explanat Sanctus Thomas Part. I. Qu. lxxxiv. Art. 7. ad 3. *Incorporea*, inquiens, *quorum non ſunt phantaſmata, cognoſcuntur a nobis per comparationem ad corpora ſenſibilia, quorum ſunt phantaſmata. Sicut veritatem*, (quæ non eſt ſenſibilis,) *intelligimus ex conſideratione rei* (ſenſibilis,) *circa quam veritatem ſpeculamur. Deum autem cognoſcimus, ut Dionyſius dicit, ut cauſam, per exceſſum* (ſupra res corporeas, & ſenſibiles, atque creatas,) *& per remotionem* (imperfectionum, quæ rebus corporeis, & ſenſibilibus, & creatis inſunt.) *Alias etiam incorporeas ſubſtantias in ſtatu præſentis vitæ cognoſcere non poſſumus, niſi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia*. Breve documentum habes, quod exemplis, aptiſque animadverſionibus amplificatum in latiſſimos redegere tractatus Philoſophi.

Cum hæc ſit naturalis ratio mentis cujuſque creatæ, jam facili negotio expediri altera quæſtio poteſt, quæ rationis naturalis vires inveſtigat, cum circa Dei, ac ea quæ Dei ſunt verſatur. Quæſtionem dirimit in homine S. Thomas Capite III. citato: *Intellectus noſtri ſecundum modum præſentis vitæ*, inquiens, *cognitio a ſenſu incipit: & ideo* (Deus,) *& ea quæ in ſenſum non cadunt, non poſſunt humano intellectu capi, niſi quatenus ex ſenſibus eorum cognitio colligitur. Senſibilia autem ad hoc ducere intellectum noſtrum non poſſunt, ut in eis divina ſubſtantia videatur quid ſit, cum ſint effectus virtutem cauſæ non adæquantes. Ducitur tamen ex ſenſibilibus intellectus noſter in divinam cognitionem, ut cognoſcat de Deo quod eſt, & alia hujuſmodi, quæ oportet attribui primo principio*. Angelica naturalis cognitio Dei perfectior; at neque ipſa penitius introſpicere Deum poteſt. Thomæ accipe verba ibidem: *Cognoſcit quidem Angelus Deum ex nobiliori effectu, quam homo: quanto ipſa ſubſtantia Angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, eſt dignior rebus ſenſibilibus, ac etiam ipſa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem aſcendit .... Non autem naturali cognitione Angelus de Deo cognoſcit, quid eſt: quia & ipſa Subſtantia Angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, non eſt effectus virtutem cauſæ adæquans*. Certiſſimam theſim in Angelo & in homine aliis verbis Thomas illuſtrat eodem in Libro Capite VIII. *Res quidem ſenſibiles*, (& creatæ,) *ex quibus humana*, (& alia creata quæcumque) *ratio principium ſumit, aliquale veſtigium in ſe divinæ imitationis retinent, videlicet quod ſunt, & bonæ ſunt: ita tamen imperfectum, quod ad declarandam ipſius Dei ſubſtantiam omnino inſufficiens invenitur. Habent enim effectus ſuarum cauſarum ſuo modo ſimilitudinem, cum agens agat ſibi ſimile; non tamen effectus ad perfectam agentis ſimilitudinem ſemper pertingit. Humana igitur*, (& creata) *ratio-*

Digitized by Google

tio ad cognoſcendam.... divinam ſubſtantiam , ita ſe habet , quod ad eam poteſt aliquas veras ſimilitudines colligere : quæ tamen non ſufficiunt ad hoc..... quod per ſe intellecta comprehendatur , aut percipiatur cujuſmodi eſt in ſe.

Ideas innatas invexit olim Philoſophia Platonica, quam Carteſius demum inſtauravit. Imo Eſſentiam divinam Nicolaus Malebranchius ſtatuit, quæ menti creatæ unita ſeipſam utcumque intuendam exhibeat, ac rerum creatarum ſit archetypa idea. Hinc lumen, (reponat quiſpiam,) quo mens creata cognoſcit, aut cognitionis principium ab hiſce innatis ideis, vel etiam ab Eſſentia divina deſumitur. Quidni ultra limites, quos conſtituimus, ſeſe protendere vires creatæ mentis valeant? Id ſane repoſuerim ego, non eſſe eorum conſilium, qui hujuſmodi ideas invexerunt. Creatam mentem intima conſcientia ſeipſam noſſe, fatentur illi: & hinc ſine dubio cognitionis illius principium ſumitur, quæ naturalis eſt, ac appellatur. Itaque quidquid ideæ innatæ, aut ipſa divina Eſſentia exhibeant ac repræſentent, id omne exhibeatur oportet ac repræſentetur, ad efficiendam naturalem cognitionem, cum quodam commenſu ad naturam & modum ipſius creatæ mentis, ex qua naturalis ejuſdem cognitionis hauritur lumen, ſumiturque principium. Quid enim eſt v. g. ens perfectiſſimum, quod menti obverſatur, niſi res quædam, a qua imperfectiones removemus quas novimus, & in quam perfectiones omnes refundimus, quas in creaturis deprehendimus? Quid eſt etiam infinitum, niſi quod per additionem partium, aut perfectionum ita concipimus, ut eadem in additione finis non innoteſcat? Si quid amplius denique Philoſophi velint, involuta & confuſa entis perfectiſſimi & infiniti notio fuerit, quam evolvi & explicari oporteat, facta cum rebus ſenſilibus creatiſque comparatione. Quo pacto *inſitam* nobis Thomas docet l. p. Quæſt. 11. Art. 11. ad 1. notionem Dei *in aliquo communi*, ſub *quadam confuſione*, v. g. *beatitudinis*.

Conſectarium, quod ex his documentis fluit, his proponitur verbis a S. Thoma ibidem: *Sunt igitur intelligibilium divinorum quædam, quæ humanæ rationi ſunt pervia, quædam vero, quæ omnino vim humanæ rationis excedunt*. Utramque Paulus Apoſtolus divinarum veritatum claſſem diſtinguit: docetque naturæ vires ad alteram attingendam pares, impares ad alteram. Ad primum genus pertinent, quæ ſequuntur verba ad Romanos capite 1. verſ. 19. *Quod notum eſt Dei*, (ſive quod lumine naturali noſci de Deo poteſt,) *manifeſtum eſt in illis* (Gentilibus;) *Deus enim illis manifeſtavit*. Quo fiat modo naturalis hæc manifeſtatio, ediſſeritur verſ. 20. *Inviſibilia enim ipſius, a creatura mundi, per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur, ſempiterna quoque ejus virtus, & divinitas*. Naturalem Dei cognitionem docet Apoſtolus, originem ſumere *a creatura mundi*, vel *per ea quæ facta ſunt*: quatenus rerum conditarum notiones, aut perceptiones, aut ideæ, quæ miniſterio ſenſuum, ac mentis reflexione in ſeipſam, comparatæ nobis inſunt, non modo res ipſas conditas repræſentant; ſed mentem quoque excitant, ut in notitiam adſurgat Creatoris.

Genus alterum *divinorum intelligibilium*, quæ omnino vim humanæ aut creatæ mentis excedunt, verba Apoſtoli indicant in Epiſtola I. ad Corinthios capite 11. verſ. 7. & 9. *Loquimur Dei Sapientiam*, (Trinitatem perſonarum, Incarnationem Filii Dei, Deum videndum in futura vita ſicuti eſt.) *Scriptum eſt enim* (Iſajæ capite 64. verſ. 4.) *quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis aſcendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum*. Hæc vero verſ. 10. *Nobis revelavit Deus per Spiritum ſuum*. Cur per Spiritum ſuum? *Spiritus enim omnia ſcrutatur, etiam profunda Dei*. Hæc igitur profunda Dei, nonniſi Spiritus ejus manifeſtare poteſt. Aptiſſimum accipe exemplum verſ. 11. *Quis enim hominum ſcit quæ ſunt hominis, niſi ſpiritus hominis, qui in eo eſt? Ita & quæ Dei ſunt, nemo cognovit, niſi Spiritus Dei*. Secreta cordis humani, nonniſi

abs

abs ſpiritu hominis , qui novit ea , manifeſtantur. At *profunda Dei*, non ſolum arcana voluntatis ejus libera decreta , verum etiam ipſa Dei natura , & ejus attributa, cuiuſmodi ſunt in ſe, ſi comparentur ad naturalem creatæ mentis cognitionem, quæ ſumitur ex iis quæ facta ſunt, inter ſecreta computari debent, quæ nonniſi a Spiritu Dei, qui novit ea, manifeſtari ac revelari poſſunt.

2. Dantur ergo profunda Dei, dantur veritates ad Deum pertinentes , quas nativæ creatarum mentium vires attingere non valent. Opus eſt revelatione Spiritus Dei. Num hæc repugnet Divina revelatio? Ipſa per ſeſe ſpectata contradictionem involvit, exhibetque nullam. Neque præterea contradictorium aut impoſſibile eſt, produci a Deo ſonos in aere, aut motus in organo auditus excitari, aut ſigna quædam alia conſpicienda præberi , aut imprimi perceptiones in anima, ut hiſce modis veritates innoteſcant hominibus, quas ipſis manifeſtare Deo placuerit.

Hæc vero Supremi Numinis bonitatem, & Sapientiam maxime decet revelatio : plurimaſque hominibus utilitates affert. Aptiſſimas hujuſmodi utilitatum , ac decentiæ rationes accumulant, qui divinæ revelationis, ac Religionis revelatæ vindicias egerunt. Illas omnes compendio collectas profert Aquinas capite v. Adſurgit enim deſiderium hominis *ad altius bonum , quam quod experiri in præſenti vita poſſit humana fragilitas :* homineſque *a ſenſibilium delectationibus* eo validius *ad honeſtatem perducuntur*, quod *eſſe alia bona his ſenſibilibus potiora* noverit; *quorum guſtu multo ſuavius qui vacant activis, vel contemplativis virtutibus, delectantur*. Imo etiam *verior Dei cognitio* habetur *: tunc enim ſolum vere Deum cognoſcimus, quando ipſum eſſe credimus ſupra id omne , quod de Deo cogitari ab homine poſſibile eſt*, cum ſane *naturalem hominis cognitionem Divina ſubſtantia excedat*. Hinc firmatur *in homine opinio*, quæ divinam deceat infinitam excellentiam. Accedit *præſumptionis repreſſio, quæ eſt mater erroris . Sunt enim quidam tantum de ſuo ingenio præſumentes, ut totam naturam divinam ſe reputent ſuo intellectu poſſe metiri : æſtimantes ſcilicet, totum eſſe verum quod eis videtur, & falſum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac præſumptione humanus animus liberatus, ad modeſtam veritatis inquiſitionem perveniat; neceſſarium, vel conveniens, & utile fuit, homini proponi quædam divinitus quæ omnino intellectum ejus excederent*. Quid? Quod *rerum nobiliſſimarum cognitio , quantumcumque imperfecta, maximam perfectionem animæ confert :* unde *quamvis ea , quæ ſupra rationem ſunt, ratio humana plene capere non poſſit; tamen multum ſibi perfectionis aquiritur, ſi ſaltem eadem qualitercumque teneat fide*.

Hiſce præcipue argumentis nobile ingenium Thomæ agebat , ut divinis attributis conſonam , nobiſque maxime utilem , ſuaderet revelationem , qua Supremum Numen veritates divinas , quæ nexum neceſſarium , aut ſufficientem non habent cum iis quæ facta ſunt, neque per ea quæ facta ſunt innoteſcere poſſunt, voluerit, ſicuti poterat, proponere ac manifeſtare . Præſto ſunt etiam & decentiæ & utilitatis rationes, ut eadem divina revelatio ad eas quoque protenderetur veritates, quæ humanæ rationis inquiſitioni perviæ dicuntur. Quarto ejuſdem Libri primi præcedente Capite rem hanc illuſtrat Sanctiſſimus Doctor. Si namque veritates id genus naturali dumtaxat rationi inquirendæ relinquuntur, ſequeretur quod *paucis hominibus Dei cognitio ineſſet . Plurimi propter complexionis indiſpoſitionem* minus apti ſunt ad ſciendum : impediuntur alii *neceſſitate rei familiaris*, quominus *otio contemplativæ inquiſitionis* potiri queant , *ut ad ſummum faſtigium humanæ cognitionis pertingant, Dei ſcilicet* , ejuſque attributorum, notitiam. Laborant alii *pigritia*, qua renuunt *magnos* adſumere *labores ſtudii*, ſine quibus *ad prædictæ veritatis inquiſitionem perveniri non poteſt* . Vel *illi* præterea, qui *ad ejuſdem veritatis cognitionem aut inventionem pertingerent*, vix *poſt longum tempus* id adſequerentur, tum *propter hujuſmodi veritatis*

profun-

Digitized by Google

profunditatem, tum propter neceſſarium multiplicium cognitionum prævium apparatum, tum *propter paſſionum motus*, quibus anima commota *non eſt apta ad tam altæ veritatis cognitionem*. Quid ergo? *Remaneret humanum genus in maximis ignorantiæ tenebris: cum Dei cognitio, quæ homines perfectos & bonos facit, nonniſi quibuſdam paucis, & his paucis etiam poſt temporis longitudinem proveniret.*

Neque prætereas, *quod inveſtigationi rationis humanæ plerumque falſitas admiſcetur propter debilitatem intellectus in judicando, & phantaſmatum permixtionem.* Hinc facillime accideret primo, *quod apud multos in dubitatione remanerent ea, quæ ſunt veriſſime demonſtrata, dum vim demonſtrationis ignorant: præcipue cum videant, a diverſis, qui Sapientes dicuntur, diverſa doceri*. Contingeret etiam *inter multa* ſcilicet *vera quæ demonſtrantur, immiſceri aliquando falſum; quod equidem non demonſtratur, ſed aliqua probabili vel ſophiſtica ratione aſſeritur, quæ interdum demonſtratio reputatur*. Hiſce vitiis, & abſurdis tota ſcatet Veterum Gentilium Philoſophia, quæ divinas veritates, cæteroqui pervias lumini naturali, aut minime adſecuta eſt, aut erroribus & commentis turpiſſimis immixtas proponit. *Et ideo oportuit per viam fidei, fixa certitudine, ipſam veritatem de rebus divinis exhiberi hominibus*; ut *ſic omnes de facili poſſent divinæ cognitionis participes fieri, abſque dubitatione, & errore.*

Jam collige, *intelligibilium divinorum* alia diſtingui oportere, quæ nativum rationis creatæ lumen per ſeſe ſpectatum non excedunt: alia vero, quæ nonniſi gratuito divinæ revelationis favore innoſcere poſſunt. Qua in re labi nonnullos animadverto inter Heterodoxos Religionis revelatæ vindices, qui neceſſariam ac utilem hominibus revelationem divinam vindicantes, argumentum ſumunt veluti præcipuum ex eo corruptionis & ignorantiæ ſtatu, in quo naſci homines experimur. At ſplendidum, ac vegetum, & efficax fuerit nativum creatæ mentis lumen: ſunt abſque dubio veritates, ad Deum pertinentes, quæ illud omnino excedunt.

3. Divinæ revelationis, quæ utriuſque generis veritates divinas patefaciat, poſſibilitas innoteſcit, decentia, utilitas. An ſe, ſuaque, ſive humanæ rationi pervia per ea quæ facta ſunt, ſive rationis humanæ perquiſitionem omnem excedentia, detegere ac revelare voluerit Supremum Numen, quæſtio facti eſt. Hujuſce Revelationis exſtantiam, revelatæque Religionis veritatem adſerunt Hebræi, & Chriſtiani: Libroſque proferunt ex divina, ut ajunt, inſpiratione conſcriptos, qui divinam complectuntur revelationem; divinas nempe veritates fide tenendas, cultum peculiarem exhibendum Deo, moreſque hominum in ordine naturali, & in ordine ſuperiori gratiæ componendos.

An argumenta præſto ſuerint, quæ Deum hæc voluiſſe omnia revelare ſuadeant prudenti cordatoque cuique? Plurima ſunt, ac luculentiſſima, quæ rei conditio patitur: quibus nempe quæſtiones, quæ facti alicujus exſtantiam vocant ad examen, felicius ac ſolidius expediri unquam poſſunt. Pro ſua virili rem agit accuratiſsime S. Thomas Capite VI. ubi ea doctrinæ ſemina ſpargit omnia, quæ poſtea Viri docti evolventes, ac declarantes, & amplificantes, lautiſsimas adornarunt apologias adverſum impios Divinæ Revelationis, Revelatæque Religionis hoſtes.

Integrum affero textum. „ Divina Sapientia ad confirmandum ea, quæ na-
„ turalem cognitionem excedunt, opera viſibiliter oſtendit quæ totius naturæ
„ ſuperant facultatem: videlicet in *mirabili curatione* languorum, *mortuorum*
„ *ſuſcitatione*, cæleſtium corporum *mirabili immutatione*: & quod eſt mirabi-
„ lius, *humanarum mentium inſpiratione*, ut idiotæ & ſimplices, dono Spiritus
„ Sancti repleti, ſummam ſapientiam & facundiam in inſtanti conſequeren-
„ tur. “ Sed illud animadverſione digniſſimum: „ prædictæ probationis efficaciam,

„ *non*

Digitized by Google

„ *non armorum violentia*, non *voluptatum permiſſione*; & quod eſt mirabiliſſimum, *inter perſecutorum tyrannidem*, innumerabilem turbam, non ſolum ſimplicium, ſed etiam *ſapientiſſimorum hominum*, ad fidem Chriſtianam convocaviſſe.“ Quid eſt vero hæc fides Chriſtiana? Illa nempe: „ in qua *omnem humanum intellectum excedentia* prædicantur, *voluptates carnis* cohibentur, & omnia quæ in mundo ſunt, *haberi contemptui* docentur: *quibus animos mortalium aſſentiri* & maximum miraculum eſt, & manifeſtæ divinæ inſpirationis opus, ut contemptis viſibilibus ſola inviſibilia cupiantur.“ Quonam vero modo hæc acciderint, quæ nemo excogitaſſet? „ Hoc autem non *ſubito*, neque „ *caſu*, ſed *divina diſpoſitione* factum eſſe, manifeſtum, eſt ex hoc quod hoc ſe „ facturum *multis ante Prophetarum prædixit oraculis*: quorum libri penes nos „ in veneratione habentur, utpote noſtræ fidei teſtimonium adhibentes.“ Inquies fortaſſe, ſigna & portenta afferri, quæ ſub oculos noſtros non cadunt. Nonne vero „ hæc *tam mirabilis* mundi converſio ad fidem Chriſtianam, (quam „ oculis intuemur,) indicium certiſſimum fuerit *præteritorum ſignorum*, ut ea „ ulterius iterari neceſſe non ſit, cum *in ſuo effectu* appareant evidenter? Eſſet autem *omnibus ſignis mirabilius*, ſi ad credendum *tam ardua*, ad operandum *tam difficilia*, ad ſperandum *tam alta*, mundus *abſque mirabilibus ſignis* inductus fuiſset *a ſimplicibus, & ignobilibus* hominibus: quamvis non ceſſet „ Deus, etiam noſtris temporibus, ad confirmationem fidei per Sanctos ſuos „ miracula operari.“

Paucis collecta habes argumenta omnia, quæ adduci umquam poſſint, ac debeant ad hanc facti quæſtionem dirimendam: num ſe Deus, ſuaque hominibus immediata revelatione manifeſtaverit? Argumenta intelligo omnia: *inſita* alia, quæ ex ipſis Doctrinæ revelatæ characteribus ducuntur: alia *adſcititia, & extranea*, quæ depromi ſolent ex illorum conditione, qui ſe divinitus inſpiratos præferebant, ex editis miraculis, ex Prophetiarum eventu, converſione mundi, Religionis propagatæ modo, perſecutorum tametſi furentium imbecillitate, conſtantia Martyrum, ac perenni omnium ſæculorum teſtimonio. Innumeræ proſtant elegantiſſimæ, ac robuſtæ Vindiciæ, quibus hoc argumentum Viri illuſtres, veteres, & recentes illuſtrant, in arenam deſcendentes adverſum Divinæ revelationis hoſtes: nihil vero dictum, nihil præclariſſimis eorum in Diſſertationibus propoſitum, quod noſter Aquinas non delineaverit. Perenne omnium ſæculorum teſtimonium memoravi; ut inde pateat, non ſolum jus divinum, quod veritates nativum creatæ mentis lumen excedentes complectitur, genuinis traditionibus confirmari debere, tamquam aptiſſimis argumentis; verum jus etiam ipſum naturale, utpote a Deo quoad plurimas veritates per ſeſe nativo lumini pervias revelatum, earumdem traditionum auctoritate, & populorum conſenſu exponi & illuſtrari maxime poſſe, ac debere.

4. Inconcuſſam hujuſmodi argumentorum vim attenuare nituntur impii: tum primo exemplum objicientes falſæ Religionis vel Gentilium, vel Mahometis, longe lateque propagatæ: tum præterea Myſteria fidei noſtræ, veluti rationi adverſa, cæteriſque veritatibus quæ naturali innoteſcunt lumine, contraria traducentes. Nullum non movent lapidem Deiſtæ, ut hæc argumenta duo exaggerent: quorum vim, ſi qua eſt, pro virili agunt Chriſtiani Scriptores doctiſſimi, ut elidant ac profligent. Labores eorum, ac præſtantiſſima edita opera nemo ſatis commendaverit; ſed in hanc meſſem auſpicatiſſimo jam falcem ſuam miſerat Aquinas.

Quid enim Mahometem, ejuſque Religionem obtrudis? Hic *alia via proceſſit*, inquit Aquinas eodem in Libro primo, eodemque Cap. VI. „ *Carnalium* „ quippe *voluptatum promiſſis*, ad quarum deſiderium carnalis concupiſcentia in-

„ ſtigat, populos illexit. *Præcepta* etiam tradidit *promiſſis conformia*, volupta-
„ ti carnali habenas relaxans, quibus in promptu eſt a carnalibus hominibus
„ obediri. *Documenta* etiam veritatis non attulit, niſi quæ *de facili* a quolibet
„ mediocriter ſapiente, *naturali ingenio*, cognoſci poſſint. Quin potius vera
„ quæ docuit, *multis fabulis*, & *falſiſſimis doctrinis* immiſcuit. *Signa* etiam
„ non adhibuit, *ſupernaturaliter* facta: quibus ſolum divinæ inſpirationi con-
„ veniens teſtimonium adhibetur; dum operatio viſibilis quæ non poteſt eſſe
„ niſi divina, oſtendit Doctorem veritatis inviſibiliter inſpiratum. Sed dixit, ſe
„ *in armorum potentia* miſſum: quæ ſigna etiam latronibus, & tyrannis non
„ deſunt. Ei etiam non aliqui ſapientes in rebus divinis, & de divinis & hu-
„ manis exercitati, a principio crediderunt; ſed *homines beſtiales*, in deſertis
„ morantes, omnis doctrinæ divinæ prorſus ignari: per quorum multitudinem
„ alios, *armorum violentia*, in ſuam legem coegit. Nulla etiam *divina oracula*
„ præcedentium Prophetarum ei teſtimonium perhibent: quin potius quaſi omnia
„ Veteris & Novi Teſtamenti documenta, *fabuloſa narratione*, depravat, ut pa-
„ tet ejus legem inſpicienti. Unde *aſtuto conſilio*, libros veteris & novi Teſta-
„ menti ſuis ſequacibus non reliquit legendos, ne per eos falſitatis argueretur." Opera perlege, quæ contra Alcoranum plurima, ac ſolidiſſima prodiere: quæ Viri doctiſſimi amplo verſant tractatu argumenta, ad hæc ab Aquinate propoſita capita redigi omnia, proprio experimento conſtabit.

Pari convellitur rationum vigore Religio, aut ſuperſtitio Gentium. Tota innititur incertis, & fallacibus hominum traditionibus: quas ab ignorantia, aut errore, aut prava affectione animi, aut fraude doloque invectas, probari & evinci poteſt. Vitia probantur, ac turpitudines in diſciplina morum: eademque vel ipſis hominibus indigna, Deo Diiſque attribuuntur. Numina ſuprema plura, atque inter ſe adverſa multiplicantur: ac debitus uni Deo cultus transfertur in homines, in ſidera, in elementa, in vilia naturæ & hominum opera. Deque Deo, ejuſque attributis, ſi quæ veritates, erroribus putidiſſimis immixtæ proponuntur. Summa hujuſce rei Capita innuo, quæ ipſe Thomas in Operis quo de agimus, decurſu uberius pertractat; eademque, non alia, amplificarunt alii.

5. Myſteria fidei chriſtianæ pugnare contra rationem, contendunt poſtremo Religionis revelatæ hoſtes, minime abnuit Petrus Bælius. Impium illorum conſilium eſt, ut Myſteria fidei, ſicuti rationi adverſa, ita tamquam falſa & commentitia rejiciant. Ea mente rationis pugnam cum fide admittere ſe, profitetur Bælius, ut ipſius fidei triumphos de proſtrata ratione canat. Hanc illum ſimulaſſe pietatem, graviſſima ſuſpicio eſt: ac illud etiam impium ipſi conſilium inſediſſe, ut fidei, quam ait rationi obſiſtere non valere, vanitatem obtruderet nihil tale cogitantibus.

Utramque pugnam validiſſime pugnavit Sanctus Thomas Aquinas. Contra Bælium eſt, quæ conſtituta Capite VII. theſis legitur his verbis: *Quamvis prædicta veritas fidei chriſtianæ capacitatem humanæ rationis excedat; hæc tamen quæ ratio naturaliter indita habet, huic veritati* (fidei chriſtianæ) *contraria eſſe non poſſunt*. Naturales veritates intellige, quas mens creata cognoſcit lumine ex iis hauſto, quæ facta ſunt, ſive ex reflexione ſui ipſius, ſive ex rerum ſenſilium perceptione. Aliæ ſunt, quæ vocibus rite expoſitis intimum ac immediatum exhibent nexum ſubjecti & attributi: aliæque, quæ ratiocinio colliguntur. Ad hanc poſteriorem claſſem pertinent veritates aliquæ divinæ, quæ ex effectibus notæ fiunt, ſupremi principii exſtantia, virtus ejus omnipotens, ac alia attributa quæ ſupremo principio conveniunt. Myſteria fidei chriſtianæ pertinent ad Deum, minime per ea quæ facta ſunt cognitum, ſed ad ipſum cujuſmodi eſt in ſe: quo ipſum modo ratio naturalis conſpicere non valet, cum

nullus

Digitized by Google

nullus effectus naturalis ipſum adæquet; neque ullum, aut ſufficientem, qui appareat, nexum exhibeat, ut inde ad ipſum, cujuſmodi eſt in ſe, cognoſcendum adſurgat.

Utraſque veritates admittit Bælius. Pugnam inter utraſque exerceri, contendit ille, pernegat Aquinas: quod his evincit argumentis. Ac primo, *quæ naturaliter rationi ſunt inſita*, ſive illa per evidentem demonſtrationem nota fiant, ſive immediatum ſubjecti nexum cum attributo offerant, *veriſſima eſſe conſtat: in tantum ut nec ea eſſe falſa, ſit poſſibile cogitare*. Atqui vero *neque id quod fide tenetur, cum tamen evidenter divinitus confirmatum ſit*, (ſive cujus revelatio divina eo innoteſcat genere argumentorum, quæ num. 3. allata ſunt,) *fas eſt credere eſſe falſum*: quod etiam aut vera, aut ſimulata pietate ductus, fatetur Bælius. Hinc *igitur, quia ſolum falſum vero contrarium eſt, ut ex eorum definitionibus inſpectis manifeſte apparet; impoſſibile eſt, illis principiis quæ ratio naturaliter cognoſcit, prædictam veritatem fidei eſſe contrariam*.

Ratio ſequitur alia, aptiſſimo exemplo illuſtrata. Namque *illud idem*, inquit Aquinas, *quod inducitur in animum diſcipuli a docente*, ipſa *Doctoris ſcientia continet, niſi doceat ficte: quod de Deo nefas eſt dicere*. Atqui *principiorum naturaliter notorum cognitio nobis divinitus eſt indita, cum ipſe Deus ſit auctor noſtræ naturæ*; ac rationem indiderit, quæ veritates nonnullas per ſeſe claras immediate cognoſcit, aliaſque præterea lumine priorum colluſtratas. Itaque *hæc principia*, (omneſque veritates quas naturales appellamus,) *etiam divina Sapientia continet. Quidquid igitur* adverſatur *principiis*, ac veritatibus *hujuſmodi, eſt divinæ Sapientiæ contrarium. Non igitur a Deo eſſe poteſt. Ea igitur, quæ ex revelatione divina per fidem tenentur, non poſſunt naturali cognitioni eſſe contraria*.

Tertium profert Sanctus Thomas momentum rationis: *Contrariis rationibus*, inquiens, *intellectus noſter ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariæ cognitiones nobis a Deo immitterentur*, (naturali pervia lumini altera, & altera revelationis lumine innixa;) *ex hoc a veritatis cognitione intellectus noſter impediretur: quod a Deo eſſe non poteſt*. Bælianum monſtroſum commentum de fidei pugna cum ratione, luculentioribus argumentis nemo exploſit umquam. Hinc vero colligendum Thomas docet: Quæcumque argumenta contra fidei Myſteria ponantur; *hæc ex principiis primis naturæ inditis per ſe notis*, aliiſque ex veritatibus naturalibus, *non recte procedere, nec demonſtrationis vim habere: ſed vel eſſe rationes probabiles*, & apparentes, *vel ſophiſticas: & ſic ad ea ſolvenda locum relinqui*.

6. Veriſſima fatebatur Bælius fidei chriſtianæ myſteria, & nihilominus cum naturali ratione pugnare: pugnam hanc, quam putant, adſumunt loco principii Deiſtæ, ut inde conficiant, eadem myſteria falſa eſſe. Fidem inter, ac rationem oſtendit Aquinas, pugnam exerceri nullam: unde principium ſtatuit, quo impios refellat, myſteriorum ac revelationis veritatem inficiantes. Præter divina intelligibilia, quæ naturali rationi ſunt pervia, alia docet diſtingui oportere, quæ naturali quidem rationi non adverſantur, ſunt attamen ſupra rationem. Diſerte ait ille Capite III. *aliqua intelligibilium divinorum* dari, *quæ humanæ*, creatæque cujuſque *rationis penitus excedunt ingenium*: & Capite VII. *veritati fidei*, tametſi *humanæ* & creatæ *rationis capacitatem excedenti, non eſſe tamen contrarias* ſive primas, ſive inde illatas, *veritates rationi naturali* pervias.

Id veritatum genus pertinet ad Deum, cujuſmodi eſt in ſe. Atqui notitiam Dei, cujuſmodi eſt in ſe, viribus nativis obtinere non valet mens creata. Nativum ejus lumen ſubminiſtrant ea, quæ facta ſunt: creata ſcilicet ipſa mens, quæ per intimam conſcientiam ſe novit, ac ſenſilia quæque hauſta per ſenſus. Hæc vero, utpote effecta a Deo producta, ducunt in ejuſdem cognitionem, tamquam primæ cauſæ: at eadem, utpote cauſæ virtutem non adæquantes,

Digitized by Google

ducere non poſſunt in ejuſdem, cujuſmodi eſt in ſe, notitiam adæquatam. Hæc omnia Thomas locis jam memoratis: quibus efficitur, intelligibilia divina dari veriſſima ſupra naturam.

Eorumdem intelligibilium veluti duæ diſtinguuntur claſſes. Sunt alia, quæ neceſſarium nexum non habent cum natura: ſed ea tamen cum naturali rerum ordine Deo placuit pro ſuæ Sapientiæ conſilio, pro ſuæque voluntatis nutu colligare. Præſto exempla ſuppetunt in Unione hypoſtatica, in originalis peccati popagatione, in Redemptione mundi per Jeſum Chriſtum, hominum adoptione in filios Dei, hereditate æterna, quæ eſt viſio clara in patria. Sunt alia vero, quæ nexum habent cum natura, ſeu cum effectis, quæ naturalia appellamus: qui tamen nexus rationi naturali non apparet. V. g. inter conditas creaturas, treſque Sanctiſſimæ Trinitatis perſonas nexus eſt neceſſarius, qualis cauſam inter & effectum intercedit; cum tres divinæ perſonæ creationis opus, & aliud quodlibet ad extra ſimul peragant. Nexus attamen rationi naturali non apparet: quippe quæ ab effectis quidem virtutem ac omnipotentiam colligit ſupremi conditoris; tribus tamen virtutem hanc & omnipotentiam, unam eamdemque, abſque diviſione ac diverſitate, ineſſe divinis perſonis nec utique novit, neque noſſe valet.

Cur ergo ratio naturalis, quæ veritates hujuſmodi, ſe conſulta, perſpectas habere nequit, eaſdem negaverit aut in Deo dari, aut revelari a Deo poſſe, aut revelatas non eſſe, utpote commentitias? Ac primo *rerum ipſarum ſenſibilium plurimas nos proprietates ignoramus*, (verba ſunt Sancti Thomæ ibidem Capite III.) *eorumque proprietatem, quas ſenſu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non poſſumus*. Hanc mentis creatæ circa res ipſas naturales imbecillitatem ampliſſimo tractatu patefaciunt alii. Hunc *defectum in rebus cognoſcendis* Aquinas noſter paucis indicat: quem, inquit, *quotidie experimur*. An ergo vividiores, tutioreſque vires habeat ratio noſtra ad ea, quæ Dei ſunt perſcrutanda?

Imo *multo amplius illius excellentiſſimæ ſubſtantiæ, quæ omnia tranſcendit intelligibilia, inveſtigare humana ratio non ſufficit*. Cur ergo revelata myſteria, ad excellentiſſimam ſubſtantiam, quæ omnia tranſcendit, pertinentia, eo quod ea ſatis non capis, neque rationes eorum compertas habes, veluti commentitia rejeceris? Imo divinæ ſubſtantiæ ſupra naturam creatam omnem exceſſus id neceſſario expoſcit, ut vires in natura non ſuppetant, quæ ipſam cujuſmodi eſt in ſe adſequantur, aut ea quæ de ipſa cujuſmodi eſt in ſe enunciari poſſunt, attingere valeant. Mirum denique & abſurdum foret, ſi divina ſubſtantia ita creatæ mentis nativo lumini innoteſceret, ut nihil de ſe, ſuiſque profundis poſſet hominibus & Angelis patefacere Deus gratuito revelationis beneficio, quod ipſis non penitus compertum perſpectumque eſſet.

Habet ratio naturalis, inquis, argumenta contra fidei myſteria. Habet ſcilicet *rationes apparentes*, reponit Aquinas, *vel ſophiſticas, ad quas ſolvendas locus relinquitur:* quod ipſe Thomas egregie, & uberrime præſtitit in hoc adverſum Gentes Opere, in aliis paſſim. Hæc ſunt vero quæ ſcripſit ille in eo, quod verſamus, graviſſimo Religionis negotio. Hæc eadem, non plura, præſtant, dilatant, amplificant ſuis in Apologiis illuſtres doctique Viri, qui egregias revelationis divinæ, revelatæque Religionis vindicias egerunt.

IN-

INDEX
LIBRORUM, ET CAPITUM
Quæ in hoc volumine continentur.

DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI CONTRA GENTILES
LIBER PRIMUS.

Cap. 1. Quod ſit officium ſapientis.
Cap. 2. Quæ ſit in hoc opere auctoris intentio.
Cap. 3. Quod in his quæ de Deo confitemur, duplex eſt veritatis modus.
Cap. 4. Quod veritas divinorum ad quam naturalis ratio pertingit, convenienter hominibus credenda proponitur.
Cap. 5. Quod ea quæ ratione inveſtigari non poſſunt, convenienter fide tenenda hominibus proponuntur.
Cap. 6. Quod aſſentire his quæ ſunt fidei, non eſt levitatis, quamvis ſupra rationem ſint.
Cap. 7. Quod veritati fidei chriſtianæ non contrariatur veritas rationis.
Cap. 8. Qualiter ſe habeat humana ratio ad veritatem fidei primam.
Cap. 9. Ordo, & modus procedendi in hoc opere.
Cap. 10. De opinione dicentium, quod Deum eſſe, demonſtrari non poteſt, cum ſit per ſe notum.
Cap. 11. Reprobatio præmiſſæ opinionis, & ſolutio rationum præmiſſarum.
Cap. 12. De opinione dicentium, quod Deum eſſe, demonſtrari non poteſt, ſed ſola fide tenetur.
Cap. 13. Rationes ad probandum Deum eſſe.
Cap. 14. Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis.
Cap. 15. Quod Deus ſit æternus.
Cap. 16. Quod in Deo non eſt potentia paſſiva.
Cap. 17. Quod Deus non eſt materia.
Cap. 18. Quod in Deo nulla ſit compoſitio.
Cap. 19. Quod in Deo nihil eſt violentum, neque præter naturam.
Cap. 20. Quod Deus non eſt corpus.
Cap. 21. Quod Deus eſt ſua eſſentia.
Cap. 22. Quod in Deo idem eſt eſſe, & eſſentia.
Cap. 23. Quod in Deo non eſt accidens.
Cap. 24. Quod divinum eſſe non poteſt deſignari per additionem alicuius differentiæ ſubſtantialis.
Cap. 25. Quod Deus non ſit in aliquo genere.
Cap. 26. Quod Deus non eſt eſſe formale omnium.
Cap. 27. Quod Deus non ſit forma alicuius corporis.
Cap. 28. Quod Deus eſt univerſaliter perfectus.
Cap. 29. Quomodo in rebus ſimilitudo ad Deum inveniri poteſt.
Cap. 30. Quæ nomina in Deo poſſunt prædicari.
Cap. 31. Quod divina perfectio, & pluralitas nominorum divinorum divinæ ſimplicitati non repugnat.
Cap. 32. Quod nihil de Deo, & aliis rebus univoce prædicatur.
Cap. 33. Quod ea quæ de Deo, & aliis rebus prædicantur, non dicuntur pure æquivoce.
Cap. 34. Quod quæ dicuntur de Deo, & creaturis, dicuntur analogice.
Cap. 35. Quod plura nomina dicta de Deo non ſunt ſynonyma.
Cap. 36. Quod propoſitiones quas intellectus noſter de Deo format, non ſunt vanæ.
Cap. 37. Quod Deus eſt bonus.
Cap. 38. Quod Deus eſt bonitas.
Cap. 39. Quod in Deo non poteſt eſſe malum.
Cap. 40. Quod Deus eſt omnis boni bonum.
Cap. 41. Quod Deus ſit ſummum bonum.
Cap. 42. Quod Deus eſt unus.
Cap. 43. Quod Deus eſt infinitus.
Cap. 44. Quod Deus eſt intelligens.
Cap. 45. Quod intelligere Dei eſt ſua eſſentia.
Cap. 46. Quod Deus per nihil aliud intelligit quam per eſſentiam ſuam.
Cap. 47. Quod Deus perfecte intelligit ſe ipſum.
Cap. 48. Quod Deus primo, & per ſe ſolum ſe ipſum cognoſcit.
Cap. 49. Quod Deus cognoſcit alia a ſe.
Cap. 50. Quod Deus habet propriam cogni-

Digitized by Google

gnitionem de omnibus rebus.
Cap. 51. Rationes ad inquirendum qualiter multitudo intellectorum ſit in intellectu divino.
Cap. 52. Rationes, quod huiuſmodi multitudo intelligibilium non eſt niſi in intellectu divino.
Cap. 53. Quomodo multitudo intellectorum ſit in Deo.
Cap. 54. Quomodo divina eſſentia una exiſtens ſit propria ſimilitudo, & ratio omnium intelligibilium.
Cap. 55. Quod Deus omnia ſimul intelligit.
Cap. 56. Quod in Deo non eſt habitualis cognitio.
Cap. 57. Quod cognitio Dei non eſt diſcurſiva.
Cap. 58. Quod Deus non intelligit componendo, & dividendo.
Cap. 59. Quod a Deo non excluditur veritas enuntiabilium.
Cap. 60. Quod Deus eſt veritas.
Cap. 61. Quod Deus eſt puriſſima veritas.
Cap. 62. Quod divina veritas ſit prima, & ſumma veritas.
Cap. 63. Rationes volentium ſubtrahere a Deo cognitionem ſingularium.
Cap. 64. Ordo dicendorum circa divinam cognitionem.
Cap. 65. Quod Deus cognoſcit ſingularia.
Cap. 66. Quod Deus cognoſcit ea quæ non ſunt.
Cap. 67. Quod Deus cognoſcit ſingularia contingentia futura.
Cap. 68. Quod Deus cognoſcit motus voluntatis.
Cap. 69. Quod Deus cognoſcit infinita.
Cap. 70. Quod Deus cognoſcit vilia.
Cap. 71. Quod Deus cognoſcit mala.
Cap. 72. Quod Deus ſit volens.
Cap. 73. Quod voluntas Dei ſit eius eſſentia.
Cap. 74. Quod principale volitum Dei eſt divina eſſentia.
Cap. 75. Quod Deus volendo ſe, vult etiam alia.
Cap. 76. Quod Deus uno actu voluntatis ſe, & alia velit.
Cap. 77. Quod volitorum multitudo non repugnat ſimplicitati divinæ ſubſtantiæ.
Cap. 78. Quod voluntas divina ad ſingularia bonorum ſe extendit.
Cap. 79. Quod Deus vult etiam ea quæ nondum ſunt.
Cap. 80. Quod Deus de neceſſitate vult ſuum eſſe, & ſuam bonitatem.
Cap. 81. Quod Deus de neceſſitate vult alia a ſe.
Cap. 82. Rationes contra præmiſſa, & earum ſolutiones.
Cap. 83. Quod Deus vult aliquid aliud a ſe neceſſitate ſuppoſitionis.
Cap. 84. Quod voluntas Dei non eſt impoſſibilium ſecundum ſe.
Cap. 85. Quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus.
Cap. 86. Quod divinæ voluntatis poteſt ratio aſſignari.
Cap. 87. Quod divinæ voluntatis nihil poteſt eſſe cauſa.
Cap. 88. Quod in Deo eſt liberum arbitrium.
Cap. 89. Quod in Deo non ſunt paſſiones affectuum.
Cap. 90. Quod in Deo ſit delectatio, & gaudium.
Cap. 91. Quod in Deo ſit amor.
Cap. 92. Quod in Deo ponantur eſſe virtutes.
Cap. 93. Quod in Deo ſunt virtutes quæ ſunt circa actiones.
Cap. 94. Quod in Deo ſint virtutes contemplativæ.
Cap. 95. Quod Deus non poteſt velle malum.
Cap. 96. Quod Deus nihil odit.
Cap. 97. Quod Deus eſt vivens.
Cap. 98. Quod Deus eſt ſua vita.
Cap. 99. Quod vita Dei eſt ſempiterna.
Cap. 100. Quod Deus eſt beatus.
Cap. 101. Quod Deus ſit ſua beatitudo.
Cap. 102. Quod divina beatitudo perfectiſſima eſt, omnemque aliam beatitudinem excedit.

LIBER SECUNDUS.

Cap. 1. Continuatio ſequentium ad præcedentia.
Cap. 2. Quod conſideratio creaturarum utilis eſt ad fidei inſtructionem.
Cap. 3. Quod cognitio creaturarum valet ad deſtructionem errorum, qui ſunt contra Deum.
Cap. 4. Quod aliter conſiderat de creaturis Philoſophus, & aliter Theologus.
Cap. 5. Ordo dicendorum.
Cap. 6. Quod Deo competit eſſe aliis principium eſſendi.
Cap. 7. Quod potentia activa ſit in Deo.
Cap. 8. Quod Dei potentia ſit eius ſubſtantia.
Cap. 9. Quod Dei potentia ſit eius actio.
Cap. 10. Qualiter potentia in Deo dicatur.
Cap. 11. Quod de Deo dicatur aliquid relative ad creaturas.
Cap. 12. Quod relationes dictæ de Deo ad creaturas, non ſunt realiter in Deo.
Cap. 13. Quod relationes quibus Deus ad res alias refertur, non ſunt res extra Deum exiſtentes.
Cap. 14. Quod multas relationes dici de Deo, non derogat ſimplicitati divinæ.

Cap. 15. Quod omnia quæ ſunt, a Deo ſunt.
Cap. 16. Quod Deus ex nihilo produxit res in eſſe.
Cap. 17. Quod creatio non eſt motus, neque mutatio.
Cap. 18. Quod creatio non poteſt impugnari per rationes ſumptas ex natura motus, vel mutationis.
Cap. 19. Quod creatio eſt abſque ſucceſſione.
Cap. 20. Quod nullum corpus poteſt creare.
Cap. 21. Quod ſolius Dei eſt creare.
Cap. 22. Quod Deus ſit omnipotens.
Cap. 23. Quod Deus non agit per neceſſitatem naturæ.
Cap. 24. Quod Deus per ſuam ſapientiam agit.
Cap. 25. Qualiter Deus omnipotens dicatur quædam non poſſe.
Cap. 26. Quod divinus intellectus non coarctatur ad determinatos effectus.
Cap. 27. Quod divina voluntas ad determinatos effectus non arctatur.
Cap. 28. Qualiter in rerum productione debitum iuſtitiæ invenitur.
Cap. 29. Qualiter in productione alicuius creaturæ poteſt debitum iuſtitiæ inveniri in comparatione poſterioris ad priorem.
Cap. 30. Qualiter in rebus creatis eſſe poteſt neceſſitas abſoluta.
Cap. 31. Quod non eſt neceſſarium creaturas eſſe ab æterno.
Cap. 32. Rationes probare volentium æternitatem mundi ex parte Dei acceptæ.
Cap. 33. Rationes ex parte creaturarum ſumptæ.
Cap. 34. Rationes ſumptæ ex parte factionis.
Cap. 35. Solutio rationum ſumptarum ex parte Dei.
Cap. 36. Solutio rationum ſumptarum ex parte rerum factarum.
Cap. 37. Solutiones rationum ſumptarum ex parte factionis rerum.
Cap. 38. Rationes quibus conantur aliqui oſtendere mundum non eſſe æternum, & ſolutiones earum.
Cap. 39. Quod diſtinctio rerum non eſt caſu.
Cap. 40. Quod materia non eſt prima cauſa diſtinctionis rerum.
Cap. 41. Quod diſtinctio rerum non eſt propter contrarietatem primorum agentium.
Cap. 42. Quod cauſa diſtinctionis rerum non eſt ſecundorum agentium ordo.
Cap. 43. Quod diſtinctio rerum non eſt per aliquem Angelum inducentem in materiam diverſas formas.
Cap. 44. Quod diſtinctio rerum non proceſſit ex meritorum, vel demeritorum diverſitate.
Cap. 45. Quæ ſit prima cauſa diſtinctionis rerum ſecundum veritatem.
Cap. 46. Quod oportuit ad perfectionem univerſi eſſe aliquas naturas intellectuales.
Cap. 47. Quod ſubſtantiæ intellectuales ſunt volentes.
Cap. 48. Quod ſubſtantiæ intellectuales ſunt liberi arbitrii.
Cap. 49. Quod ſubſtantia intellectualis non ſit corpus.
Cap. 50. Quod ſubſtantiæ intellectuales ſunt immateriales.
Cap. 51. Quod ſubſtantiæ intellectuales non ſunt formæ materiales, ſed ſubſiſtentes.
Cap. 52. Quod in ſubſtantiis intellectualibus creatis differt eſſe, & quod eſt.
Cap. 53. Quod in ſubſtantiis intellectualibus creatis eſt actus, & potentia.
Cap. 54. Quod non eſt idem compoſitio ex materia & forma, & ex ſubſtantia & eſſe.
Cap. 55. Quod ſubſtantiæ intellectuales ſunt corruptibiles.
Cap. 56. Utrum ſubſtantia intellectualis poſſit corpori uniri, & per quem modum.
Cap. 57. Poſitio Platonis de unione animæ intellectualis ad corpus.
Cap. 58. Quod nutritiva, & ſenſitiva, & intellectiva non ſunt in homine tres animæ.
Cap. 59. Quod intellectus poſſibilis hominis non eſt ſubſtantia ſeparata.
Cap. 60. Quod homo non ſortitur ſpeciem per intellectum paſſivum, ſed per intellectum poſſibilem.
Cap. 61. Quod prædicta poſitio eſt contra ſententiam Ariſtotelis.
Cap. 62. Contra opinionem Alexandri de intellectu poſſibili.
Cap. 63. Quod anima non ſit complexio, ut poſuit Galenus.
Cap. 64. Quod anima non ſit harmonia.
Cap. 65. Quod anima non ſit corpus.
Cap. 66. Contra ponentes intellectum, & ſenſum eſſe idem.
Cap. 67. Contra ponentes intellectum poſſibilem eſſe imaginationem.
Cap. 68. Qualiter ſubſtantia intellectualis poſſit eſſe forma corporis.
Cap. 69. Solutio rationum quibus ſupra probatur, quod ſubſtantia intellectualis non poteſt uniri corpori ut forma.
Cap. 70. Quod ſecundum dicta Ariſtotelis oportet ponere intellectum uniri corpori ut formam.
Cap. 71. quod anima immediate unitur corpori.
Cap. 72. Quod anima ſit tota in toto, & tota in qualibet parte.
Cap. 73. Quod intellectus poſſibilis non eſt unus in omnibus hominibus.
Cap. 74. De opinione Avicennæ, qui poſuit formas intelligibiles non conſervari

ri in intellectu poſſibili.
Cap. 75. Solutio rationum quibus videtur probari unitas intellectus poſſibilis.
Cap. 76. Quod intellectus agens non ſit ſubſtantia ſeparata, ſed aliquid animæ.
Cap. 77. Quod non eſt impoſſibile intellectum poſſibilem, & agentem in una ſubſtantia animæ convenire.
Cap. 78. Quod non fuit ſententia Ariſtotelis de intellectu agente, quod ſit ſubſtantia ſeparata, ſed magis quod ſit aliquid animæ.
Cap. 79. Quod anima humana corrupto corpore non corrumpitur.
Cap. 80. Rationes probantes animam humanam corrumpi, corrupto corpore.
Cap. 81. Solutio præcedentium rationum.
Cap. 82. Quod animæ brutorum animalium non ſunt immortales.
Cap. 83. Quod anima humana non incipiat cum corpore, ſed fuerit ab æterno.
Cap. 84. Solutio rationum contra ſuperiorem concluſionem.
Cap. 85. Quod anima non ſit de ſubſtantia Dei.
Cap. 86. Quod anima humana non traducatur cum ſemine.
Cap. 87. Quod anima humana producatur in eſſe a Deo per creationem.
Cap. 88. Rationes contra determinatam veritatem:
Cap. 89. Reſponſiones ad prædicta.
Cap. 90. Quod nulli alii corpori niſi humano unitur ſubſtantia intellectualis ut forma.
Cap. 91. Quod ſunt aliquæ ſubſtantiæ intellectuales corporibus non unitæ.
Cap. 92. De multitudine ſubſtantiarum ſeparatarum.
Cap. 93. Quod ſubſtantiæ ſeparatæ non ſunt multæ unius ſpeciei.
Cap. 94. Quod ſubſtantia ſeparata, & anima non ſunt unius ſpeciei.
Cap. 95. Quomodo accipiatur genus, & ſpecies in ſubſtantiis ſeparatis.
Cap. 96. Quod ſubſtantiæ ſeparatæ non accipiunt cognitionem ex ſenſibilibus.
Cap. 97. Quod intellectus ſubſtantiæ ſeparatæ ſemper intelligit actu.
Cap. 98. Quomodo una ſubſtantia ſeparata intelligit aliam.
Cap. 99. Quod ſubſtantiæ ſeparatæ cognoſcunt materialia.
Cap. 100. Quod ſubſtantiæ ſeparatæ cognoſcunt ſingularia.
Cap. 101. Utrum ſubſtantiæ ſeparatæ naturali cognitione cognoſcant omnia ſimul.

LIBER TERTIUS.

Cap. 1. PRoœmium.
Cap. 2. Quod omne agens agit propter finem.
Cap. 3. Quod omne agens agit propter bonum.
Cap. 4. Quod malum eſt præter intentionem in rebus.
Cap. 5. Rationes contra determinatam veritatem.
Cap. 6. Solutio rationum præmiſſarum.
Cap. 7. Quod malum non eſt aliqua natura.
Cap. 8. Rationes contra præmiſſam concluſionem.
Cap. 9. Reſponſio ad prædictas obiectiones.
Cap. 10. Quod cauſa mali eſt bonum.
Cap. 11. Quod malum fundatur in aliquo bono.
Cap. 12. Quod malum non totaliter conſumit bonum.
Cap. 13. Quod malum habet aliquo modo cauſam.
Cap. 14. Quod malum eſt cauſa per accidens.
Cap. 15. Quod non eſt ſummum malum, quod ſit omnium malorum principium.
Cap. 16. Quod finis cuiuslibet rei eſt bonum.
Cap. 17. Quod omnia ordinantur in unum finem, qui eſt Deus.
Cap. 18. Quomodo Deus ſit finis omnium.
Cap. 19. Quod omnia intendunt aſſimilari Deo.
Cap. 20. Quomodo res imitentur divinam bonitatem.
Cap. 21. Quod res intendunt aſſimilari Deo in hoc quod ſunt cauſa.
Cap. 22. Quomodo diverſimode res ordinantur ad ſuos fines.
Cap. 23. Quod cælum movetur ex aliqua intellectuali ſubſtantia.
Cap. 24. Quod omnia appetunt bonum, etiam quæ cognitione carent.
Cap. 25. Quod intelligere Deum, eſt finis omnis intellectualis ſubſtantiæ.
Cap. 26. Quod felicitas in actu voluntatis non conſiſtit.
Cap. 27. Quod felicitas humana non conſiſtit in delectationibus corporalibus.
Cap. 28. Quod felicitas hominis non conſiſtit in honoribus.
Cap. 29. Quod felicitas hominis non conſiſtit in gloria mundana.
Cap. 30. Quod felicitas hominis non conſiſtit in divitiis.
Cap. 31. Quod felicitas humana non conſiſtit in potentia mundana.
Cap. 32. Quod felicitas non conſiſtit in bonis corporis.
Cap. 33. Quod felicitas humana non conſiſtit in parte ſenſitiva.
Cap. 34. Quod ultima hominis felicitas non conſiſtit in actibus virtutum moralium.
Cap. 35. Quod ultima felicitas non ſit in actu

Digitized by Google

actu prudentiæ.
Cap. 36. Quod felicitas non conſiſtit in operatione artis.
Cap. 37. Quod ultima felicitas hominis non conſiſtit in contemplatione Dei.
Cap. 38. Quod humana felicitas non conſiſtit in cognitione Dei, quæ communiter habetur a pluribus.
Cap. 39. Quod felicitas humana non conſiſtit in cognitione Dei, quæ habetur per demonſtrationem.
Cap 40. Quod felicitas humana non conſiſtit in cognitione Dei, quæ eſt per fidem.
Cap. 41. Quod homo non poteſt in hac vita cognoſcere ſubſtantias ſeparatas per ſtudium, & inquiſitionem ſcientiarum ſpeculativarum, ut voluit Avempace.
Cap. 42. Quod non poſſumus in hac vita intelligere ſubſtantias ſeparatas, ſicut poſuit Alexander.
Cap. 43. Quod non poſſumus intelligere in hac vita ſubſtantias ſeparatas, ſicut poſuit Averroes
Cap. 44. Quod ultima felicitas hominis non conſiſtit in cognitione ſubſtantiarum ſeparatarum, qualem prædictæ opiniones fingunt.
Cap. 45. Quod non poſſumus aliquo modo in hac vita intelligere ſubſtantias ſeparatas.
Cap. 46 Quod anima in hac vita non intelligit ſe ipſam per ſe ipſam.
Cap. 47. Quod non poſſumus in hac vita videre Deum per eſſentiam.
Cap. 48. Quod ultima felicitas hominis non ſit in hac vita.
Cap. 49. Quod ſubſtantiæ ſeparatæ non vident Deum per eſſentiam, ex hoc quod cognoſcunt eum per ſuas eſſentias.
Cap. 50. Quod in naturali cognitione quam habent ſubſtantiæ ſeparatæ de Deo, non quieſcit eorum naturale deſiderium.
Cap. 51. Quomodo Deus per eſſentiam videatur.
Cap. 52. Quod nulla creata ſubſtantia poteſt ſua naturali virtute pervenire ad videndum Deum per eſſentiam.
Cap. 53. Quod intellectus creatus indiget aliqua influentia divini luminis ad hoc quod Deum per eſſentiam videat.
Cap. 54. Rationes contra prædictam determinationem, & earum ſolutiones.
Cap. 55. Quod intellectus creatus non comprehendit divinam ſubſtantiam.
Cap. 56. Quod nullus intellectus creatus videndo Deum, videt omnia, quæ in ipſo videri poſſunt.
Cap. 57. Quod omnis intellectus cuiuſcumque gradus particeps eſſe poteſt divinæ viſionis.
Cap. 58. Quod unus alio perfectius Deum videre poteſt.
Cap. 59. Quod videntes divinam ſubſtantiam, omnia videant aliquo modo.
Cap. 60. Quod videntes Deum, omnia ſimul vident in ipſo.
Cap. 61. Quod per viſionem Dei aliquis fit particeps vitæ æternæ.
Cap. 62. Quod videntes Deum, in perpetuum eum videbunt.
Cap. 63. Qualiter in illa ultima felicitate omne deſiderium hominis completur.
Cap. 64. Quod Deus ſua providentia gubernat univerſa.
Cap. 65. Quod Deus conſervet res in eſſe.
Cap. 66. Quod nihil dat eſſe, niſi inquantum agit in virtute divina.
Cap. 67. Quod Deus eſt cauſa operandi omnibus operantibus.
Cap. 68. Quod Deus eſt ubique, & in omnibus rebus.
Cap. 69. De opinione eorum qui rebus naturalibus proprias ſubtrahunt actiones.
Cap. 70. Quomodo idem effectus ſit a Deo, & naturali agente.
Cap. 71. Quod divina providentia non excludit totaliter malum a rebus.
Cap. 72. Quod divina providentia non excludit contingentiam a rebus.
Cap. 73. Quod divina providentia non excludit arbitrii libertatem.
Cap. 74. Quod divina providentia non excludit caſum, & fortunam.
Cap. 75. Quod providentia divina ſit ſingularium contingentium.
Cap. 76. Quod providentia Dei ſit ſingularium immediate.
Cap. 77. Quod executio divinæ providentiæ ſit mediantibus cauſis ſecundis.
Cap. 78. Quod mediantibus creaturis intellectualibus aliæ creaturæ reguntur a Deo.
Cap. 79. Quod ſubſtantiæ intellectuales inferiores reguntur per ſuperiores.
Cap. 80. De ordinatione Angelorum ad invicem.
Cap. 81. De ordinatione hominum ad invicem, & ad alia.
Cap. 82. Quod corpora inferiora reguntur a Deo per ſuperiora.
Cap. 83. Epilogus prædictorum.
Cap. 84. Quod corpora cæleſtia non imprimant in intellectus noſtros.
Cap. 85. Quod corpora cæleſtia non ſunt cauſæ voluntatum, & electionum noſtrarum.
Cap. 86. Quod corporales effectus in iſtis inferioribus non ſequuntur ex neceſſitate a corporibus cæleſtibus.
Cap. 87. Quod motus cæleſtis corporis non

Digitized by Google

non ſunt cauſa electionum noſtrarum ex virtute animæ moventis.

Cap. 88. Quod ſubſtantiæ ſeparatæ creatæ non poſſunt eſſe cauſa directe electionum, & voluntatum noſtrarum.

Cap. 89. Quod motus voluntatis cauſatur a Deo, & non ſolum a voluntate.

Cap. 90. Quod electiones, & voluntates humanæ ſubduntur divinæ providentiæ.

Cap. 91. Quomodo res humanæ ad ſuperiores cauſas reducantur.

Cap. 92. Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus, & quomodo adiuvatur homo ex ſuperioribus cauſis.

Cap. 93. De fato an ſit, & quid.

Cap. 94. De certitudine divinæ providentiæ.

Cap. 95. Quod immobilitas divinæ providentiæ utilitatem orationis non excludit.

Cap. 96. Quod petitiones orantium non ſemper admittuntur a Deo.

Cap. 97. Quomodo diſpoſitio divinæ providentiæ habeat rationem.

Cap. 98. Quomodo Deus poſſit, aut non poſſit facere præter ordinem ſuæ providentiæ.

Cap. 99. Quod Deus poteſt operari præter ordinem rebus inditum producendo effectus abſque cauſis propriis.

Cap. 100. Quod ea quæ Deus facit præter naturæ ordinem, non fuit contra naturam.

Cap. 101. De miraculis.

Cap. 102. Quod ſolus Deus poteſt miracula facere.

Cap. 103. Quod ſubſtantiæ ſpirituales aliqua miracula operantur, quæ tamen non ſunt vere miracula.

Cap. 104. Quod opera magorum non ſunt ſolum ex impreſſione cæleſtium corporum.

Cap. 105. Unde magorum operationes efficaciam habeant.

Cap. 106. Quod ſubſtantia intellectualis, quæ præſtat efficaciam magicis operibus, non eſt bona.

Cap. 107. Quod ſubſtantia intellectualis, cuius auxilio magicæ artes utuntur, non eſt mala ſecundum ſuam naturam.

Cap. 108. Rationes, quod in dæmonibus non poſſit eſſe peccatum.

Cap. 109. Quod in dæmonibus non poſſit eſſe peccatum, & qualiter.

Cap. 110. Solutio rationum præmiſſarum.

Cap. 111. Quod ſpeciali quadam ratione creaturæ rationales divinæ providentiæ ſubduntur.

Cap. 112. Quod creaturæ rationales gubernantur propter ſe ipſas: aliæ vero in ordine ad eas.

Cap. 113. Quod rationalis creatura dirigitur a Deo ad ſuos actus non ſolum ſecundum ordinem ad ſpeciem, ſed etiam ſecundum quod congruit individuo.

Cap. 114. Quod divinitus hominibus leges dantur.

Cap. 115. Quod lex divina principaliter ordinat hominem in Deum.

Cap. 116. Quod finis legis divinæ eſt dilectio Dei.

Cap. 117. Quod lege divina ordinamur ad dilectionem proximi.

Cap. 118. Quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

Cap. 119. Quod per quædam ſenſibilia mens noſtra dirigitur in Deum.

Cap. 120. Quod latriæ cultus ſoli Deo eſt exhibendus.

Cap. 121. Quod divina lex ordinat hominem ſecundum rationem circa corporalia, & ſenſibilia.

Cap. 122. Qua ratione fornicatio ſimplex ſecundum legem divinam ſit peccatum, & quod matrimonium ſit naturale.

Cap. 123. Quod matrimonium debeat eſſe indiviſibile.

Cap. 124. Quod matrimonium debeat eſſe unius ad unam.

Cap. 125. Quod matrimonium non debeat fieri inter propinquos.

Cap. 126. Quod non omnis carnalis commixtio eſt peccatum.

Cap. 127. Quod nullus cibi uſus eſt peccatum ſecundum ſe.

Cap. 128. Quomodo ſecundum legem Dei homo ordinatur ad proximum.

Cap. 129. Quod in actibus humanis ſunt aliqua recta ſecundum naturam, & non ſolum quaſi lege poſita.

Cap. 130 De conſiliis quæ dantur in lege divina.

Cap. 131. Rationes impugnantium voluntariam paupertatem.

Cap. 132. Rationes impugnantium particulares modos vivendi in paupertate.

Cap. 133. Quomodo paupertas ſit bona.

Cap. 134. Solutio rationum ſupra inductarum contra paupertatem.

Cap. 135. Solutiones obiectionum contra particulares modos vivendi in paupertate.

Cap. 136. De errore eorum qui perpetuam continentiam impugnant.

Cap. 137. Contra eos qui matrimonium virginitati æquabant.

Cap. 138. De errore eorum qui vota impugnant.

Cap. 139. Quod merita, & peccata non ſunt paria.

Cap. 140. Quod actus hominis puniuntur, vel præmiantur a Deo.

Cap. 141. De differentia, & ordine pœnarum.

Cap.

Cap. 142. Quod non omnia præmia, & pœnæ ſunt æquales.
Cap. 143. De pœna quæ debetur peccato mortali, & veniali per reſpectum ad ultimum finem.
Cap. 144. Quod per peccatum mortale ultimo fine aliquis in æternum privatur.
Cap. 145. Quod peccata puniuntur etiam per experientiam alicuius nocivi.
Cap. 146. Quod iudicibus licet pœnas inferre.
Cap. 147. Quod homo indiget divino auxilio ad beatitudinem conſequendam.
Cap. 148. Quod per auxilium divinæ gratiæ homo non cogitur ad virtutem.
Cap. 149. Quod prædictum divinum auxilium homo promereri non poteſt.
Cap. 150. Quod prædictum divinum auxilium gratia nominatur, & quid ſit gratia gratum faciens.
Cap. 151. Quod gratia gratum faciens cauſat in nobis dilectionem Dei.
Cap. 152. Quod divina gratia cauſat in nobis fidem.
Cap. 153. Quod divina gratia cauſat in nobis ſpem futuræ beatitudinis.
Cap. 154. De donis gratiæ gratis datæ. In quo & de divinationibus dæmonum.
Cap. 155. Quod homo indiget auxilio gratiæ ad perſeverandum in bono.
Cap. 156. Quod ille qui decidit a gratia per peccatum, poteſt iterum per gratiam reparari.
Cap. 157. Quod homo a peccato liberari non poteſt niſi per gratiam.
Cap. 158. Qualiter homo a peccato liberatur.
Cap. 159. Quod rationabiliter homini imputatur, ſi ad Deum non convertatur, quamvis hoc ſine gratia non poſſit.
Cap. 160. Quod homo in peccato exiſtens, ſine gratia peccatum vitare non poteſt.
Cap. 161. Quod Deus aliquos a peccato liberat, & aliquos in peccato relinquit.
Cap. 162. Quod Deus nemini eſt cauſa peccandi.
Cap. 163. De prædeſtinatione, reprobatione, & electione divina.

LIBER QUARTUS.

Cap. 1. PRoœmium.
Cap. 2. Quod ſit generatio, paternitas, & filiatio in divinis.
Cap. 3. Quod filius Dei ſit Deus.
Cap. 4. Quid opinatus ſit Photinus de filio Dei, & eius improbatio.
Cap. 5. Opinio Sabellii de filio Dei, & eius improbatio.
Cap. 6. De opinione Arii circa filium Dei.
Cap. 7. Improbatio poſitionis Arii.
Cap. 8. Solutio ad auctoritates quas Arius pro ſe inducebat.
Cap. 9. Solutio ad auctoritates Photini, & Sabellii.
Cap. 10. Rationes contra generationem, & proceſſionem divinam.
Cap. 11. Quomodo accipienda ſit generatio in divinis, & quæ de filio Dei in Scripturis dicuntur.
Cap. 12. Quomodo filius Dei dicatur Dei ſapientia.
Cap. 13. Quod non eſt niſi unus filius in divinis.
Cap. 14. Solutio ad rationes ſupra inductas contra generationem divinam.
Cap. 15. De ſpiritu ſancto, quod ſit in divinis.
Cap. 16. Ratinnes ex quibus aliqui Spiritum ſanctum æſtimaverunt eſſe creaturam.
Cap. 17. Quod Spiritu ſanctus ſit verus Deus.
Cap. 18. Quod Spiritus ſanctus ſit ſubſiſtens perſona.
Cap. 19. Quomodo intelligenda ſint quæ de Spiritu ſancto dicuntur.
Cap. 20. De effectibus attributis Spiritui ſancto in Scripturis reſpectu totius creaturæ.
Cap. 21. De effectibus attributis Spiritui ſancto in ſacra Scriptura reſpectu rationalis creaturæ quantum ad ea quæ Deus nobis largitur.
Cap. 22. De effectibus attributis Spiritui ſancto ſecundum quod movet creaturam in Deum.
Cap. 23. Solutio rationum ſupra inductarum contra divinitatem Spiritus ſancti.
Cap. 24. Quod Spiritus ſanctus procedat a filio.
Cap. 25. Rationes oſtendere volentium quod Spiritus ſanctus non procedat a filio, & ſolutio ipſarum.
Cap. 26. Quod non ſunt niſi tres perſonæ in divinis, ſcilicet Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus.
Cap. 27. De incarnatione Verbi ſecundum traditionem ſacræ Scripturæ.
Cap. 28. De errore Photini circa incarnationem.
Cap. 29. De errore Manichæorum circa incarnationem.
Cap. 30. De errore Valentini circa incarnationem.
Cap. 31. de errore Apollinaris circa corpus Chriſti.
Cap. 32. De errore Arii, & Apollinaris circa animam Chriſti.
Cap. 33. De errore Apollinaris dicentis animam rationalem non fuiſſe in Chriſto, & Origenis dicentis animam Chriſti ante mundum fuiſſe creatam.
Cap. 34. De errore Theodori Mopſueſteni circa unionem verbi ad hominem.

Digitized by Google

Cap. 35. Contra errorem Eutychetis.
Cap. 36. De errore Macharii Antiocheni, ponentis unam tantum voluntatem in Chriſto.
Cap. 37. Contra eos qui dixerunt ex anima & corpore non eſſe aliquid unum conſtitutum in Chriſto.
Cap. 38. Contra eos qui ponunt duo ſuppoſita vel duas hypoſtaſes in una perſona Chriſti.
Cap. 39. Quid fides catholica ſentiat de incarnatione.
Cap. 40. Obiectiones contra fidem incarnationis.
Cap. 41. Quomodo oporteat intelligere incarnationem filii Dei.
Cap. 42. Quod aſſumptio humanæ naturæ maxime competebat Verbo Dei.
Cap. 43. Quod humana natura aſſumpta a Verbo, non præextitit aſſumptioni, ſed in ipſa conceptione fuit aſſumpta.
Cap. 44. Quod natura humana aſſumpta a verbo, in ipſa conceptione fuit perfecta quantum ad animam, & corpus.
Cap. 45. Quod Chriſtus decuit naſci ex Virgine.
Cap. 46. Quod Chriſtus natus eſt de Spiritu ſancto.
Cap. 47. Quod Chriſtus non ſit filius Spiritus ſancti ſecundum carnem.
Cap. 48. Quod non eſt dicendum: Chriſtus eſt creatura.
Cap. 49. Solutio rationum contra incarnationem ſuperius poſitarum.
Cap. 50. Quod peccatum originale traducatur a primo parente in poſteros.
Cap. 51. Obiectiones contra peccatum originale.
Cap. 52. Solutio obiectionum poſitarum.
Cap. 53. Rationes quibus videtur probari, quod non fuit conveniens Deum incarnari.
Cap. 54. Quod conveniens fuit Deum incarnari.
Cap. 55. Solutio rationum ſupra poſitarum contra convenientiam incarnationis.
Cap. 56. De neceſſitate ſacramentorum.
Cap. 57. De diſtinctione ſacramentorum veteris, & novæ legis.
Cap. 58. Do numero ſacramentorum novæ legis.
Cap. 59. De baptiſmo.
Cap. 60. De confirmatione.
Cap. 61. De Euchariſtia.
Cap. 62. De errore infidelium circa ſacramentum Euchariſtiæ.
Cap. 63. Solutio præmiſſarum difficultatum, & primo quo ad converſionem panis in corpus Chriſti.
Cap. 64. Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte loci.
Cap. 65. Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte accidentium.
Cap. 66. Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte actionis, & paſſionis.
Cap. 67. Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte fractionis.
Cap. 68. Solutio auctoritatis ſupra inductæ.
Cap. 69. Ex quali pane, & vino debet confici hoc ſacramentum.
Cap. 70. De ſacramento pœnitentiæ, & primo quod homines poſt gratiam ſacramentalem acceptam peccare poſſunt.
Cap. 71. Quod homo peccans poſt ſacramentorum gratiam, poteſt converti per gratiam.
Cap. 72. De neceſſitate pœnitentiæ, & partium eius.
Cap. 73. De ſacramento extremæ unctionis.
Cap. 74. De ſacramento ordinis.
Cap. 75. De diſtinctione ordinum.
Cap. 76. De Epiſcopali poteſtate, & quod in ea unus ſit ſummus.
Cap. 77. Quod per malos miniſtros ſacramenta diſpenſari poſſunt.
Cap. 78. De ſacramento matrimonii.
Cap. 79. Quod per Chriſtum corporum reſurrectio ſit futura.
Cap. 80. Obiectiones contra reſurrectionem.
Cap. 81. Solutio præmiſſarum obiectionum.
Cap. 82. Quod homines reſurgent immortales.
Cap. 83. Quod in reſurrectione non erit uſus ciborum, neque venereorum.
Cap. 84. Quod corpora reſurgentium erunt eiuſdem naturæ ſicut prius.
Cap. 85. Quod corpora reſurgentium erunt alterius diſpoſitionis, quam ante.
Cap. 86. De qualitate corporum glorificatorum.
Cap. 87. De loco corporum glorificatorum.
Cap. 88. De ſexu, & ætate reſurgentium.
Cap. 89. De qualitate corporum reſurgentium in damnatis.
Cap. 90. Quomodo ſubſtantiæ incorporeæ patiantur ab igne.
Cap. 91. Quod animæ ſtatim poſt ſeparationem a corpore pœnam, vel præmium conſequuntur.
Cap. 92. Quod animæ ſanctorum poſt mortem habent voluntatem immutabilem in bono.
Cap. 93. Quod animæ malorum poſt mortem habent voluntatem immutabilem in malo.
Cap. 94. De immutabilitate voluntatis in animabus in purgatorio detentis.
Cap. 95. De cauſa immutabilitatis communiter in omnibus animabus poſt ſeparationem a corpore.
Cap. 96. De finali iudicio.
Cap. 97. De ſtatu mundi poſt iudicium.

DIVI

DIVI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI CONTRA GENTILES LIBRI QUATUOR.

LIBER PRIMUS.

PROOEMIUM.

CAPUT I.

Quod ſit officium Sapientis.

Veritatem meditabitur guttur meum, & labia mea deteſtabuntur impium. *Proverb.* VIII. 7.

Multitudinis uſus, quem in rebus nominandis ſequendum Philoſophus cenſet (II. Topic. cap. 1.) communiter obtinuit ut ſapientes dicantur qui res directe ordinant, & eas bene gubernant. Unde inter alia quæ homines de ſapiente concipiunt, a Philoſopho ponitur (in proœm. Metaph. cap. II.) quod ſapientis eſt ordinare. Omnium autem gubernandorum, & ordinandorum ad finem gubernationis, & ordinis, regulam ex fine ſumi neceſſe eſt: tunc enim unaquæque res optime diſponitur cum ad ſuum finem convenienter ordinatur. Finis enim uniuſcuiuſque eſt bonum. Unde videmus in artibus unam alterius eſſe gubernativam, & quaſi principem, ad quam pertinet eius finis; ſicut medicinalis ars pigmentariæ principatur, & eam ordinat, propter hoc quod ſanitas, circa quam medicinalis verſatur, finis eſt omnium pigmentorum, quæ arte pigmentaria conficiuntur: & ſimile apparet in arte gubernatoria reſpectu navifactivæ; & in militari reſpectu equeſtris, & omnis bellici apparatus. Quæ quidem artes aliis principantes, architectonicæ nominantur, quaſi principales artes: unde & earum artifices, qui architectores vocantur, nomen ſibi vendicant ſapientum. Quia vero prædicti artifices ſingularium quarumdam rerum fines pertractantes, ad finem univerſalem omnium non pertingunt, dicuntur quidem ſapientes huius, vel illius rei, ſecundum quem modum dicitur I ad Cor. III. 10. *Ut ſapiens (a) architector fundamentum poſui*: nomen autem ſimpliciter ſapientis illi ſoli reſervatur cuius conſideratio circa finem univerſi verſatur, qui etiam eſt univerſitatis principium. Unde ſecundum Philoſophum (ubi ſup.) ſapientis eſt cauſas altiſſimas conſiderare. Finis autem ultimus uniuſcuiuſque rei eſt qui intenditur a primo auctore, vel motore ipſius. Primus autem auctor, & motor univerſi, eſt intellectus, ut infra (II. Lib cap. XXIII. & XXIV.) oſtendetur. Oportet ergo ultimum finem univerſi eſſe bonum intellectus: hic autem eſt veritas. Oportet igitur veritatem eſſe ultimum finem totius univerſi; & circa eius finem, & conſiderat omnem principaliter ſapientiam inſiſtere. Et ideo ad veritatis manifeſtationem, divina Sapientia carne induta ſe veniſſe in mundum teſtatur, dicens: Joan. XVIII. 37. *Ego in hoc natus ſum, & ad hoc veni in mundum, ut teſtimonium perhibeam veritati.* Sed & primam Philoſophiam Philoſophus (II. Metaph. text. III.) determinat eſſe ſcientiam veritatis, non cuiuslibet, ſed eius veritatis quæ eſt origo omnis veritatis, ſcilicet quæ pertinet ad primum principium eſſendi omnibus: unde & ſua veritas eſt omnis veritatis principium. (II. Metaph. text. comm. IV.) Sic enim eſt diſpoſi-

(a) Vulgata *architectus*.

tio rerum in veritate ſicut in eſſe. Eiuſdem autem eſt unum contrariorum proſequi, & aliud refutare; ſicut medicina ſanitatem operatur, ægritudinem vero excludit. Unde ſicut ſapientis eſt veritatem præcipue de primo principio meditari, & de aliis diſſerere, ita eius, eſt falſitatem contrariam impugnare. Convenienter ergo ex ore ſapientiæ duplex ſapientis officium in verbis propoſitis demonſtratur, ſcilicet veritatem divinam, quæ antonomaſice eſt veritas, (a) meditatam eloqui, quod tangit quum dicit: *Veritatem meditabitur guttur meum*: & errorem contra veritatem impugnare, quod tangit cum dicit: *Et labia mea deteſtabuntur impium*: per quod falſitas contra divinam veritatem deſignatur, quæ religioni contraria eſt, quæ pietas nominatur: unde etiam falſitas contraria ei, impietatis ſibi nomen aſſumit.

CAPUT II.

Quæ ſit Auctoris intentio.

INter omnia vero ſtudia hominum, ſapientiæ ſtudium eſt perfectius, ſublimius, & utilius, & iucundius:

Probatur primo. Perfectius quidem, quia inquantum homo ſapientiæ ſtudio dat ſe, intantum veræ beatitudinis iam aliquam partem habet: unde Sapiens dicit: *Beatus vir qui in ſapientia morabitur*: Eccli. XIV. 22.

2 Sublimius autem eſt, quia per ipſum homo ad divinam ſimilitudinem præcipue accedit, quæ omnia in ſapientia fecit: unde quia ſimilitudo cauſa eſt dilectionis, ſapientiæ ſtudium præcipue Deo per amicitiam coniungit: propter quod Sap. VII. 14. dicitur, quod ſapientia *eſt infinitus theſaurus hominibus: quo qui uſi ſunt, facti ſunt participes amicitiæ Dei*.

3. Utilius autem eſt, quia per ipſam ſapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur. *Concupiſcentia autem ſapientiæ deducet ad regnum perpetuum*: Sap. VI. 21.

4. Iucundius autem eſt, quia *non habet amaritudinem converſatio illius, nec tædium convictus illius, ſed lætitiam, & gaudium*: Sap. VIII. 16.

Aſſumpta igitur ex divina pietate fiducia, ſapientis officium proſequendi, quamvis proprias vires excedat, propoſitum noſtræ intentionis eſt veritatem, quam fides catholica profitetur, pro noſtro modulo manifeſtare, errores eliminando contrarios. Ut enim verbis Hilarii utar (Lib. I. de Trin. cap. 5.) *Ego hoc vel præcipuum vitæ meæ officium debere me Deo conſcius ſum, ut eum omnis ſermo meus, & ſenſus loquatur*.

Contra ſingulorum autem errores difficile eſt procedere propter duo.

Primo quia non ita ſunt nobis nota ſingulorum errantium dicta ſacrilega, ut ex his quæ dicunt, poſſimus rationes aſſumere ad eorum errores deſtruendos. Hoc enim modo uſi ſunt antiqui doctores in deſtructionem errorum Gentilium, quorum poſitiones ſcire poterant: quia & ipſi Gentiles fuerant, vel ſaltem inter Gentiles converſati, & in eorum doctrinis eruditi.

Secundo quia quidam eorum, ut Macometiſtæ, & Pagani, non conveniunt nobiſcum in auctoritate alicuius Scripturæ, per quam poſſint convinci; ſicut contra Iudæos diſputare poſſumus per vetus teſtamentum, contra hæreticos per novum. Hi vero neutrum recipiunt: unde neceſſe eſt ad naturalem rationem recurrere, cui omnes aſſentire coguntur, quæ tamen in rebus divinis deficiens eſt.

Simul autem veritatem aliquam inveſtigantes oſtendemus, qui errores per eam excludantur, & quomodo demonſtrativa veritas, fidei chriſtianæ religionis concordet.

CAPUT III.

Quod in iis quæ de Deo confitemur, duplex eſt veritatis modus.

QUia vero non omnis veritatis manifeſtandæ modus eſt idem (diſciplinati autem hominis eſt tantum de unoquoque fidem capere tentare, quantum natura rei permittit, ut a Philoſopho optime dictum eſt (I. Eth. cap. II.) & Boetius (de Trinit. cap. II.) introducit) neceſſe eſt prius oſtendere quis modus poſſibilis ſit ad veritatem propoſitam manifeſtandam.

Eſt autem in his quæ de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quædam namque vera ſunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum eſſe trinum, & unum. Quædam vero ſunt, ad quæ etiam ratio naturalis pertingere poteſt, ſicut eſt Deum eſſe, Deum eſſe unum, & alia huiuſmodi: quæ etiam Philoſophi demonſtrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine ratio-

(a) *Al.* veritatem meditatam: *forte* meditari, & meditatam eloqui.

Digitized by Google

tionis. Quod autem ſint aliqua intelligibilium divinorum quæ bumanæ rationis penitus excedaot ingenium, evideotiſſime apparet.

Probatur primo. Cum enim principium totius ſcientiæ quam de aliqua re ratio percipit, ſit intellectus ſubſtantiæ ipſius, eo quod ſecundum doctrinam Philoſophi (Poſter. II. text. comm. 11.) demonſtrationis principium eſt quod quid eſt; oportet quod ſecundum modum quo ſubſtantia rei intelligitur, ſit eorum modus quæ de re illa cognoſcuntur. Unde ſi intellectus humanus alicuius rei ſubſtantiam comprehendit, puta lapidis, vel trianguli; nullum intelligibilium illius rei facultatem humanæ rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit: nam ad ſubſtantiam ipſius capiendam intellectus humanus non poteſt natorali virtute pertingere, cum intellectus noſtri ſecundum modum præſentis vitæ, cognitio a ſenſu incipiat. Et ideo ea quæ in ſenſum non cadunt, non poſſunt humano intellectu capi, niſi quatenus ex ſenſibus earum cognitio colligitur. Senſibilia autem ad hoc ducere intellectum noſtrum non poſſunt ut in eis divina ſubſtantia videatur quid ſit, cum ſint effectus cauſæ virtutem non æquantes. Ducitur tameo ex ſenſibilibus intellectus noſter in divinam cognitionem, ut cognoſcat de Deo quia eſt, & alia huiuſmodi quæ oportet attribui primo principio. Sunt igitur quædam intelligibilium divinorum quæ bumanæ rationi ſunt pervia; quædam vero quæ omnino vim humanæ rationis excedunt.

2. Adhuc ex intelligibilium gradibus idem eſt facile videre. Duorum enim quorum unus alio rem aliquam intellectu ſubtilius intuetur, ille cuius intellectu eſt elevatior, multa intelligit quæ alius omoino capere non poteſt; ſicut patet in ruſtico, qui nullo modo Philoſophiæ ſubtiles conſiderationes capere poteſt; intellectus autem Angeli plus excedit intellectum humanum quam intellectus optimi Pbiloſophi intellectum rudiſſimi idiotæ: quia hæc diſtantia inter ſpeciei humanæ limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. Cognoſcit quidem Angelus Deum ex nobiliori effectu quam homo, quaoto ipſa ſubſtantia Angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, eſt dignior rebus ſenſibilibus, & etiam ipſa anima, per quam intellectus bumanus in Dei cognitionem aſcendit; multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum. Ipſe enim intellectus divinus ſua capacitate ſubſtantiam ſuam adæquat, & ideo perfecte de ſe intelligit quid eſt, & omnia cognoſcit quæ de ſe ipſo intelligibilia ſunt; non autem naturali cognitione Angelus de Deo cognoſcit quid eſt, quia & ipſa ſubſtantia Angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, eſt effectus cauſæ virtutem non adæquans: unde non omnia quæ in ſe ipſo Deus intelligit, Angelus naturali cognitione capere poteſt, nec ad omnia quæ Angelus naturali ſua virtute intelligit, humana ratio ſufficit capienda. Sicut igitur maxime amentiæ eſſet idiota, qui ea quæ a Philoſopho proponuntur, falſa eſſe aſſereret, propter hoc quod ea capere non poteſt; ita & multo amplius nimiæ ſtultitiæ eſſet homo, ſi ea quæ divinitus Angelorum miniſterio revelantur, falſa eſſe ſuſpicatur, ex hoc quod ratione iovestigari non poſſunt.

3. Adhuc idem manifeſte apparet ex defectu quem in rebus cognoſcendis quotidie experimur. Rerum enim ſenſibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas ſenſu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non poſſumus: multo igitur amplius illius excellentiſſimæ ſubſtantiæ tranſcendentis omnia intelligibilia, humana ratio inveſtigare non ſufficit. Huic autem conſonat dictum Philoſophi, qui in II. Metaph. (text. comm. 1.) aſſerit, quod *intellectus noſter ſic ſe habet ad prima entium, quæ ſunt manifeſtiſſima in natura, ſicut oculus veſpertilionis ad Solem.*

Huic etiam veritati ſacra Scriptura teſtimonium perhibet: dicitur enim Iob 11. 7. *Forſitan veſtigia Dei comprehendes, & omnipotentem uſque ad perfectum reperies?* & XXXVI. 26. *Ecce Deus magnus, vincens ſcientiam noſtram:* & I. Corint. XIII. 9. *Ex parte cognoſcimus.* Non igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione inveſtigari non poſſit, ſtatim quaſi falſum eſt abiiciendum, ut Manichæi, & plures infidelium putaveruot. (Auguſt. Lib. I. Retract. cap. XIV.)

CAPUT IV.

Quod divina naturaliter cognita convenienter hominibus credenda proponuntur.

DUplici igitur veritate divinorum intelligibiliom exiſtente (una ad quam rationis inquiſitio pertingere poteſt, altera qoæ omne ingenium humaoæ rationis excedit) utraque convenienter divinitus

Digitized by Google

homini credenda proponitur. Hoc autem de illa primo oſtendendum eſt quæ inquiſitioni rationis pervia eſſe poteſt, ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi poteſt, fruſtra id ſupernaturali inſpiratione credendum tradirum eſſe. Sequerentur tamen tria inconvenientia, ſi huius veritas ſolummodo rationi inquirenda relinqueretur. Unum eſt, quod paucis hominibus Dei cognitio ineſſet. A fructu enim ſtudioſæ inquiſitionis, qui eſt veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de cauſis. Quidam ſiquidem propter complexionis indiſpoſitionem, ex qua multi naturaliter ſunt indiſpoſiti ad ſciendum: unde nullo ſtudio ad hoc pertingere poſſent ut ſummum gradum humanæ cognitionis attingerent, qui in cognoſcendo Deum conſiſtit. Quidam vero impediuntur neceſſitate rei familiaris: oportet enim eſſe inter homines aliquos qui temporalibus adminiſtrandis inſiſtant, qui tantum tempus in otio contemplativæ inquiſitionis non poſſent expendere, ut ad ſummum faſtigium humanæ inquiſitionis pertingerent, ſcilicet Dei cognitionem. Quidam autem impediuntur pigritia: ad cognitionem enim eorum quæ de Deo ratio inveſtigare poteſt, multa præcognoſcere oportet, cum fere totius Philoſophiæ conſideratio ad Dei cognitionem ordinetur: propter quod Metaphyſica, quæ circa divina verſatur, inter Philoſophiæ partes ultima remanet addiſcenda. Sic ergo non niſi cum magno labore ſtudii ad prædictæ veritatis inquiſitionem perveniri poteſt: quem quidem laborem pauci ſubire volunt pro amore ſcientiæ, cuius tamen mentibus hominum naturalem Deus inſeruit appetitum.

2. Secundum inconveniens eſt quod illi qui ad prædictæ veritatis cognitionem, vel inventionem pervenirent, vix poſt longum tempus pertingerent: tum propter huiuſmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non niſi (a) poſt longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur: tum etiam propter multa quæ præexiguntur, ut dictum eſt: tum propter hoc quod tempore iuventutis, dum diverſis motibus paſſionum anima fluctuat, non eſt apta ad tam altæ veritatis cognitionem, ſed in quieſcendo fit prudens, & ſciens, ut dicitur in VII. Phyſic. (text. comm. xx.) Remaneret igitur humanum genus, ſi ſola rationis via ad Deum cognoſcendum pateret, in maximis ignorantiæ tenebris; cum Dei cognitio, quæ homines maxime perfectos, & bonos facit, non niſi quibuſdam paucis, & his paucis etiam poſt temporis longitudinem proveniret.

3. Tertium inconveniens eſt, quod inveſtigationi rationis humanæ plerumque falſitas admiſcetur propter debilitatem intellectus noſtri in iudicando, & phantaſmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea quæ ſunt veriſſime etiam demonſtrata, dum vim demonſtrationis ignorant, & præcipue cum videant a diverſis qui ſapientes dicuntur, diverſa doceri. Inter multa etiam vera quæ demonſtrantur, immiſcetur aliquando aliquid falſum, quod non demonſtratur, ſed aliqua probabili, vel ſophiſtica ratione aſſeritur: quæ interdum demonſtratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei, fixa certitudine, ipſam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo divina providic clementia ut ea etiam quæ ratio inveſtigare poteſt, fide tenenda præciperet, ut ſic omnes de facili poſſent divinæ cognitionis participes eſſe, & abſque dubitatione, & errore. Hinc eſt quod Epheſ. iv. 17. dicitur: *Iam non ambuletis ſicut & gentes ambulant in vanitate ſenſus ſui, tenebris obſcuratum habentes intellectum:* & Iſaiæ liv. 13. *Ponam univerſos filios tuos doctos a Domino.*

CAPUT V.

Quod ea quæ ratione inveſtigari non poſſunt, convenienter fide tenenda proponuntur.

VIdetur autem quibuſdam fortaſſe non debere homini ad credendum proponi illa quæ ratione inveſtigare non ſufficit, cum divina ſapientia unicuique ſecundum modum ſuæ naturæ provideat. Et ideo demonſtrandum eſt, quod neceſſarium ſit homini divinitus credenda proponi etiam illa quæ rationem excedunt. Nullus enim deſiderio, & ſtudio in aliquid tendit, niſi ſit ei præcognitum. Quia ergo ad altius bonum quam experiri in præſenti vita poſſit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in ſequentibus inveſtigabitur (Lib. III. cap. cxlvii.) oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio noſtra in præſenti poſſit pertingere, ut ſic diſceret aliquid deſiderare, & ſtudio tendere in aliquid quod totum ſtatum præſentis vitæ excedit. Et hoc præcipue chri-

(a) *Al.* prius poſt.

Digitized by Google

chriſtianæ religioni competit, quæ ſingulariter bona ſpiritualia, & æterna promittit: unde & in ea plurima humanum ſenſum excedentia proponuntur. Lex autem vetus, quæ temporalia promiſſa habebat, pauca propoſuit quæ humanæ rationis inquiſitionem excederent. Secundum etiam hunc modum Philoſophorum cura fuit, ut patet VII. & X. Ethic. (cap. XIII. & cap. I. & V.) ad hoc ut homines a ſenſibilium delectationibus ad honeſtatem perducerent, oſtendere, eſſe alia bona his ſenſibilibus potiora: quorum guſtu multo ſuavius qui vacant activis, vel contemplativis virtutibus, delectantur. Eſt etiam neceſſarium huius veritatem ad credendum hominibus proponi, ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim ſolum vere Deum cognoſcimus quando ipſum eſſe credimus ſupra omne id quod de Deo cogitari ab homine poſſibile eſt, eo quod naturalem hominis cognitionem divina ſubſtantia excedit, ut ſupra (cap. III.) oſtenſum eſt.

Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur quæ rationem excedunt, firmatur in homine opinio, quod Deus ſit aliquid ſupra id quod cogitari poteſt.

2. Alia etiam utilitas inde provenit, ſcilicet præſumptionis repreſſio, quæ eſt mater erroris. Sunt enim quidam tantum de ſuo ingenio præſumentes, ut totam naturam divinam ſe reputent ſuo intellectu poſſe metiri, æſtimantes ſcilicet totum eſſe verum quod eis videtur, & falſum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac præſumptione humanus animus liberatus, ad modeſtam inquiſitionem veritatis perveniat, neceſſarium fuit homini proponi quædam divinitus quæ omnino intellectum eius excederent.

3. Apparet etiam alia utilitas ex dictis Philoſophi in X. Ethic. (cap. VII.) Cum enim Simonides cuidam homini prætermittendam divinam cognitionem perſuaderet, & humanis rebus ingenium applicandum oportere, inquiens, humana ſapere hominem, & mortalia mortalem: contra eum Philoſophus dicit, quod homo debet ſe ad immortalia, & divina trahere quantum poteſt. Unde in Libro I. de partibus animalium cap. V. dicit, quod quamvis parum ſit quod de ſubſtantiis ſuperioribus percipimus, tamen id modicum eſt magis amatum, & deſideratum omni cognitione quam de ſubſtantiis inferioribus habemus. Dicit etiam in II. cæli & mundi (text. comm. XXXIV.) quod cum de corporibus cæleſtibus quæſtiones poſſint ſolvi parva, & topica ſolutione, contingit auditori ut vehemens ſit gaudium eius.

Ex quibus omnibus apparet quod de rebus nobiliſſimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animæ confert: & ideo quamvis ea quæ ſupra rationem ſunt, ratio humana plene capere non poſſit, tamen multum ſibi perfectionis acquiritur, ſi ſaltem ea qualitercumque teneat fide: & ideo dicitur Eccli. III. 25. *Plurima ſupra ſenſum hominis oſtenſa ſunt tibi*: & I. Corint. II. II. *Quæ ſunt Dei, nemo novit niſi Spiritus Dei... nobis autem revelavit Deus per Spiritum ſuum.*

CAPUT VI.

Quod aſſentire his quæ ſunt fidei, non eſt levitatis, quamvis ſupra rationem ſint.

Huiuſmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non præbet, fidem adhibentes, non leviter credunt, quaſi indoctas fabulas ſecuti, ut II. Per. I. dicitur. Hæc enim divinæ ſapientiæ ſecreta, ipſa divina ſapientia, quæ omnia pleniſſime novit, dignata eſt hominibus revelare quæ ſui præſentiam, & doctrinæ, & inſpirationis veritatem convenientibus argumentis oſtendit, dum ad confirmandum ea quæ naturalem cognitionem excedunt, opera viſibiliter oſtendit quæ totius naturæ ſuperant facultatem, videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum ſuſcitatione, cæleſtium corporum mirabili immutatione, &, quod eſt mirabilius, humanarum mentium inſpiratione; ut idiotæ, & ſimplices, dono Spiritus ſancti repleti, ſummam ſapientiam, & facundiam in inſtanti conſequerentur. Quibus inſpectis, prædictæ probationis efficacia non armorum violentia, non voluptatum promiſſione, &, quod eſt mirabiliſſimum, inter perſecutorum tirannidem (*a*) innumerabiles turbas non ſolum ſimplicium, ſed etiam ſapientiſſimorum hominum ad fidem chriſtianam convocavit: in qua omnem humanum intellectum excedentia prædicantur, voluptates carnis cohibentur, & omnia quæ in mundo ſunt, haberi contemptui docentur. Quibus animos mortalium aſſentire, & maximum miraculum eſt, & manifeſtum divinæ inſpirationis opus, ut contemptis viſibilibus, ſola inviſibilia cupiantur. Hoc autem non ſubito, neque caſu,

(*a*) *Al.* innumerabilis turba.

Digitized by Google

ſu, ſed divina diſpoſitione factum eſſe, manifeſtum eſt ex hoc quod hoc ſe facturum Deus multis ante Prophetarum prædixit oraculis: quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote noſtræ fidei teſtimonium adhibentes. Huius quidem confirmationis modus tangitur Hebr. 11. 3. *Quæ*, ſcilicet humana ſalus, *cum initium accepiſſet enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata eſt, conteſtante Deo ſignis, & portentis, & variis Spiritus ſancti diſtributionibus*. Hæc autem tam mirabilis mundi converſio ad fidem chriſtianam indicium certiſſimum eſt præteritorum ſignorum, ut ea ulterius iterari neceſſe non ſit, cum in ſuo effectu appareant evidenter. Eſſet autem omnibus ſignis mirabilius, ſi ad credendum tam ardua, & operandum tam difficilia, & ad ſperandum tam alta, mundus abſque mirabilibus ſignis inductus fuiſſet a ſimplicibus, & ignobilibus hominibus, quamvis non ceſſet Deus etiam noſtris temporibus ad confirmationem fidei per Sanctos ſuos miracula operari.

Hi vero qui ſectas errorum introduxerunt, proceſſerunt via contraria, ut patet in Mahumete, qui carnalium voluptatum promiſſis, ad quorum deſiderium carnalis concupiſcentia inſtigat, populos illexit. Præcepta etiam tradidit promiſſis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, quibus in promptu eſt a carnalibus hominibus obediri. Documenta etiam veritatis non attulit niſi quæ de facili a quolibet mediocriter ſapiente naturali ingenio cognoſci poſſint; quin potius vera quæ docuit, multis fabulis, & falſiſſimis doctrinis immiſcuit. Signa etiam non adhibuit ſupernaturaliter facta, quibus ſolum divinæ inſpirationi conveniens teſtimonium adhibetur, dum operatio viſibilis, quæ non poteſt eſſe niſi divina, oſtendit doctorem veritatis inviſibiliter inſpiratum; ſed dixit ſe in armorum potentia miſſum, quæ ſigna etiam latronibus, & tyrannis non deſunt. Ei etiam non aliqui ſapientes in rebus divinis, & de divinis, & humanis exercitati, a principio crediderunt; ſed homines beſtiales, in deſertis morantes, omnis doctrinæ divinæ prorſus ignari: per quorum multitudinem alios armorum violentia in ſuam legem coegit. Nulla etiam divina oracula præcedentium Prophetarum ei teſtimonium perhibent; quin potius quaſi omnia veteris, & novi teſtamenti documenta, fabuloſa narratione depravat, ut patet eius legem inſpicienti: unde aſtuto conſilio libros veteris, & novi teſtamenti ſuis ſequacibus non reliquit legendos, ne per eos falſitatis argueretur. Et ſic patet quod eius dictis fidem adhibentes, leviter credunt.

CAPUT VII.

Quod veritati fidei chriſtianæ non contrarietur veritas rationis.

QUamvis autem prædicta veritas fidei chriſtianæ, humanæ rationis capacitatem excedat; hæc tamen quæ ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria eſſe non poſſunt.

1. Ea enim quæ naturaliter rationi ſunt inſita, veriſſima eſſe conſtat, intantum ut nec ea eſſe falſa ſit poſſibile cogitare; nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum ſit, fas eſt credere eſſe falſum. Quia igitur ſolum falſum vero contrarium eſt, ut ex eorum diffinitionibus inſpectis manifeſte apparet, impoſſibile eſt illis principiis quæ ratio naturaliter cognoſcit, prædictam veritatem fidei contrariam eſſe.

2. Item. Illud idem quod inducitur in animam diſcipuli a docente, doctoris ſcientia continet, niſi doceat ficte, quod de Deo nefas eſt dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus eſt indita, cum ipſe Deus ſit auctor noſtræ naturæ. Hæc ergo principia etiam divina ſapientia continet. Quicquid igitur principiis huiuſmodi contrarium eſt, eſt divinæ ſapientiæ contrarium: non igitur a Deo eſſe poteſt. Ea igitur quæ ex revelatione divina per fidem tenentur, non poſſunt naturali cognitioni eſſe contraria.

3. Adhuc. Contrariis rationibus intellectus noſter ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariæ cognitiones nobis a Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione intellectus noſter impediretur; quod a Deo eſſe non poteſt.

4. Amplius. Ea quæ ſunt naturalia, mutari non poſſunt, natura manente. Contrariæ autem opiniones ſimul eidem ineſſe non poſſunt. Non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio, vel fides homini a Deo immittitur: & ideo Apoſtolus dicit Rom. x. 8. *Prope eſt verbum in corde tuo, & in ore tuo: hoc eſt verbum fidei quod prædicamus*. Sed quia ſuperat rationem, a nonnullis reputatur quaſi contrarium: quod eſſe non poteſt. Huic etiam auctoritas Auguſtini concordat, qui in

Digitized by Google

in II. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. XVIII.) dicit ſic. *Illud quidem quod veritas patefacit, libris ſanctis ſive veteris teſtamenti, ſive novi nullo modo poteſt eſſe adverſum.*

Ex quo evidenter colligitur, quæcumque argumenta contra fidei documenta ponantur, hæc ex principiis primis naturæ inditis per ſe notis non recte procedere: unde nec demonſtrationis vim habent, ſed vel ſunt rationes probabiles, vel ſophiſticæ; & ſic ad ea ſolvenda locus relinquitur.

CAPUT VIII.

Qualiter ſe habeat humana ratio ad veritatem fidei primam.

Conſiderandum etiam videtur, quod res quidem ſenſibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium ſumit, aliquale veſtigium in ſe divinæ imitationis retinent, videlicet quod ſunt, & bonæ ſunt; ita tamen imperfectum quod ad declarandam ipſius Dei ſubſtantiam omnino inſufficiens invenitur. Habent enim effectus ſuarum cauſarum ſuo modo ſimilitudinem, cum agens agat ſibi ſimile; non tamen effectus ad perfectam agentis ſimilitudinem ſemper pertingit: Humana igitur ratio ad cognoſcendum fidei veritatem, quæ ſolum videntibus divinam ſubſtantiam poteſt eſſe notiſſima, ita ſe habet quod ad eam poteſt aliquis veras ſimilitudines colligere; quæ tamen non ſufficiunt ad hoc quod prædicta veritas quaſi demonſtrative, vel per ſe intellecta comprehendatur. Utile tamen eſt ut in huiuſmodi rationibus quantumcumque debilibus ſe mens humana exerceat, dummodo deſit comprehendendi, vel demonſtrandi præſumptio: quia de rebus altiſſimis etiam parva, & debili conſideratione aliquid poſſe inſpicere, iucundiſſimum eſt, ut ex dictis (cap. V. in fin.) apparet.

Cui quidem ſenteotiæ auctoritas Hilarii concordat, quæ ſic dicit in Lib. de Trin. (II. cap. IV.) loquens de huiuſmodi veritate: *Hæc credendo incipe, percurre, perſiſte: etſi non perventurum ſciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita proſequitur, etſi non contingat aliquando, ſemper tamen proficiet procedendo. Sed ne te inferas in illud ſecretum, & in arcanum interminabilis veritatis non te immergas, ſummam intelligentiæ comprehendere præſumens; ſed intellige incomprehenſibilia eſſe.*

CAPUT IX.

Ordo, & modus procedendi in hoc opere.

Ex præmiſſis igitur evidenter apparet ſapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere verſari, & circa errores contrarios deſtruendos: ad quarum unam inveſtigatio rationis pertingere poteſt; alia vero omnem rationis excedit induſtriam. Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipſius Dei, qui eſt una & ſimplex veritas, ſed ex parte cognitionis noſtræ, quæ ad divina cognoſcenda diverſimode ſe habet.

Ad primæ igitur veritatis manifeſtationem per rationes demonſtrativas, quibus adverſarius convinci poſſit, procedendum eſt. Sed quia tales rationes ad ſecundam veritatem haberi non poſſunt, non debet eſſe ad hoc intentio, ut adverſarius rationibus convincatur, ſed ut eius rationes quas contra veritatem habet, ſolvantur, cum veritati fidei ratio naturalis contraria eſſe non poſſit, ut oſtenſum eſt (cap. VII.) Singularis vero modus convincendi adverſarium contra huiuſmodi veritatem, eſt ex auctoritate Scripturæ divinitus confirmata miraculis. Quæ enim ſupra rationem humanam ſunt, non credimus niſi Deo revelante. Sunt tamen ad huiuſmodi veritatem manifeſtandam rationes aliquæ veriſimiles inducendæ, ad fidelium quidem exercitium, & ſolatium, non autem ad adverſarios convincendos: quia ipſa rationum inſufficientia eos magis in ſuo errore confirmaret, dum æſtimarent, nos propter tam debiles rationes veritati fidei conſentire.

Modo ergo poſito procedere intendentes, primum nitemur ad manifeſtatiouem illius veritatis quam fides profitetur, & ratio inveſtigat, inducendo rationes demonſtrativas & probabiles: quarum quaſdam ex libris Philoſophorum, & Sanctorum collegimus, per quas veritas confirmetur, & adverſarius convincatur.

Deinde ut a manifeſtioribus nobis ad minus manifeſta fiat proceſſus, ad illius veritatis manifeſtationem procedemus quæ rationem excedit, ſolventes rationes adverſariorum, & rationibus probabilibus, & auctoritatibus, quantum Deus dederit, veritatem fidei declarantes.

Intendentibus igitur nobis per viam rationis proſequi ea quæ de Deo ratio humana inveſtigare poteſt, primo occurrit con-

Digitized by Google

conſideratio de his quæ Deo ſecundum ſe ipſum conveniunt. (Lib. I.) Secundo vero de proceſſu creaturarum ab ipſo. (Lib. II.) Tertio autem de ordine creaturarum in ipſum ſicut in finem. (Lib. III.)

Inter ea vero quæ de Deo ſecundum ſe ipſum conſideranda ſunt, præmittendum eſt quaſi totius operis neceſſarium fundamentum, conſideratio qua demonſtratur Deum eſſe. Quo non habito, ſuppoſita omnis conſideratio de rebus divinis neceſſario tollitur.

CAPUT X.

De opinione dicentium, quod Deum eſſe, demonſtrari non poteſt, cum ſit per ſe notum.

HAEC autem conſideratio qua quis nititur ad demonſtrandum Deum eſſe, ſuperflua fortaſſe quibuſdam videbitur, qui aſſerunt quod Deum eſſe per ſe notum eſt, ita quod eius contrarium cogitari non poſſit; & ſic Deum eſſe demonſtrari non poteſt.

1. Quod quidem videtur ex his. Illa enim per ſe eſſe nota dicuntur quæ ſtatim notis terminis cognoſcuntur, ſicut cognito quid eſt totum, & quid eſt pars, ſtatim cognoſcitur quod omne totum eſt maius ſua parte. Huiuſmodi autem eſt hoc quod dicimus Deum eſſe: nam nomine Dei intelligimus aliquid quo maius cogitari non poteſt. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit, & intelligit nomen Dei, ut ſic ſaltem in intellectu iam Deum eſſe oporteat. Nec poteſt in intellectu ſolum eſſe: nam quod in intellectu, & in re eſt, maius eſt eo quod in ſolo intellectu eſt. Deo autem nihil eſt maius, ut ipſa nominis ratio demonſtrat. Unde reſtat quod Deum eſſe, per ſe notum eſt, quaſi ex ipſa ſignificatione nominis manifeſtum ſit.

2. Item. Cogitari quidem poteſt quod aliquid ſit quod non poſſit cogitari non eſſe, quod maius eſt evidenter eo quod poteſt cogitari non eſſe. Sic ergo Deo aliquid maius cogitari poſſet, ſi ipſe poſſet cogitari non eſſe; quod eſt contra rationem nominis. Relinquitur igitur quod Deum eſſe, per ſe notum eſt.

3. Adhuc. Propoſitiones illas oportet eſſe notiſſimas per ſe in quibus idem de ſe ipſo prædicatur, ut Homo eſt homo, vel quarum prædicata in diffinitionibus ſubiectorum includuntur, ut Homo eſt animal. In Deo autem hoc præ aliis invenitur, ut infra (cap. XXII.) oſtendetur, quod ſuum eſſe eſt ſua eſſentia: ac ſi idem ſit quod reſpondetur ad quæſtionem *quid eſt*, & ad quæſtionem *an eſt*. Sic ergo cum dicitur, Deus eſt, prædicatum vel eſt idem ſubiecto, vel ſaltem in diffinitione ſubiecti includitur; & ita Deum eſſe, per ſe notum erit.

4. Amplius. Quæ naturaliter ſunt nota, per ſe cognoſcuntur: non enim ad ea cognoſcenda inquiſitionis ſtudio pervenitur. Deum autem eſſe, naturaliter notum eſt, cum in Deum naturaliter deſiderium hominis tendat ſicut ad ultimum finem, ut infra (Lib. III. cap. XXV.) patebit. Eſt igitur per ſe notum Deum eſſe.

5. Item. Illud per ſe notum oportet eſſe quo omnia alia cognoſcuntur. Deus autem huiuſmodi eſt: ſicut enim lux Solis principium eſt omnis viſibilis perceptionis, ita divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium eſt; cum ſit in quo primum maxime lumen intelligibile invenitur. Oportet igitur quod Deum eſſe, per ſe notum ſit. Ex his igitur, & ſimilibus aliqui opinantur, Deum eſſe, ſic per ſe notum exiſtere, ut contrarium mente cogitari non poſſit.

CAPUT XI.

Reprobatio præmiſſæ opinionis, & ſolutio rationum præmiſſarum.

PRædicta autem opinio provenit partim quidem ex conſuetudine, qua a principio homines aſſueti ſunt nomen Dei audire, & invocare: conſuetudo autem, & præcipue quæ eſt a principio, vim naturæ obtinet: ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneantur ac ſi eſſent naturaliter & per ſe nota. Partim vero contingit ex eo quod non diſtinguitur quod eſt notum per ſe ſimpliciter, & quod quoad nos notum eſt. Nam ſimpliciter quidem Deum eſſe, per ſe notum eſt, quum hoc ipſum quod Deus eſt, ſit ſuum eſſe. Sed quia hoc ipſum quod Deus eſt, mente concipere non poſſumus, remanet ignotum quo ad nos; ſicut omne totum ſua parte maius eſſe, per ſe notum eſt ſimpliciter; ei autem qui rationem totius mente non conciperet, oporteret eſſe ignotum: & ſic fit ut ad ea quæ ſunt notiſſima rerum, noſter intellectus ſe habeat,

beat ut oculus noctuæ ad Solem, ut II. Metaphyſic. (tex. 1.) dicitur.

Nec oporteret ut ſtatim cognita huius nominis *Deus* ſignificatione, Deum eſſe ſit notum, ut prima ratio intendebat. Primo quidem quia non omnibus notum eſt, etiam concedentibus Deum eſſe, quod Deus ſit id quo maius cogitari non poſſit; cum multi antiquorum mundum iſtum dixerint Deum eſſe. Nec etiam ex interpretationibus huius nominis *Deus* quas Damaſcenus ponit, aliquid huius intelligi datur. Deinde quia dato quod ab omnibus per hoc nomen *Deus* intelligatur aliquid quo maius cogitari non poſſit, non neceſſe erit aliquid eſſe quo maius cogitari non poteſt in rerum natura. Eodem enim modo neceſſe eſt poni rem, & nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine *Deus*, non ſequitur Deum eſſe niſi in intellectu. Unde nec oportebit id quod maius cogitari non poteſt, eſſe in intellectu; & ex hoc non ſequitur quod ſit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non poſſit; & ſic nullum inconveniens accidit ponentibus, Deum non eſſe. Non enim inconveniens eſt quolibet dato vel in re, vel intellectu, aliquid maius cogitari poſſe, niſi ei qui concedit eſſe aliquid quo maius cogitari non poſſit in rerum natura.

Nec etiam oportet, ut ſecunda ratio proponebat, Deo poſſe aliquid maius cogitari, ſi poteſt cogitari non eſſe. Nam quod poſſit cogitari non eſſe, non ex imperfectione ſui eſſe eſt, vel incertitudine, cum ſuum eſſe ſit ſecundum ſe manifeſtiſſimum, ſed ex debilitate noſtri intellectus, qui eum intueri non poteſt per ſe ipſum, ſed ex effectibus eius. Et ſic ad cognoſcendum ipſum eſſe, ratiocinando perducitur.

Ex quo etiam tertia ratio ſolvitur. Nam ſicut nobis per ſe notum eſt quod totum ſua parte ſit maius, ſic videntibus ipſam divinam eſſentiam per ſe notiſſimum eſt Deum eſſe, ex hoc quod ſua eſſentia eſt ſuum eſſe. Sed quia eius eſſentiam videre non poſſumus, ad eius eſſe cognoſcendum non per ſe ipſum, ſed per eius effectus pervenimus.

Ad quartam etiam patet ſolutio. Sic enim homo naturaliter Deum cognoſcit, ſicut naturaliter ipſum deſiderat. Deſiderat autem ipſum homo naturaliter, inquantum deſiderat naturaliter beatitudinem, quæ eſt quædam ſimilitudo divinæ bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipſe in ſe conſideratus, ſit naturaliter notus homini, ſed ſimilitudo ipſius. Unde oportet quod per eius ſimilitudines in effectibus repertas in cognitionem ipſius homo ratiocinando perveniat.

Ad quintam etiam de facili patet ſolutio. Nam Deus eſt quidem in quo omnia cognoſcuntur, non ita quod alia non cognoſcantur niſi eo cognito, ſicut in principiis per ſe notis accidit, ſed quia per eius influentiam omnis cauſatur in nobis cognitio.

CAPUT XII.

De opinione dicentium, quod Deum eſſe ſola fide tenetur, & demonſtrari non poteſt.

Est autem quædam aliorum opinio prædictæ poſitioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus probare intendentium, Deum eſſe.

Dicunt enim, quod Deum eſſe, non poteſt per rationem inveniri; ſed per ſolam viam fidei, & revelationis eſt acceptum.

Ad hoc autem dicendum moti ſunt quidam propter debilitatem rationum, quas aliqui inducebant ad probandum Deum eſſe.

1. Poſſet tamen hic error fulcimentum aliquod falſo ſibi aſſumere ex quorumdam Philoſophorum dictis, qui oſtendunt, in Deo per rationem idem eſſe eſſentiam, & eſſe, ſcilicet id quod reſpondetur ad *quid eſt*, & ad quæſtionem *an eſt*. Via autem rationis perveniri non poteſt ut ſciatur de Deo quid eſt: unde nec ratione videtur poſſe demonſtrari, an Deus ſit.

2. Item. Si principium ad demonſtrandum *an eſt*, ſecundum artem Philoſophi, oportet accipere quid ſignificet nomen; ratio vero ſignificata per nomen eſt diffinitio ſecundum Philoſophum in IV. Metaphyſic. (text. XXVIII.) nulla igitur remanebit via ad demonſtrandum Deum eſſe, remota divinæ eſſentiæ, vel quidditatis cognitione.

3. Item. Si demonſtrationis principia a ſenſu cognitionis originem ſumunt, ut in poſterioribus (text. XXXIII.) oſtenditur, ea quæ omnem ſenſum, & ſenſibilia excedunt, videntur indemonſtrabilia eſſe. Huiuſmodi autem eſt Deum eſſe. Eſt igitur indemonſtrabile.

Huiuſmodi autem ſententiæ falſitas nobis oſtenditur tum ex demonſtrationis arte, quæ ex effectibus cauſas concludere docet:

Digitized by Google

docet: tum ex ipſo ſcientiarum ordine: nam ſi non ſit aliqua ſcibilis ſubſtantia ſupra ſubſtantiam ſenſibilem, non erit aliqua ſcientia ſupra naturalem, ut dicitur in IV. Metaphyſic. (text. comm. VII.) tum ex Philoſophorum ſtudio, qui Deum eſſe demonſtrare conati ſunt: tum etiam apoſtolica veritate aſſerente Rom. 1. 20. *Inviſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur*.

Nec hoc debet movere quod in Deo idem eſt eſſentia, & eſſe, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de eſſe, quo Deus in ſe ipſo ſubſiſtit, quod nobis quale ſit, ignotum eſt, ſicut eius eſſentia; non autem intelligitur de eſſe quod ſignificat compoſitionem intellectus: ſic enim eſſe Deum, ſub demonſtratione cadit, dum ex rationibus demonſtrativis mens noſtra inducitur huiuſmodi propoſitionem de Deo formare, qua exprimat Deum eſſe.

In rationibus autem in quibus demonſtratur Deum eſſe, non oportet aſſumi pro medio divinam eſſentiam, ſive quidditatem, ut ſecunda ratio proponebat; ſed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, ſicut accidit in demonſtrationibus *quia*; & ex huiuſmodi effectu ſumitur ratio huius nominis *Deus*. Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipſo, vel ex aliqua habitudine Dei ad ſuos effectus.

Patet etiam ex hoc quod etſi Deus ſenſibilia omnia, & ſenſum excedat, eius tamen effectus, ex quibus demonſtratio ſumitur ad probandum Deum eſſe, ſenſibiles ſunt; & ſic noſtræ cognitionis origo in ſenſu eſt etiam de his quæ ſenſum excedunt.

CAPUT XIII.

Rationes ad probandum Deum eſſe.

Oſtenſo igitur quod non eſt vanum niti ad demonſtrandum Deum eſſe, procedamus ad ponendum rationes quibus tam Philoſophi, quam Doctores catholici Deum eſſe probaverunt.

Primo autem ponemus rationes quibus Ariſtoteles procedit ad probandum Deum eſſe, qui hoc probare intendit ex parte motus duabus viis.

Quarum prima talis eſt. Omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem ſenſu aliquid moveri, utputa Solem. Ergo alio movente movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propoſitum, quod neceſſe eſt ponere aliquod movens immobile, & hoc dicimus Deum. Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo eſt procedere in infinitum, aut eſt devenire ad aliquod movens immobile. Sed non eſt procedere in infinitum. Ergo neceſſe eſt ponere aliquod primum movens immobile.

In hac autem probatione ſunt duæ propoſitiones probandæ, ſcilicet quod omne motum movetur ab alio, & quod in moventibus, & motis non ſit procedere in infinitum. Quorum primum probat Philoſophus tribus modis.

Primo ſic. Si aliquid movet ſeipſum, oportet quod in ſe habeat principium motus ſui, aliter manifeſte ab alio moveretur. Oportet etiam quod ſit primo motum, ſcilicet quod moveatur ratione ſui ipſius, & non ratione ſuæ partis, ſicut movetur animal per motum pedis: ſic enim totum non moveretur a ſe, ſed a ſua parte, & una pars ab alia. (Hæc ratio habetur VII. Phyſic. in princ.) Oportet etiam ipſum diviſibile eſſe, & habere partes, cum omne quod movetur, ſit diviſibile, ut probatur in VI. Phyſicorum (text. comm. XXXII. & LXXXVIII.) His ſuppoſitis ſic arguit.

Hoc quod a ſeipſo ponitur moveri, eſt primo motum. Ergo ad quietem unius partis eius non ſequitur quies totius. Si enim quieſcente una parte, alia pars eius moveretur, tunc ipſum totum non eſſet primo motum, ſed pars eius quæ movetur, alia quieſcente. Nihil autem quod quieſcit quieſcente alio, movetur a ſe ipſo: cuius enim quies ad quietem ſequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius ſequatur; & ſic non movetur a ſe ipſo. Ergo hoc quod ponebatur a ſe ipſo moveri, non movetur a ſe ipſo: neceſſe eſt ergo omne quod movetur, ab alio moveri.

Nec obviat huic rationi quod forte aliquis poſſet dicere, quod eius quod ponitur movere ſe ipſum, pars non poteſt quieſcere: & iterum quod partis non eſt quieſcere, vel moveri, niſi per accidens, ut Avicenna calumniatur (Lib. II. Suffic. cap. 1.) Quia vis rationis in hoc conſiſtit quod ſi aliquid ſe ipſum moveat primo & per ſe, non ratione partium, oportet quod ſuum moveri non dependeat ab aliquo. Moveri autem ipſius diviſibilis, ſicut & eius eſſe, dependet a partibus; & ſic non poteſt ſe ipſum movere pri-

Digitized by Google

primo & per ſe. Non requiritur ergo ad veritatem conditionalis inductæ quod ſupponat partem moventis ſe ipſum quieſcere, quaſi quoddam verum abſolute; ſed oportet hanc conditionalem eſſe veram, quod ſi quieſceret pars, quieſceret totum: quæ quidem poteſt eſſe vera, etiam ſi antecedens ſit impoſſibile; ſicut iſta conditionalis eſt vera: Si homo eſt aſinus, eſt irrationalis.

2. Secundo probat per inductionem ſic. (VIII. Phyſic. text. comm. xxvii. & infra.) Omne quod movetur per accidens, non movetur a ſe ipſo, movetur enim ad motum alterius; ſimiliter neque quod movetur per violentiam, ut manifeſtum eſt; neque quæ moventur per naturam, ut ex ſe mota, ſicut animalia quæ conſtat ab anima moveri; nec iterum quæ moventur per naturam, ut gravia, & levia, quia hæc moventur a generante, & removente prohibens. Omne autem quod movetur, aut movetur per ſe, aut per accidens. Si per ſe, vel per violentiam, vel per naturam; & hoc vel motum ex ſe, ut animal, vel non motum ex ſe, ut grave, & leve. Ergo omne quod movetur, ab alio movetur.

Tertio probat ſic. (VIII. Phyſ. text. comm. xxxx.) Nihil idem eſt ſimul in actu, & in potentia reſpectu eiuſdem. Sed omne quod movetur, inquantum huiuſmodi, eſt in potentia, quia motus eſt actus exiſtentis in potentia, ſecundum quod huiuſmodi: omne autem quod movet, eſt in actu, inquantum huiuſmodi, quia nihil agit niſi ſecundum quod eſt in actu. Ergo nihil eſt reſpectu eiuſdem actu movens, & motum. Et ſic nihil movet ſe ipſum.

Sciendum autem, quod Plato (de legibus) qui poſuit omne movens moveri, communius accepit nomen motus quam Ariſtoteles. Ariſtoteles enim (III. Phyſ. tex. comm. vi.) proprie accipit motum, ſecundum quod eſt actus exiſtentis in potentia ſecundum quod huiuſmodi, qualiter non eſt niſi diviſibilium, & corporum, ut probatur in VI. Phyſicorum (text. comm. xxxii.) Secundum Platonem autem movens ſe ipſum non eſt corpus: accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere, & operari ſit quoddam moveri: quem etiam modum loquendi Ariſtoteles tangit in III. de Anima (text. com. xx.) Secundum hoc ergo dicebat, primum movens ſe ipſum movere quod intelligit ſe, & vult, vel amat ſe; quod in aliquo non repugnat rationibus Ariſtotelis. Nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat ſe ſecundum Platonem, & devenire ad primum quod omnino ſit immobile ſecundum Ariſtotelem.

Aliam autem propoſitionem, ſcilicet quod in moventibus, & motis non ſit procedere in infinitum, probat tribus rationibus.

Quarum prima talis eſt. (VII. Phyſ. a text. comm. iii. uſque ad x.) Si in motoribus, & motis proceditur in infinitum, oportet omnia huiuſmodi infinita corpora eſſe, quia omne quod movetur, eſt diviſibile, & corpus, ut probatur in VI. Phyſ. (text. com. xxxiii. & infra.) Omne autem corpus quod movet motum, ſimul dum movet, movetur. Ergo omnia iſta infinita ſimul moventur, dum unum eorum movetur. Sed unum eorum, cum ſit finitum, movetur tempore finito. (VII. Phyſ. text. comm. viii. & infra.) Ergo omnia illa infinita moventur tempore finito. Hoc autem eſt impoſſibile. Ergo impoſſibile eſt quod in motoribus, & motis procedatur in infinitum. Quod autem ſit impoſſibile quod infinita prædicta moveantur tempore finito, ſic probat. Movens, & motum oportet eſſe ſimul, ut probat inducendo in ſingulis ſpeciebus motus. Sed corpora non poſſunt ſimul eſſe niſi per continuitatem, vel contiguationem. Cum ergo omnia prædicta moventia, & mota ſint corpora, ut probatum eſt; oportet quod ſint quaſi unum mobile per continuationem, vel contiguationem; & ſic unum infinitum movebitur tempore finito; quod eſt impoſſibile, ut probatur VI. Phyſic. (a text. comm. lx. uſque ad lxxiv.)

Secunda ratio ad idem probandum talis eſt. (VIII. Phyſ. text. comm. xxxiii. & xxxiv.) In moventibus, & motis ordinatis, quorum ſcilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc neceſſe eſt inveniri quod remoto primo movente, vel ceſſante a motione, nullum aliorum movebit, neque movebitur: quia primum eſt cauſa movendi omnibus aliis. Sed ſi ſunt moventia, & mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, ſed omnia erunt quaſi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri; & ſic nihil movebitur in mundo.

Tertia probatio in idem redit, niſi quod eſt ordine tranſmutato, incipiendo ſcilicet a ſuperiori, & eſt talis. (VIII. Phyſ. text. xxxv.) Id quod movet inſtrumentaliter, non poteſt movere, niſi ſit aliquid quod principaliter moveat. Sed ſi in infi-

Digitized by Google

in infinitum procedatur in moventibus, & motis, omnia erunt quaſi inſtrumentaliter moventia, quia ponentur ſicut moventia mota; nihil autem erit ſicut principale movens. Ergo nihil movebitur. Et ſic patet probatio utriuſque propoſitionis, quæ ſupponebatur in prima demonſtrationis via, qua probat Ariſtoteles eſſe primum motorem immobilem.

Secunda via talis eſt. (VIII. Phyſ. text. comm. XXXVI.) Si omne movens movetur, aut hæc propoſitio eſt vera per ſe, aut per accidens. Si per accidens, ergo non eſt neceſſaria. Quod enim eſt per accidens verum, non eſt neceſſarium. Contingens eſt ergo nullum movens moveri. Sed ſi movens non movetur, non movet, ut adverſarius dicit. Ergo contingens eſt, nihil moveri: nam ſi nihil movet, nihil movetur. Hoc autem habet Ariſtoteles pro impoſſibili, quod ſcilicet aliquando nullus motus ſit. Ergo primum non fuit contingens, quia ex falſo contingenti non ſequitur falſum impoſſibile; & ſic hæc propoſitio, Omne movens movetur, non fuit per accidens vera.

Item. (VIII. Phyſic. text. comment. XXXVII.) Si aliqua duo ſunt juncta per accidens in aliquo, & unum illorum invenitur ſine altero, probabile eſt quod alterum abſque illo inveniri poſſit, ſicut ſi album, & muſicum inveniuntur in Sorte, & Platone, & invenitur muſicum abſque albo, probabile eſt quod in aliquo alio poſſit inveniri album abſque muſico. Si igitur movens, & motum coniunguntur in aliquo per accidens, motum autem invenitur in aliquo abſque eo quod moveat, probabile eſt quod movens inveniatur abſque eo quod moveatur.

Nec contra hoc poteſt fieri inſtantia de duobus quorum unum ab altero dependet, ſed non e contrario, ut patet de ſubſtantia, & accidente: hæc enim coniunguntur per ſe, non per accidens. Si autem prædicta propoſitio eſt vera per ſe, ſimiliter ſequitur impoſſibile, vel inconveniens, quia vel oportet quod movens moveatur eadem ſpecie motus qua movet, vel alia. Si eadem, ergo oportebit quod alterans alteretur, & ulterius quod ſanans ſanetur, & quod docens doceatur etiam ſecundum eamdem ſcientiam. Hoc autem eſt impoſſibile: nam docentem neceſſe eſt habere ſcientiam, addiſcentem vero neceſſe eſt non habere; & ſic idem habebitur ab eodem, & non habebitur: quod eſt impoſſibile. Si autem ſecundum aliam ſpeciem motus moveatur, ita ſcilicet quod alterans moveatur ſecundum locum, & movens ſecundum locum augeatur, & ſic de aliis; cum ſint finita genera, & ſpecies motus; ſequetur quod non ſit abire in infinitum, & ſic erit aliquod primum movens quod non movetur ab alio.

Niſi forte aliquis dicat, quod fiat reflexio hoc modo, quod completis omnibus generibus, & ſpeciebus motus, iterum oporteat redire ad primum, ut ſi movens ſecundum locum alteretur, & alterans augeatur, iterum augens moveatur ſecundum locum. Sed ex hoc ſequeretur idem quod prius, ſcilicet quod id quod movet ſecundum aliquam ſpeciem motus, ſecundum eamdem moveatur, non immediate, ſed mediate. Relinquitur ergo quod oportet ponere aliquod primum, quod non moveatur ab aliquo exteriori.

Quia vero hoc habito, ſcilicet quod ſit primum movens quod non moveatur ab aliquo exteriori, non ſequitur quod ſit penitus immobile; ideo ulterius procedit Ariſtoteles dicendo (VIII. Phyſ. tex. comm. XXXVII.) quod hoc poteſt eſſet dupliciter. Uno modo ita quod illud primum ſit penitus immobile: quo poſito habetur propoſitum, ſcilicet quod ſit aliquod primum movens immobile. Alio modo quod illud primum moveatur a ſe: & hoc videtur probabile, quia quod eſt per ſe, ſemper eſt prius eo quod eſt per aliud: unde & in motis primum motum rationabile eſt per ſe ipſum moveri, non ab alio. Sed hoc dato, iterum idem ſequetur. Non enim poteſt dici, quod movens ſe ipſum, totum moveatur a toto, quia ſic ſequerentur prædicta inconvenientia, ſcilicet quod aliquis ſimul doceret, & doceretur, & ſimiliter in aliis motibus; & iterum quod aliquid ſimul eſſet in actu, & in potentia: nam movens inquantum huiuſmodi eſt actu, motum vero in potentia. Relinquitur ergo quod una pars eius eſt movens tantum, & altera mota; & ſic habetur idem quod prius, ſcilicet quod aliquid ſit movens immobile.

Non autem poteſt dici, quod utraque pars moveatur, ita quod una ab alia, neque quod una pars moveat ſe ipſam, & moveat alteram, neque quod totum moveat partem, neque quod pars moveat totum: quia ſequerentur præmiſſa inconvenientia, ſcilicet quod aliquid ſimul moveret, & moveretur ſecundum eamdem ſpeciem motus; & quod ſimul eſſet in potentia, & actu; & ulterius quod totum non eſſet primo movens ſe, ſed ratione partis (VIII, Phyſ. text. comm. V.) Relinqui-

quitur ergo quod moventis ſe ipſum oportet unam partem eſſe immobilem, & moventem aliam partem.

Sed quia in moventibus ſe, quæ ſunt apud nos, ſcilicet in animalibus, pars movens, ſcilicet anima, etſi ſit immobilis per ſe, movetur tamen per accidens; ideo ulterius oſtendit, quod primi moventis ſe ipſum pars movens non movetur neque per ſe, neque per accidens: moventia enim ſe quæ ſunt apud nos, ſcilicet animalia, cum ſint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens. Neceſſe eſt autem moventia ſe corruptibilia reduci ad aliquod primum movens ſe quod ſit ſempiternum. Neceſſe ergo eſt aliquem motorem eſſe alicuius moventis ſe ipſum, qui neque per ſe, neque per accidens moveatur.

Quod autem neceſſe ſit ſecundum ſuam poſitionem aliquod movens ſe ipſum, ſempiternum eſſe, patet. Si enim motus eſt ſempiternus, ut ipſe ſupponit (ubi ſupra text. xlvi. & infra,) oportet quod generatio moventium ſe ipſa, quæ ſunt generabilia, & corruptibilia, ſit perpetua. Sed huius perpetuitatis non poteſt eſſe cauſa aliquod ipſorum moventium ſe, quia non ſemper eſt; nec ſimul omnia, tum quia infinita eſſent, tum quia non ſunt ſimul. Relinquitur ergo quod oportet eſſe aliquod movens ſe ipſum perpetuum, quod cauſat perpetuitatem generationis in his inferioribus moventibus ſe; & ſic motor eius non movetur neque per ſe, neque per accidens.

Item. In moventibus ſe videmus quod aliqua incipiunt de novo moveri propter aliquem motum, quo non moventur a ſe ipſis, ſicut animal cum excitatur a ſomno, digeſto cibo, aut aere alterato: quo quidem motu ipſe motor movens ſe ipſum, movetur per accidens. Ex quo poteſt accipi quod nullum movens ſe ipſum movetur ſemper, cuius motor movetur per ſe, vel per accidens. Primum movens ſe ipſum movetur ſemper; alias non poſſet eſſe motus ſempiternus, cum omnis alius motus a motu primi moventis ſe ipſum cauſetur. Relinquitur igitur quod primum movens ſe ipſum, movetur a motore qui non movetur neque per ſe, neque per accidens.

Nec eſt contra hanc rationem quod motores inferiorum orbium movent motum ſempiternum, & tamen dicuntur moveri per accidens: quia dicuntur moveri per accidens, non ratione ſui ipſorum, ſed ratione ſuorum mobilium, quæ ſequuntur motum ſuperioris orbis.

Sed quia Deus non eſt pars alicuius moventis ſe ipſum, ulterius Ariſtoteles in ſua Metaph. (Lib. XII. comm. xxxvi.) inveſtigat ex hoc motore, qui eſt pars moventis ſe ipſum, alium motorem ſeparatum omnino, qui eſt Deus. Cum enim omne movens ſe ipſum moveatur per appetitum, oportet quod motor qui eſt pars moventis ſe ipſum, moveat (a) propter appetitum alicuius appetibilis, quod eſt eo ſuperius in movendo: nam appetens eſt quodammodo movens motum, appetibile autem eſt movens omnino non motum. Oportet igitur eſſe primum motorem ſeparatum omnino immobilem, qui Deus eſt.

Prædictos autem proceſſus duo videntur infirmare.

Quorum primum eſt, quod procedunt ex ſuppoſitione æternitatis motus, quod apud Catholicos ſupponitur eſſe falſum.

Et ad hoc dicendum, quod via efficaciſſima ad probandum Deum eſſe, eſt ex ſuppoſitione novitatis mundi, non autem ſic ex ſuppoſitione æternitatis mundi, qua poſita, minus videtur eſſe manifeſtum quod Deus ſit. Nam ſi mundus, & motus de novo incepit, planum eſt quod oportet poni aliquam cauſam quæ de novo producat mundum, & motum: quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet ſumere originem, cum nihil educat ſe de potentia in actum, vel de non eſſe in eſſe.

Secundum eſt, quod ſupponitur in prædictis demonſtrationibus primum motum, ſcilicet corpus cæleſte, eſſe motum ex ſe: ex quo ſequitur ipſum eſſe animatum, quod a multis non conceditur.

Et ad hoc dicendum eſt, quod ſi primum movens non ponitur motum ex ſe, oportet quod moveatur immediate a penitus immobili. Unde etiam Ariſtoteles ſub diviſione hanc concluſionem inducit, quod ſcilicet oporteat vel ſtatim devenire ad primum movens immobile ſeparatum, vel ad movens ſe ipſum; ex quo ſtatim devenitur ad movens primum immobilem ſeparatum. Procedit autem Philoſophus alia via in II. Metaph. (text. comm. vi.) ad oſtendendum non poſſe procedi in infinitum in cauſis efficientibus, ſed eſſe deveniendum ad unam cauſam primam; & hanc dicimus Deum: & hæc via talis eſt. In omnibus cauſis efficientibus ordinatis primum eſt cauſa medii, & medium eſt cauſa ultimi; ſive ſit unum, ſive ſint plura

ra

(a) An per appetitum?

Digitized by Google

ra media. Remota autem cauſa, removetur id cuius eſt cauſa. Ergo remoto primo, medium cauſa eſſe non poterit. Sed ſi procedatur in cauſis efficientibus in infinitum, nulla cauſarum erit prima. Ergo omnes aliæ tollentur, quæ ſunt mediæ. Hoc autem eſt manifeſte falſum. Ergo oportet ponere primam cauſam efficientem eſſe, quæ Deus eſt.

Poteſt etiam & alia ratio colligi ex verbis Ariſtotelis in II. Lib. Metaph. (text. comm. IV.) Oſtendit enim ibi quod ea quæ ſunt maxime vera, ſunt & maxime entia. In IV. etiam Metaph. (text. comm. VIII.) oſtendit eſſe aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falſorum unum altero eſſe magis falſum: unde oportet ut alterum ſit etiam altero verius. Hoc autem eſt ſecundum approximationem ad id quod eſt ſimpliciter & maxime verum.

Ex quibus concludi poteſt, ulterius eſſe aliquid quod eſt maxime ens, & hoc dicimus Deum. Adhuc etiam inducitur a Damaſceno (Lib. I. cap. III.) alia ratio, ſumpta ex rerum gubernatione, quam etiam innuit Commentator in II. Phyſic. (comm. lxxv. circ. princ.) Et eſt talis. Impoſſibile eſt aliqua contraria, & diſſonantia in unum ordinem concordare ſemper, vel pluries, niſi alicuius gubernatione, ex qua omnibus & ſingulis tribuitur ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diverſarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro, & a caſu, ſed ut ſemper, vel in maiori parte. Oportet ergo eſſe aliquid cuius providentia mundus gubernetur, & hoc dicimus Deum.

CAPUT XIV.

Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis.

Oſtenſo igitur quod eſt aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet eius conditiones inveſtigare.

Eſt autem via remotionis utendum, præcipue in conſideratione divinæ ſubſtantiæ. Nam divina ſubſtantia omnem formam quam intellectus noſter attingit, ſua immenſitate excedit; & ſic ipſam apprehendere non poſſumus cognoſcendo quid eſt, ſed aliqualem eius habemus notitiam, cognoſcendo quod non eſt. Tanto enim eius notitiæ magis appropinquamus, quanto plura per intellectum noſtrum ab eo poterimus removere: tanto enim unumquodque perfectius cognoſcimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur: habet enim res unaquaque in ſe ipſa eſſe proprium ab omnibus aliis diſtinctum. Unde & in rebus quarum diffinitiones cognoſcimus, primo eas in genere collocamus, per quod ſcimus in communi quid eſt; & poſtmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis diſtinguatur; & ſic perficitur ſubſtantiæ rei completa notitia.

Sed quia in conſideratione ſubſtantiæ divinæ non poſſumus accipere quid quaſi genus; nec diſtinctionem eius ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere poſſumus; oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem in affirmativis differentiis una aliam contrahit, & magis ad completam deſignationem rei appropinquat, ſecundum quod a pluribus differre facit; ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quæ a pluribus differre facit: ſicut ſi dicamus Deum non eſſe accidens, per hoc quod ab omnibus accidentibus diſtinguitur: deinde ſi addamus ipſum non eſſe corpus, diſtinguemus ipſum etiam ab aliquibus ſubſtantiis; & ſic per ordinem ab omni eo quod eſt præter ipſum, per negationes huiuſmodi diſtinguetur: & tunc de ſubſtantia eius erit propria conſideratio, cum cognoſcetur ut ab omnibus diſtinctus; non tamen erit perfecta cognitio, quia non cognoſcetur quid in ſe ſit.

Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis, accipiamus principium, (id quod ex ſuperioribus iam monſtratum eſt) ſcilicet quod Deus ſit omnino immobilis; quod etiam auctoritas ſacræ Scripturæ confirmat: dicitur enim Malach. III. 6. (a) *Ego Deus, & non mutor.* Iacob. I. 17. *Apud quem non eſt transmutatio.* Numer. XIX. 23. *Non eſt Deus quaſi homo, ut mutetur.*

CAPUT XV.

Quod Deus eſt æternus.

Ex hoc autem apparet ulterius, Deum eſſe æternum.

1. Nam omne quod incipit eſſe, vel deſinit, per motum, vel mutationem hoc patitur. Oſtenſum autem eſt Deum eſſe omnino immutabilem. Eſt igitur æternus, carens principio, & fine.

2. Item. Illa ſola tempore menſurantur quæ moventur, eo quod tempus eſt numerus

(a) Vulgata: *Ego enim Dominus, & non mutor.*

Digitized by Google

merus motus, ut patet in IV. Phyſ. (text. comm. CI.) Deus autem eſt omnino abſque motu, ut iam probatum eſt (cap. XIII.) Tempore igitur non menſuratur: igitur in ipſo non eſt prius, vel poſterius accipere: non ergo habet eſſe poſt non eſſe, nec non eſſe poſt eſſe poteſt habere, nec aliqua ſucceſſio in eſſe ipſius inveniri poteſt, quia hæc ſine tempore intelligi non poſſunt: eſt igitur carens principio, & fine, totum eſſe ſuum ſimul habens, in quo ratio æternitatis conſiſtit.

3. Adhuc. Si Deus aliquando non fuit, & poſtmodum fuit, ab aliquo eductus eſt de non eſſe in eſſe. Non autem a ſe ipſo, quia quod non eſt, non poteſt aliquid agere. Si autem ab alio, illud eſt prius eo; oſtenſum eſt autem Deum eſſe primam cauſam. Non igitur eſſe incepit: unde nec eſſe deſinet: quia quod ſemper fuit, habet virtutem ſemper eſſendi. Eſt igitur æternus.

4. Amplius. Videmus in mundo quædam quæ ſunt poſſibilia eſſe, & non eſſe, ſcilicet generabilia, & corruptibilia. Omne autem quod eſt poſſibile eſſe, cauſam habet, quia quum de ſe æqualiter ſe habeat ad duo, ſcilicet eſſe, & non eſſe, oportet, ſi ei approprietur eſſe, quod hoc fit ex aliqua cauſa. Sed in cauſis non eſt procedere in infinitum, ut ſupra (cap. XIII.) probatum eſt per rationem Ariſtotelis. Ergo oportet ponere aliquid quod ſit neceſſe eſſe. Omne autem neceſſarium vel habet cauſam ſuæ neceſſitatis aliunde, vel non, ſed eſt per ſe ipſum neceſſarium. Non eſt autem procedere in infinitum in neceſſariis quæ habent cauſam ſuæ neceſſitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum neceſſarium, quod eſt per ſe ipſum neceſſarium, & hoc eſt Deus, quum ſit prima cauſa, ut dictum eſt (cap. XIII.) Igitur Deus æternus eſt, quum omne neceſſarium per ſe ſit æternum.

5. Oſtendit etiam Ariſtoteles ex ſempiternitate temporis ſempiternitatem motus, ex quo iterum oſtendit ſempiternitatem ſubſtantiæ moventis. Prima autem ſubſtantia movens Deus etiam eſt. Igitur ſempiternus. Negata enim ſempiternitate temporis, & motus, adhuc remanet ratio ad ſempiternitatem ſubſtantiæ: nam ſi motus incepit, oportet quod ab aliquo movente inceperit: qui ſi inceperit, ab aliquo agente incepit: & ſic vel in infinitum ibitur, vel devenietur ad aliquid quod non incepit.

Huic autem veritati divina auctoritas teſtimonium perhibet: unde Pſalm. CI. 13. *Tu autem Domine in æternum permanes*: & idem 28. *Tu autem idem ipſe es, & anni tui non deficient.*

CAPUT XVI.

Quod in Deo non ſit potentia paſſiva.

Si autem Deus æternus eſt, neceſſe eſt ipſum non eſſe in potentia.

1. Omne enim id in cuius ſubſtantia admiſcetur potentia, ſecundum id quod habet de potentia, poteſt non eſſe: quia quod poteſt eſſe, poteſt non eſſe. Deus autem ſecundum ſe non poteſt non eſſe, cum ſit ſempiternus. In Deo igitur non eſt potentia ad eſſe.

2. Adhuc. Quamvis id quod quandoque eſt in potentia, quandoque in actu, prius ſit tempore in potentia quam in actu; tamen ſimpliciter actus eſt prior potentia: quia potentia non educit ſe in actum, ſed oportet quod educatur in actum per aliquid quod ſit actu. Omne igitur quod eſt aliquo modo in potentia, habet aliquid prius ſe. Deus autem eſt primum ens, & prima cauſa, ut ex ſupradictis patet. Non igitur habet in ſe aliquid potentiæ admixtum.

3. Item. Id quod eſt per ſe neceſſe eſſe, nullo modo eſt poſſibile eſſe: quia quod eſt per ſe neceſſe eſſe, non habet cauſam. Omne autem quod eſt poſſibile eſſe, habet cauſam, ut ſupra oſtenſum eſt. Deum autem per ſe eſt neceſſe eſſe. Nullo igitur modo eſt poſſibile eſſe: nihil ergo potentiæ in ſua ſubſtantia invenitur.

4. Item. Unumquodque agit ſecundum quod eſt actu. Quod igitur non eſt totus actus, non toto ſe agit, ſed aliquo ſui. Quod autem non toto ſe agit, non eſt primum agens: agit enim alicuius participatione, non per eſſentiam ſuam. Primum igitur agens, quod eſt Deus, nullam habet potentiam admixtam, ſed eſt actus purus.

5. Adhuc. Unumquodque ſicut natum eſt agere, inquantum eſt actu, ita natum eſt pati, inquantum eſt potentia: nam motus eſt actus in potentia exiſtentis. Sed Deus eſt omnino impaſſibilis, ac immutabilis, ut patet ex prædictis. Nihil ergo habet de potentia, ſcilicet paſſiva.

6. Item. Videmus aliquid eſſe in mundo quod exit de potentia in actum. Non autem educit ſe de potentia in actum: quia quod eſt potentia, nondum eſt, unde nec agere poteſt. Ergo oportet eſſe ali-

aliquid aliud prius, quo educatur de potentia in actum. Et iterum ſi hoc eſt exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni quo reducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non poteſt. Ergo oportet devenire ad aliquid quod eſt tantum actu, & nullo modo in potentia; & hoc dicimus Deum.

CAPUT XVII.

Quod Deus non eſt materia.

APparet etiam ex hoc, Deum non eſſe materiam.

1. Quia materia id quod eſt, in potentia eſt.

2. Item. Materia non eſt agendi principium: unde efficiens, & materia in idem non incidunt, ſecundum Philoſophum. Deo autem convenit eſſe primam cauſam effectivam rerum, ut ſupra dictum eſt. Ipſe igitur materia non eſt.

3. Amplius. Sequitur res naturales caſu exiſtere his qui in materiam omnia reducebant ſicut in cauſam primam, contra quos agitur in II. Phyſ. (text. comm. lxxvii.) Si igitur Deus, qui eſt prima cauſa, ſit cauſa materialis rerum, ſequitur omnia a caſu exiſtere.

4. Item. Materia non ſit cauſa alicuius in actu, niſi ſecundum quod alteratur, & mutatur. Si igitur Deus eſt immobilis, ut probatum eſt (cap. xiii.) nullo modo poteſt eſſe rerum cauſa per modum materiæ.

Hanc autem veritatem fides catholica confitetur, quæ Deum non de ſua ſubſtantia, ſed de nihilo aſſerit cuncta creaſſe.

In hoc autem inſania David (a) de Divinando confunditur, qui auſus eſt dicere, Deum eſſe idem quod prima materia: ex hoc quod ſi non eſſet idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis, & ſic non eſſent ſimplicia: nam in eo quod per differentiam ab alio differt, ipſa differentia compoſitionem facit. Hoc autem proceſſit ex ignorantia, qua neſcivit quid inter differentiam, & diverſitatem interſit. Differens enim, ut in X. Metaph. (text. comm. xii.) determinatur, dicitur ad aliquid: nam omne differens aliquo eſt differens: diverſum autem aliquid abſolute dicitur, ex hoc quod non eſt idem. Differentia igitur in his quærenda eſt quæ in aliquo conveniunt: oportet enim aliquid in eis aſſignari ſecundum quod differant, ſicut duæ ſpecies conveniunt in genere, unde oportet quod differentiis diſtinguantur. In his autem quæ in nullo conveniunt, non eſt quærendum, quo differant, ſed ſe ipſis diverſa ſunt: ſic enim & oppoſitæ differentiæ ab invicem diſtinguuntur: non enim participant genus quaſi partem ſuæ eſſentiæ: & ideo non eſt quærendum quibus differant, ſe ipſis enim diverſa ſunt. Sic etiam Deus, & materia prima diſtinguuntur, quorum unum eſt actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes.

CAPUT XVIII.

Quod in Deo nulla ſit compoſitio.

EX præmiſſis autem concludi poteſt, quod in Deo nulla ſit compoſitio.

1. Nam in omni compoſito oportet eſſe actum, & potentiam: non enim plura poſſunt ſimpliciter fieri unum, niſi aliquid ibi ſit actus, & aliquid potentia. Quæ enim actu ſunt, non uniuntur niſi quaſi colligata, vel ſicut congregata: quæ non ſunt unum ſimpliciter, in quibus etiam ipſæ partes congregatæ ſunt, ſicut potentia reſpectu (b) unionis: ſunt enim unitæ in actu poſtquam fuerint in potentia unibiles. In Deo autem nulla eſt potentia. Non eſt igitur in eo aliqua compoſitio.

2. Item. Omne compoſitum poſterius eſt ſuis componentibus. Primum ergo ens, quod Deus eſt, ex nullis compoſitum eſt.

3. Adhuc. Omne compoſitum eſt potentia diſſolubile, quantum eſt ex ratione compoſitionis, licet in quibuſdam ſit aliquid aliud diſſolutioni repugnans. Quod autem eſt diſſolubile, eſt in potentia ad non eſſe: quod Deo non competit, cum ſit per ſe neceſſe eſſe. Non eſt ergo in eo aliqua compoſitio.

4. Amplius. Omnis compoſitio indiget aliquo componente: ſi enim compoſitio eſt, ex pluribus eſt: quæ autem ſecundum ſe ſunt plura, in unum non conveniunt, niſi ab aliquo componente uniantur. Si igitur compoſitus eſſet Deus, haberet componentem: non enim ipſe ſe ipſum componere poſſet, quia nihil eſt cauſa ſui ipſius, eſſet enim prius ſeipſo, quod eſt impoſſibile. Componens autem eſt cauſa efficiens compoſiti. Ergo Deus haberet cauſam efficientem; & ſic non eſſet cauſa prima, quod ſupra (cap. xiii.) habitum eſt.

5. Item. In quolibet genere tanto aliquid

(a) De Dinando. (b) Al. viſionis.

Digitized by Google

quid eſt nobilius, quanto ſimplicius, ſicut in genere calidi, ignis, qui non habet aliquam permixtionem frigidi. Quod igitur eſt in fine nobilitatis omnium entium, oportet eſſe in fine ſimplicitatis. Hoc autem quod eſt in fine nobilitatis omnium entium, dicimus Deum, cum ſit prima cauſa: cauſa enim eſt nobilior effectu. Nulla igitur compoſitio ei accidere poteſt.

6. Præterea. In omni compoſito bonum non eſt huius vel illius partis, ſed totius: & dico bonum ſecundum illam bonitatem quæ eſt propria totius, & perfectio eius: nam partes ſunt imperfectæ reſpectu totius, ſicut partes hominis non ſunt homo: parres enim numeri ſenarii non habent perfectionem ſenarii, & ſimiliter partes lineæ non perveniunt ad perfectionem menſuræ, quæ in tota linea invenitur. Si ergo Deus eſt compoſitus, perfectio, & bonitas eius propria invenitur in toto; non autem in aliqua eius partium; & ſic non erit in eo pure id bonum quod eſt proprium ei. Non eſt ergo ipſe primum, & ſummum bonum.

7. Item. Ante multitudinem oportet invenire unitatem. In omni autem compoſito eſt multitudo. Igitur oporter id quod eſt ante omnia, ſcilicet Deum, omni compoſitione carere.

CAPUT XIX.

Quod in Deo nihil eſt violentum, nihilque præter naturam.

EX hoc antem concluditur, quod in Deo nihil poteſt eſſe violentum, neque extra naturam.

1. Omne enim id in quo aliquid violentum, & præter naturam invenitur, aliquid ſibi additum habet: nam quod eſt de ſubſtantia rei, non poteſt eſſe violentum, nec præter naturam.

2. Amplius. Neceſſitas coactionis eſt neceſſitas ex alio, vel ab alio. In Deo autem non eſt neceſſitas ex alio, ſed eſt per ſe ipſum neceſſarium, & cauſa neceſſitatis aliis. Igitur in eo nihil eſt coactum.

3. Adhuc. Ubicumque eſt aliquid violentum, ibi poteſt eſſe aliquid præter illud quod rei per ſe convenit: nam violentum contrariatur ei quod eſt ſecundum naturam. Sed in Deo non eſt poſſibile aliquid eſſe præter id quod ſecundum ſe ei convenit; cum ſecundum ſe ſit neceſſe eſſe, ut oſtenſum eſt (cap. XIII.) Non poteſt igitur in eo eſſe aliquid violentum.

4. Item. Omne in quo eſt aliquid violentum, vel innaturale, natum eſt moveri ab alio: nam violentum eſt cuius principium eſt extra, nil conferente vim paſſo. Deus autem eſt omnino immobilis, ut oſtenſum eſt (ubi ſup.) Igitur non poteſt in eo eſſe aliquid violentum, vel innaturale.

CAPUT XX.

Quod Deus non eſt corpus.

EX prædictis autem oſtenditur, quod Deus non eſt corpus.

1. Omne enim corpus, cum ſit continuum, compoſitum eſt, & partes habens. Deus autem non eſt compoſitus, ut oſtenſum eſt (cap. XVIII.) Igitur corpus non eſt.

2. Præterea. Omne quantum eſt aliquo modo in potentia: nam continuum eſt potentia diviſibile in infinitum, numerus autem in infinitum eſt augmentabilis. Omne autem corpus eſt quantum. Ergo omne corpus eſt in potentia. Deus autem non eſt in potentia, ſed actus purus, ut oſtenſum eſt (cap. XVI.) Ergo Deus non eſt corpus.

3. Adhuc. Si Deus eſt corpus, oportet quod ſit aliquod corpus naturale: nam corpus mathematicum non eſt per ſe exiſtens, ut Philoſophus probat (III. Metaph. text. comm. XVII.) eo quod dimenſiones accidentia ſunt. Non autem eſt corpus naturale, cum ſit immobilis, ut oſtenſum eſt (cap. XIII.) omne autem corpus naturale mobile eſt. Deus igitur non eſt corpus.

4. Amplius. Omne corpus finitum eſt, quod tam de corpore circulari, quam de recto probatur in I. cæl. & mund. (a text. comm. XXXV. uſque ad LXXV. incluſive.) Quodlibet autem corpus finitum intellectu, & imaginatione tranſcendere poſſumus. Si igitur Deus eſt corpus, intellectus, & imaginatio noſtra aliquid maius Deo cogitare poſſunt; & ſic Deus non eſt maior intellectu noſtro; quod eſt inconveniens. Non eſt igitur corpus.

5. Adhuc. Cognitio intellectiva certior eſt quam ſenſitiva. Invenitur autem aliquod obiectum ſenſus in rerum natura. Ergo & intellectus. Sed ſecundum ordinem obiectorum eſt ordo potentiarum, ſicut & diſtinctio. Ergo ſuper omnia ſenſibilia eſt aliquid intelligibile in rerum natura exiſtens. Omne autem corpus in rebus exiſtens eſt ſenſibile. Igitur ſuper omnia corpora eſt aliquid accipere nobilius.

lius. Si igitur Deus eſt corpus, non erit primum, & maximum ens.

6. Præterea. Quolibet corpore non vivente res vivens eſt nobilior: quolibet autem corpore vivente ſua vita eſt nobilior, cum per hoc habeat ſupra alia corpora nobilitatem. Id ergo quo nihil eſt nobilius, corpus non eſt. Hoc autem eſt Deus. Ergo non eſt corpus.

7. Item. Inveniuntur rationes Philoſophorum (VIII. Phyſ. text. comm. lii. & ſeq.) ad idem oſtendendum, procedentes ex æternitate motus in hunc modum. In omni motu ſempiterno oportet quod primum movens non moveatur neque per ſe, neque per accidens, ſicut ex ſupradictis (cap. xiii.) patet. Corpus autem cæli movetur circulariter motu ſempiterno. Ergo primus motor eius non movetur neque per ſe, neque per accidens. Nullum autem corpus movet localiter, niſi moveatur, eo quod oportet motum, & movens eſſe ſimul; & ſic corpus movens moveri oportet, ad hoc quod ſit ſimul cum corpore moto. Nulla etiam virtus in corpore movet, niſi per accidens moveatur, quia moto corpore movetur per accidens virtus corporis. Ergo primus motor cæli non eſt corpus, neque virtus in corpore. Hoc autem ad quod ultimo reducitur motus cæli ſicut ad primum movens immobile, eſt Deus. Deus igitur non eſt corpus.

8. Adhuc. Nulla potentia infinita eſt potentia in magnitudine. Potentia primi motoris eſt potentia infinita. Ergo non eſt in aliqua magnitudine; & ſic Deus, qui eſt primus motor, neque eſt corpus, neque eſt virtus in corpore. Prima ſic probatur. Si potentia alicuius magnitudinis eſt infinita; aut ergo erit magnitudinis finitæ, aut infinitæ. Magnitudo infinita nulla eſt, ut probatur in III. Phyſic. (text. xxxix. & ſeq.) & in I. cæl. & mund. (a text. comm. xxxv. uſque ad lxxv.) magnitudinis autem finitæ non eſt poſſibile eſſe potentiam infinitam: & ſic in nulla magnitudine poteſt eſſe potentia infinita. Quod autem in magnitudine finita non poſſit eſſe potentia infinita, ſic probatur. Aequalem effectum quem facit potentia minor tempore maiori, facit potentia maior tempore minori, qualiſcumque ſit ille effectus, ſive ſit ſecundum alterationem, ſive ſecundum motum localem, ſive ſecundum quemcumque alium motum. Sed potentia infinita eſt maior omni potentia finita. Ergo oportet quod in minori tempore perficiat effectum velocius movendo quam potentia quæcumque finita. Nec poteſt eſſe quod in minori quodam ſit tempore. Relinquitur ergo quod hoc erit in indiviſibili temporis & ſic movere, & moveri, & motus erunt in inſtanti; cuius contrarium demonſtratum eſt in VI. Phyſ (a text. comm. xxix. uſque ad xxxii.) Quod autem non poſſit potentia infinita magnitudinis finitæ movere in tempore, ſic probatur. Sit potentia infinita, quæ eſt A, accipiatur autem pars eius, quæ eſt A, B. Pars igitur iſta movebit in tempore maiori; oportebit tamen eſſe aliquam proportionem huius temporis ad tempus in quo movet tota potentia, cum utrumque tempus ſit finitum. Sint igitur hæc duo tempora in decupla proportione ſe ad invicem habentia: non enim quantum ad hanc rationem differt iſtam, vel aliam proportionem dicere. Si autem addatur ad potentiam finitam prædictam, diminui oportebit de tempore, ſecundum proportionem additionis ad potentiam finitam, cum maior potentia in minori tempore moveat. Si ergo addatur decuplum, illa potentia movebit in tempore quod erit decima pars temporis in quo movebat prima pars accepta infinitæ potentiæ, ſcilicet A, B; & tamen hæc potentia quæ eſt decuplum eius, eſt proportio finita, cum habeat proportionem determinatam ad potentiam finitam. Relinquitur igitur quod in eodem tempore movet potentia finita, & infinita; quod eſt impoſſibile. Non igitur potentia infinita magnitudinis finitæ poteſt movere in tempore aliquo.

Quod autem potentia primi motoris ſit infinita, ſic probatur. Nulla potentia finita poteſt movere tempore infinito. Sed potentia primi motoris movet tempore infinito, quia motus primus eſt ſempiternus. Ergo potentia primi motoris eſt infinita. Prima ſic probatur. Si aliqua potentia finita alicuius corporis movet tempore infinito, pars illius corporis habens partem potentiæ, movebit in tempore minori: quia quanto aliquid eſt maioris potentiæ, tanto in maiori tempore motum continuare poterit, & ſic pars prædicta movebit tempore finito: maior autem pars in maiori tempore movere poterit; & ſic ſemper, ſecundum quod addetur ad potentiam motoris, addetur ad tempus, ſecundum eamdem proportionem. Sed additio aliquotiens facta perveniet ad quantitatem totius, vel etiam excedet. Ergo & additio ex parte temporis perveniet ad quantitatem temporis in quo movet totum.

Tem-

Digitized by Google

Tempus autem in quo totum movebat, dicebatur eſſe infinitum. Ergo tempus finitum metietur tempus infinitum; quod eſt impoſſibile. (a)

Sed contra hunc proceſſum plures ſunt obiectiones: quarum una eſt, quia poteſt poni, quod illud corpus quod movet primum motum, non eſt diviſibile, ſicut patet de corpore cæleſti. Prædicta autem probatio procedit ex diviſione eius.

Sed ad hoc dicendum eſt, quod conditionalis poteſt eſſe vera, cuius antecedens eſt impoſſibile; & ſi quid eſt quod deſtruat veritatem talis conditionalis, eſt impoſſibile; ſicut ſi aliquis deſtrueret veritatem huius conditionalis, *Si homo volat, habet alas*, eſſet impoſſibile. Et ſecundum hunc modum intelligendus eſt proceſſus probationis prædictæ: quia hæc conditionalis eſt vera: *Si corpus cæleſte dividitur, pars eius erit minoris potentiæ quam totum*: huius autem conditionalis veritas tollitur, ſi ponatur primum movens eſſe corpus, propter impoſſibilia quæ ſequuntur: unde patet hoc eſſe impoſſibile.

Et ſimiliter poteſt reſponderi, ſi fiat obiectio de augmento potentiarum finitarum, quia non eſt accipere in rerum natura potentias ſecundum omnem proportionem quam habet tempus ad tempus quodcumque; eſt tamen conditionalis vera, qua in prædicta probatione indigetur.

Secunda obiectio eſt, quia etſi corpus dividitur, aliqua virtus poteſt eſſe alicuius corporis quæ non dividitur diviſo corpore, ſicut anima rationalis non dividitur diviſo corpore.

Et ad hoc eſt dicendum, quod per proceſſum prædictum non probatur, quod non ſit Deus coniunctus corpori, ſicut anima rationalis corpori humano; ſed quod non eſt virtus in corpore, ſicut virtus materialis, quæ dividitur ad diviſionem corporis: unde etiam dicitur de intellectu humano, quod non eſt corpus, neque virtus in corpore. Quod autem Deus non ſit unitus corpori ſicut anima, alterius rationis eſt.

Tertia obiectio eſt, quod ſi cuiuslibet corporis potentia finita eſt, ut in prædicto proceſſu oſtenditur; per potentiam autem finitam non poteſt aliquid durare tempore infinito; ſequitur quod nullum corpus poſſit durare tempore infinito, & ſic corpus cæleſte de neceſſitate corrumpetur.

Ad hoc autem a quibuſdam reſpondetur, quod corpus cæleſte ſecundum potentiam ſuam poteſt deficere; ſed perpetuitatem durationis acquirit ab alio, quod eſt potentiæ infinitæ. Et huic ſolutioni videtur atteſtari Plato (in Timæo) qui de corporibus cæleſtibus Deum loquentem inducit in hunc modum: *Natura veſtra eſtis diſſolubilia, voluntate autem mea indiſſolubilia, quia voluntas mea maior eſt nexu veſtro.* Hanc autem ſolutionem improbat Commentator in XII. Metaph. (comm. xli. & VIII. Phyſ. comm. lxxix.) Nam impoſſibile eſt, ſecundum eum, quod id quod eſt de ſe poſſibile non eſſe, acquirat perpetuitatem eſſendi ab alio: ſequitur enim quod corruptibile mutaretur in incorruptibile; quod eſt impoſſibile ſecundum ipſum. Et ideo ipſe in hunc modum reſpondet, quod in corpore cæleſti omnis potentia quæ eſt, finita eſt; non tamen oportet quod habeat omnem potentiam: eſt enim in corpore cæleſti ſecundum Ariſtotelem in VIII. Metaph. (text. comm. xii.) potentia ad *ubi*, ſed non ad *eſſe*; & ſic non oportet quod inſit ei potentia ad non eſſe. Sciendum tamen, quod hæc reſponſio Commentatoris non eſt ſufficiens: quia ſi detur quod in corpore cæleſti non ſit potentia quaſi paſſiva ad eſſe, quæ eſt potentia materiæ, eſt tamen in eo potentia quaſi activa, quæ eſt virtus eſſendi; cum expreſſe dicat Ariſtoteles in I. de cælo & mundo (a text. xx. uſque ad xxiii.) quod cælum habet virtutem ut ſit ſemper. Et ideo melius dicendum eſt, quod cum potentia dicatur ad actum, oportet iudicare de potentia ſecundum modum actus. Motus autem ſecundum ſui rationem quantitatem habet, & extenſionem: unde duratio eius infinita requirit quod potentia movens ſit infinita: eſſe autem non habet aliquam extenſionem quantitatis, præcipue in re cuius eſſe eſt invariabile, ſicut cælum: & ideo non oportet quod virtus eſſendi ſit infinita in corpore finito, licet in infinitum duret: quia non differt quod per illam virtutem aliquid duret in uno inſtanti, vel tempore infinito, cum eſſe illud invariabile non attingatur a tempore niſi per accidens.

Quarta obiectio eſt de hoc quod non videtur eſſe neceſſarium quod illud quod movet tempore infinito, habeat potentiam infinitam in illis moventibus quæ movendo non alterantur: quia talis mo-

(a) *In veteribus exemplaribus hic deſinit caput* xx. *&* *a ſequentibus verbis* Sed contra hunc proceſſum *incipit caput* xxi. *cum hoc titulo:* Obiectiones contra hunc proceſſum. *In recentioribus vero unicum caput omnia complectitur. Hoc adnotat Lucarinus in animadverſionibus in textum D. Thomæ.*

tus oihil conſumit de potentia eorum, unde non minore tempore movere poſſunt, poſtquam aliquo tempore moverunt quam ante; ſicut Solis virtus finita eſt; & quia in agendo eius virtus activa non minuitur, infinito tempore poteſt agere in hæc inferiora ſecundum naturam (cap. XIII.)

Et ad hoc dicimus, quod corpus non movet niſi motum, ut probatum eſt: & ideo ſi contingat corpus aliqood non moveri, ſequitur ipſum non movere. In omni autem quod movetur, eſt potentia ad oppoſita, quia termini motus ſunt oppoſiti: & ideo, quaotum eſt de ſe, omne corpus quod movetur, poſſibile eſt non moveri, & quod poſſibile eſt non moveri, non habet de ſe ut perpetuo tempore moveatur, & ſic nec quod io perpetuo tempore moveat. Procedit ergo prædicta demonſtratio de potentia finita corporis finiti, quæ ooo poteſt de ſe movere tempore infinito. Sed corpus quod de ſe poſſibile eſt moveri, & non moveri, movere, & non movere, acquirere poteſt perpetuitatem motus ab aliquo, quod oportet eſſe incorporeum: & ideo oportet primum movens eſſe incorporeum; & ſic nihil prohibet ſecundum naturam corpus finitum quod acquirit ab alio perpetuitatem in moveri, habere etiam perpetuitatem in movere. Nam & ipſum primum corpus cæleſte ſecundum naturam poteſt perpetuo motu inferiora corpora cæleſtia revolvere, ſecundum quod ſphæra movet ſphæram. Nec eſt inconveniens, ſecundum Commentatorem (XII. Metaphyſ. text. xlı.) quod illud quod de ſe eſt in potentia ad moveri, & non moveri, acquirat ab alio perpetuitatem motus, ſicut ponebatur eſſe impoſſibile de perpetuitate eſſendi: nam motus eſt quidam defluxus a movente in mobile; & ideo poteſt aliquod mobile acquirere ab alio perpetuitatem motus, quam oon habet de ſe: eſſe autem eſt aliquid fixum, & quietum in ente; & ideo quod de ſe eſt io potentia ad non eſſe, non poteſt, ut ipſe dicit, ſecundum viam naturæ acquirere ab alio perpetuitatem eſſendi.

Quinta obiectio eſt, quod per prædictum proceſſum non videtur maior ratio quare non ſit potentia infinita in magnitudine, quam extra magnitudinem: nam utrobique ſequitur quod moveat ooo io tempore.

Et ad hoc dicendum, quod finitum, & infinitum in magnitudine, & tempore, & motu inveniuntur ſecundum unam rationem, ſicut probatur in III. & io V. Phyſic. & ideo infinitum in uno eorum aufert proportionem finitam in aliis. In his autem quæ carent magnitudine, ooo eſt finitum, & infinitum niſi æquivoce: unde prædictus modus demonſtrandi in talibus potentiis locum non habet. Aliter autem reſpondetur, & melius, quod cælum habet duos motores, unum proximum, qui eſt finitæ virtutis, & ab hoc habet quod motus eius ſit finitæ velocitatis, & alium remotum, qui eſt infinitæ virtutis, a quo habet quod motus eius poſſit eſſe infinitæ durationis. Et ſic patet quod potentia infinita, quæ non eſt in magnitudine, poteſt movere corpus oon immediate in tempore; ſed potentia quæ eſt in magnitudine, oportet quod moveat corpus immediate, quum nullum corpus moveat niſi motum: unde ſi moveret, ſequeretur quod moveret non in tempore. Poteſt adhuc melius dici, quod potentia quæ non eſt in magnitudine, eſt intellectus, & movet per voluntatem: unde movet ſecundum exigentiam mobilis, & non ſecundum *(a)* proprietatem ſuæ virtutis. Potentia autem quæ eſt in magnitudine, non poteſt movere niſi per neceſſitatem naturæ, quia probatum eſt quod intellectus non eſt virtus in corpore, quia & ſic movet de neceſſitate, ſecundum *(b)* proprietatem ſuæ quantitatis: unde ſequitur, ſi movet, quod moveat in inſtanti. Secundum hoc ergo, remotis prædictis obiectionibus, procedit demonſtratio Ariſtotelis.

9. Amplius. Nullus motus qui eſt a movente corporeo, poteſt eſſe continuus, & regularis, eo quod movens corporale in motu locali movet attrahendo, vel expellendo. Id autem quod attrahitur, vel expellitur, non in eadem diſpoſitione ſe habet ad moventem a principio motus uſque ad finem, cum quandoque ſit propinquius, quandoque remotius; & ſic nullum corpus poteſt movere motu continuo, & regulari; motus autem primus eſt continuus, & regularis, ut probatur in VIII. Phyſic. (a text. com. lxxııı. uſque ad lxxvıı. incluſive.) Igitur movens primum motum non eſt corpus.

10. Item. Nullus motus qui eſt ad finem, qui exit de potentia ad actum, poteſt eſſe perpetuus: quia cum perventum fuerit ad actum, motus quieſcit. Si ergo motus primus eſt perpetuus, oportet quod ſit ad finem

(a) Al. proportionem. (b) Al. proportionem.

Digitized by Google

nem qui ſit ſemper, & omnibus modis in actu. Tale autem non eſt aliquod corpus, neque aliqua virtus in corpore, cum omnia huiuſmodi ſint mobilia per ſe, vel per accidens. Igitur finis primi motus non eſt corpus, neque virtus in corpore. Finis autem primi motus eſt primum movens quod movet ſicut deſideratum. Hoc autem eſt Deus. Deus igitur neque eſt corpus, neque virtus in corpore. Quamvis autem falſum ſit ſecundum fidem noſtram quod motus cæli ſit perpetuus, ut infra (II. Lib. cap. xxxvi. & Lib. IV. cap. vii.) patebit; tamen verum eſt quod motus ille non deficit neque propter impotentiam motoris, neque propter corruptionem ſubſtantiæ mobilis, cum non videatur motus cæli per diuturnitatem temporis lenteſcere. Unde demonſtrationes prædictæ ſuam efficaciam non perdunt.

Huic autem veritati demonſtratæ concordat divina auctoritas. Dicitur autem Ioan. iv. 24. *Spiritus eſt Deus, & eos qui eum adorant, in ſpiritu, & veritate adorare oportet*. Dicitur etiam I. Tim. i. 17. *Regi ſeculorum immortali, inviſibili, ſoli Deo*: & Rom. i. 20. *Inviſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur*. Quæ enim non viſu, ſed intellectu conſpiciuntur, incorporea ſunt.

Per hoc autem deſtruitur error primorum Philoſophorum naturalium, qui non ponebant niſi cauſas materiales, ut ignem, vel aquam, vel aliquid huiuſmodi; & ſic prima rerum principia corpora dicebant, & eadem vocabant deos. Inter quos etiam quidam fuerunt ponentes cauſas moventes amicitiam, & litem, qui etiam propter prædictas rationes confutantur: nam cum lis, & amicitia ſint in corporibus, ſecundum eos, ſequitur prima principia moventia eſſe virtutes in corpore. Ipſi etiam ponebant Deum eſſe compoſitum ex quatuor elementis, & amicitia; per quod datur intelligi, quod poſuerunt Deum eſſe corpus cæleſte. Inter antiquos autem ſolus Anaxagoras ad veritatem acceſſit, ponens intellectum moventem omnia ſeparatum. Hac etiam veritate redarguuntur Gentiles ponentes ipſa elementa mundi, & virtutes in eis exiſtentes deos eſſe, ut Solem, Lunam, terram, aquam, & huiuſmodi, occaſionem habentes ex prædictis Philoſophorum erroribus. Prædictis etiam rationibus excluduntur deliramenta Iudæorum ſimplicium, Tertulliani, Vadianorum, ſive Antropomorphitarum hæreticorum, qui Deum corporalibus lineamentis figurabant; nec non & Manichæorum, qui quamdam infinitam lucis ſubſtantiam, per infinitum ſpatium diſtentam, Deum exiſtimabant. Quorum omnium errorum fuit occaſio quod de divinis cogitantes, ad imaginationem deducebantur, per quam non poteſt accipi niſi corporis ſimilitudo: & ideo eam in incorporeis meditandis derelinquere oportet.

CAPUT XXI.

Quod Deus eſt ſua eſſentia.

Ex præmiſſis autem haberi poteſt, quod Deus eſt ſua eſſentia, quidditas, ſeu natura.

1. In omni enim eo quod non eſt ſua eſſentia, ſive quidditas, oportet aliquam eſſe compoſitionem: cum enim in unoquoque ſit ſua eſſentia, ſi nihil in aliquo eſſet præter eius eſſentiam, totum quod res eſt, eſſet eius eſſentia, & ſic ipſum eſſet ſua eſſentia. Si igitur aliquid non eſſet ſua eſſentia, oportet aliquid in eo eſſe præter eius eſſentiam, & ſic oportet in eo eſſe compoſitionem: unde etiam eſſentia in compoſitis ſignificatur per modum partis, ut humanitas in homine. Oſtenſum eſt autem, in Deo nullam eſſe compoſitionem. Deus igitur eſt ſua eſſentia.

2. Adhuc. Solum illud videtur eſſe præter eſſentiam, vel quidditatem rei quod non intrat diffinitionem ipſius: diffinitio enim ſignificat quid eſt res. Sola autem accidentia rei ſunt quæ in diffinitione non cadunt. Sola igitur accidentia ſunt in re aliqua præter eſſentiam eius. In Deo autem non ſunt aliqua accidentia, ut oſtendetur (cap. xxiii.) Nihil igitur eſt in eo præter eſſentiam eius: eſt igitur ipſe ſua eſſentia.

3. Amplius. Formæ quæ de rebus ſubſiſtentibus non prædicantur, ſive in univerſali, ſive in ſingulari acceptis, ſunt formæ quæ non per ſe ſingulariter ſubſiſtunt in ſe ipſis individuatæ: non enim dicitur, quod Sortes, aut homo, aut animal ſit albedo, quia albedo non eſt per ſe ſingulariter ſubſiſtens, ſed individuatur per ſubiectum ſubſiſtens. Similiter etiam formæ naturales non ſubſiſtunt per ſe ſingulariter, ſed individuantur in propriis materiis: unde non dicimus, quod hic vel ille ignis, aut ignis ſit ſua forma. Ipſæ etiam eſſentiæ, vel quidditates generum, vel ſpecierum individuantur ſecundum materiam ſignatam huius vel il-

lius

Digitized by Google

ſius individui; licet etiam quidditas generis, vel ſpeciei formam includat, & materiam in communi: unde non dicitur quod Sortes, vel homo ſit humanitas. Sed divina eſſentia eſt per ſe ſingulariter exiſtens, & in ſe ipſa individuata, ut oſtendetur (cap. xlii.) Divina igitur eſſentia prædicatur de Deo, ut dicatur: *Deus eſt ſua eſſentia*.

4. Præterea. Eſſentia rei vel eſt res ipſa, vel ſe habet ad ipſam aliquo modo ut cauſa, cum res per ſuam eſſentiam ſpeciem ſortiatur. Sed nullo modo poteſt eſſe aliquid cauſa Dei, cum ſit primum ens, ut oſtenſum eſt (cap. xiii.) Deus igitur eſt ſua eſſentia.

5. Item. Quod non eſt ſua eſſentia, ſe habet ſecundum aliquid ſui ad ipſam ut potentia ad actum: unde & per modum formæ ſignificatur eſſentia, utputa humanitas. Sed in Deo nulla eſt potentialitas, ut ſupra (cap. xvi.) oſtenſum eſt. Oportet igitur quod ipſe ſit ſua eſſentia.

CAPUT XXII.

Quod in Deo idem eſt eſſe, & eſſentia.

EX his autem quæ ſupra oſtenſa ſunt, ulterius probari poteſt, quod in Deo non eſt aliud eſſentia, vel quidditas quam ſuum eſſe.

1. Oſtenſum eſt enim ſupra, aliquid eſſe quod per ſe neceſſe eſt eſſe, quod Deus eſt. Hoc igitur eſſe quod neceſſe eſt, ſi eſt alicui quidditati coniunctum, quæ non eſt quod ipſum eſt, aut eſt diſſonum illi quidditati, ſeu repugnans, ſicut per ſe exiſtere quidditati albedinis; aut ei conſonum, ſive affine, ſicut albedini eſſe in alio. Si primo modo, illi quidditati non conveniet eſſe quod eſt per ſe neceſſe eſſe, ſicut nec albedini per ſe exiſtere. Si autem ſecundo modo, oportet quod vel eſſe huiuſmodi dependeat ab eſſentia, vel utrumque ab alia cauſa, vel eſſentia ab eſſe. Prima duo ſunt contra rationem eius quod eſt per ſe neceſſe eſſe: quia ſi ab alio dependet, iam non eſt neceſſe eſſe. Ex tertio vero ſequitur quod illa quidditas accidentaliter advenit ad rem quæ per ſe neceſſe eſt eſſe: quia omne quod ſequitur ad eſſe rei, eſt ei accidentale; & ſic non erit eius quidditas. Deus igitur non habet eſſentiam quæ non ſit ſuum eſſe.

Sed contra hoc poteſt dici, quod illud eſſe non abſolute dependet ab eſſentia illa, ut omnino non ſit, niſi illa eſſet; ſed dependet quantum ad coniunctionem qua ei coniungitur: & ſic illud eſſe per ſe neceſſe eſt, ſed ipſum coniungi non per ſe neceſſe eſt.

Hæc autem reſponſio, prædicta inconvenientia non evadit. Quia ſi illud eſſe poteſt intelligi ſine illa eſſentia, ſequitur quod illa eſſentia accidentaliter ſe habet ad illud eſſe; ſed id quod eſt per ſe, neceſſe eſt illud eſſe. Ergo illa eſſentia ſe habet accidentaliter ad id quod eſt per ſe neceſſe eſſe: non ergo eſt quidditas eius. Hoc autem quod eſt per ſe neceſſe eſſe, eſt Deus. Non igitur illa eſt eſſentia Dei, ſed aliqua eſſentia Deo poſterior. Si autem non poteſt intelligi illud eſſe ſine illa eſſentia, tunc illud eſſe abſolute dependet ab eo a quo dependet coniunctio ſua ad eſſentiam illam; & ſic redit idem quod prius.

2. Item. Unumquodque eſt per ſuum eſſe. Quod igitur non eſt ſuum eſſe, non eſt per ſe neceſſe eſſe. Deus autem eſt per ſe neceſſe eſſe. Ergo Deus eſt ſuum eſſe.

3. Amplius. Si eſſe Dei non eſt ſua eſſentia, non autem pars eius eſſe poteſt, cum eſſentia divina ſit ſimplex, ut oſtenſum eſt (cap. xviii.) oportet quod huiuſmodi eſſe ſit aliquid præter eſſentiam eius. Omne autem quod convenit alicui quod non eſt de eſſentia eius, convenit ei per aliquam cauſam: ea enim quæ per ſe non ſunt unum, ſi coniunguntur, oportet per aliquam cauſam uniri. Eſſe igitur convenit illi quidditati per aliquam cauſam. Aut igitur per aliquid quod eſt de eſſentia illius rei, ſive per eſſentiam ipſam, aut per aliquid aliud. Si primo modo (eſſentia autem eſt ſecundum illud eſſe) ſequitur quod aliquid ſit ſibi ipſi cauſa eſſendi. Hoc autem eſt impoſſibile, quia prius ſecundum intellectum eſt cauſam eſſe quam effectum. Si ergo aliquid ſibi ipſi eſſet cauſa eſſendi, intelligeretur eſſe antequam haberet eſſe, quod eſt impoſſibile. Niſi intelligatur quod aliquid ſit ſibi cauſa eſſendi ſecundum eſſe accidentale, quod eſſe eſt ſecundum quid, hoc enim non eſt impoſſibile. Invenitur enim aliquod ens accidentale cauſatum ex principiis ſui ſubiecti, ante quod eſſe, intelligitur eſſe ſubſtantiale ſubiecti. Nunc autem non loquimur de eſſe accidentali, ſed de ſubſtantiali. Si autem illi eſſe conveniat per aliquam aliam cauſam; omne autem quod acquirit eſſe ab alia cauſa, eſt cauſatum, & non eſt cauſa prima; Deus autem eſt prima cauſa non habens cauſam, ut ſu-

pra

Digitized by Google

pra (cap. XIII.) demonſtratum eſt: igitur iſta quidditas, quæ acquirit eſſe aliunde, non eſt quidditas Dei: neceſſe eſt igitur quod Dei eſſe quidditas ſua ſit.

4. Amplius. Eſſe, actum quemdam nominat: non enim dicitur eſſe aliquid ex hoc quod eſt in potentia, ſed ex hoc quod eſt in actu. Omne autem cui aliquis actus convenit, aliquid diverſum ab eo exiſtens, ſe habet ad ipſum ut potentia ad actum, actus enim, & potentia ad ſe invicem dicuntur. Si ergo divina eſſentia eſt aliud quam ſuum eſſe, ſequitur quod eſſentia, & eſſe ſe ſe habeant, ſicut potentia, & actus. Oſtenſum eſt autem ſupra (cap. XVI.) in Deo nihil eſſe de potentia, ſed ipſum eſſe purum actum. Non igitur Dei eſſentia eſt aliud quam ſuum eſſe.

5. Item. Omne quod non poteſt eſſe niſi concurrentibus pluribus, eſt compoſitum. Sed nulla res in qua eſt aliud eſſentia, & aliud eſſe, poteſt eſſe niſi concurrentibus pluribus, ſcilicet eſſentia, & eſſe. Ergo omnis res in qua eſt aliud eſſentia, & aliud eſſe, eſt compoſita. Deus autem non eſt compoſitus, ut oſtenſum eſt (cap. XVIII.) Ipſum igitur eſſe Dei eſt ſua eſſentia.

6. Amplius. Omnis res eſt per hoc quod habet eſſe. Nulla igitur res cuius eſſentia non eſt ſuum eſſe, eſt per eſſentiam ſuam, ſed participatione alicuius, ſcilicet ipſius eſſe. Quod autem eſt per participationem alicuius, non poteſt eſſe primum ens, quia id quo aliquid participat ad hoc quod ſit, eſt eo prius: Deus autem eſt primum ens, quo nihil eſt prius. Dei igitur eſſentia eſt ſuum eſſe.

Hanc autem ſublimem veritatem Moyſes a Domino eſt edoctus, qui cum quæreret a Domino Exodi III. 13. dicens: *Si dixerint ad me filii Iſrael: Quod eſt nomen eius? quid dicam eis?* Dominus reſpondit: *Ego ſum qui ſum: ſic dices filiis Iſrael: Qui eſt, miſit me ad vos*, oſtendens ſuum proprium nomen eſſe *Qui eſt*. Quodlibet autem nomen eſt inſtitutum ad ſignificandum naturam, ſeu eſſentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipſum divinum eſſe eſt ſua eſſentia, vel natura. Hanc etiam veritatem catholici Doctores profeſſi ſunt. Ait namque Hilarius in Lib. de Trinitate (Lib. VII. prop. princ.) *Eſſe non accidens Deo, ſed ſubſiſtens veritas, & manens cauſa, & naturalis generis proprietas.* Boetius etiam dicit in Lib. de Trinit. (cap. III.) quod *divina ſubſtantia eſt ipſum eſſe, & ab ea eſt eſſe.*

CAPUT XXIII.

Quod in Deo non ſit accidens.

Ex hac etiam veritate de neceſſitate ſequitur quod Deo ſuper eius eſſentiam nihil ſupervenire poſſit, neque aliquid ei accidentaliter ineſſe.

1. Ipſum enim eſſe non poteſt participare aliquid quod non ſit de eſſentia ſua; quamvis id quod eſt, poſſit aliquid aliud participare: nihil enim eſt formalius, aut ſimplicius quam eſſe. Divina autem ſubſtantia eſt ipſum eſſe. Ergo nihil habet quod non ſit de ſua ſubſtantia: nullum ergo accidens ei ineſſe poteſt.

2. Amplius. Omne quod ineſt alicui accidentaliter, habet cauſam quare inſit, cum ſit præter eſſentiam eius cui ineſt. Si igitur aliquid accidentaliter ſit in Deo, oportet quod hoc ſit per aliquam cauſam. Aut ergo cauſa accidentis eſt ipſa divina ſubſtantia, aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, oportet quod illud agat in divinam ſubſtantiam: nihil enim inducit aliquam formam vel ſubſtantialem, vel accidentalem in aliquo recipiente, niſi aliquo modo agendo in ipſum, eo quod agere nihil aliud eſt quam facere aliquid actu: quod quidem eſt per formam. Ergo Deus patietur, & movebitur ab aliquo agente; quod eſt contra prædeterminata (cap. XIII.) Si autem ipſa divina ſubſtantia eſt cauſa accidentis quod ſibi ineſt; impoſſibile autem eſt quod ſit cauſa illius, ſecundum quod eſt recipiens ipſum: quia ſic idem ſecundum idem faceret ſe ipſum in actu. Ergo oportet, ſi in Deo eſt aliquod accidens, quod ſecundum aliud, & aliud recipiat, & cauſet accidens illud, ſicut corporalia recipiunt propria accidentia per naturam materiæ, & cauſant per formam. Sic igitur Deus erit compoſitus; cuius contrarium ſuperius (cap. XVIII.) probatum eſt.

3. Item. Omne ſubiectum accidentis comparatur ad ipſum ut potentia ad actum, eo quod accidens quædam forma eſt, faciens eſſe actu ſecundum eſſe accidentale. Sed in Deo nulla eſt potentialitas, ut ſupra (cap. XVI. & XVII.) oſtenſum eſt. In eo igitur nullum accidens eſſe poteſt.

4. Adhuc. Cuicumque ineſt aliquid accidentaliter, eſt aliquo modo ſecundum ſuam naturam mutabile: accidens enim de ſe natum eſt ineſſe, & non ineſſe. Si igitur Deus habet aliquid accidentaliter

ſibi

Digitized by Google

ſibi conveniens, ſequetur quod ipſe ſit mutabilis : cuius contrarium ſupra demonſtratum eſt.

5. Amplius. Cuicumque ineſt aliquod accidens, non eſt quicquid habet in ſe : quia accidens non eſt de eſſentia ſubiecti. Sed Deus eſt quicquid in ſe habet. In Deo igitur nullum eſt accidens. Media ſic probatur. Unumquodque nobilius invenitur in cauſa quam in effectu. Deus autem eſt omnium cauſa. Ergo quicqnid eſt in eo, nobiliſſimo modo in eo invenitur. Perfectiſſime autem convenit aliquid alicui quod eſt ipſummet : hoc enim perfectius eſt unum quam cum aliquid alteri ſubſtantialiter unitur ut forma materiæ ; quæ etiam unio perfectior eſt quam cum aliquid alteri accidentaliter ineſt . Relinquitur ergo quod Deus ſit qnicquid habet.

6. Item. Subſtantia non dependet ab accidente , quamvis accidens dependeat a ſubſtantia. Quod autem non dependet ab aliquo, poteſt aliquando inveniri ſine illo. Ergo poteſt aliqua ſubſtantia inveniri ſine accidente. Hoc autem præcipue videtur ſimpliciſſimæ ſubſtantiæ convenire, qualis eſt ſubſtantia divina. Divinæ igitur ſubſtantiæ omnino accidens non ineſt.

In hanc autem ſententiam etiam catholici Doctores conveniunt : unde Auguſtinus in Lib. de Trinit. (Lib. V. cap. IV.) dicit, quod in Deo nullum eſt accidens.

Ex hac autem veritate oſtenſa , error quorumdam in lege Sarracenorum loquentium confutatur, qui ponunt quaſdam intentiones divinæ eſſentiæ ſuperadditas.

CAPUT XXIV.

Quod eſſe divinum non poteſt deſignari per additionem differentiæ ſubſtantialis.

OStendi etiam ex prædictis poteſt , quod ſupra ipſum divinum eſſe non poteſt aliquid ſuperaddi quod deſignet ipſum deſignatione eſſentiali, ſicut deſignatur genus per differentias.

1. Impoſſibile enim eſt aliquid eſſe in actu , niſi omnibus exiſtentibus , quibus eſſe ſubſtantiale deſignatur : non enim poteſt eſſe animal in actu, quin ſit animal rationale , vel irrationale . Unde etiam Platonici ponentes ideas , non poſuerunt ideas per ſe exiſtentes generum , quæ deſignantur ad eſſe ſpeciei per differentias eſſentiales ; ſed poſuerunt ideas per ſe exiſtentes ſolarum ſpecierum , quæ ad ſui deſignationem non indigent eſſentialibus differentiis. Si ergo divinum eſſe per aliquid aliud ſuperadditum deſignetur deſignatione eſſentiali , ipſum eſſe non erit in actu, niſi illo ſuperaddito exiſtente . Sed ipſum eſſe divinum eſt ſua ſubſtantia, ut oſtenſum eſt (cap. XXII.) Ergo ſubſtantia divina non poteſt eſſe in actu, niſi aliquo ſuperveniente : ex quo poteſt concludi, quod non ſit per ſe neceſſe eſſe , cuius contrarium ſupra (cap. XV.) oſtenſum eſt.

2. Item. Omne illud quod indiget aliquo ſuperaddito ad hoc quod poſſit eſſe , eſt in potentia reſpectu illius. Sed divina ſubſtantia non eſt aliquo modo in potentia, ut ſupra (cap. XVI.) oſtenſum eſt , ſed ſua ſubſtantia eſt ſuum eſſe. Ergo eſſe ſuum non poteſt deſignari aliqua deſignatione ſubſtantiali per aliquid ſibi ſuperadditum.

3. Amplius. Omne illud per quod res conſequitur eſſe in actu, & eſt intrinſecum rei, vel eſt tota eſſentia , vel pars eſſentiæ. Quod autem deſignat aliquid deſignatione eſſentiali, facit rem eſſe actu, & eſt intrinſecum rei deſignatæ : alias per id deſignari non poſſet ſubſtantialiter. Ergo oportet quod ſit vel ipſa eſſentia rei, vel pars eſſentiæ. Sed ſi aliquid ſuperadditur ad eſſe divinum, hoc non poteſt eſſe tota eſſentia Dei, quia iam oſtenſum eſt (cap. XXII.) quod eſſe Dei non eſt aliud ab eſſentia eius . Relinquitur ergo quod ſit pars eſſentiæ divinæ : & ſic Deus erit compoſitus ex partibus eſſentialiter; cuius contrarium ſupra (cap. XVIII.) oſtenſum eſt.

4. Item. Quod additur alicui ad deſignationem alicuius deſignatione eſſentiali, non conſtituit eius rationem , ſed ſolum eſſe in actu : rationale enim additum animali acquirit animali eſſe in actu ; non autem conſtituit rationem animalis , inquantum eſt animal, nam differentia non intrat diffinitionem generis. Sed ſi in Deo addatur aliquid per quod deſignetur deſignatione eſſentiali , oportet quod illud conſtituat ei cui additur , rationem propriæ eius quidditatis , ſeu naturæ : nam quod ſic additur, acquirit rei eſſe in actu. Hoc autem, ſcilicet eſſe in actu, eſt ipſa divina eſſentia , ut ſupra (cap. XXII.) oſtenſum eſt. Relinquitur ergo quod ſupra divinum eſſe nihil poſſit addi quod deſignet ipſum deſignatione eſſentiali, ſicut differentia deſignat genus.

Digitized by Google

CAPUT XXV.

Quod Deus non ſit in aliquo genere.

EX hoc autem de neceſſitate concluditur, quod Deus non ſit in aliquo genere.

1. Nam omne quod eſt in aliquo genere, habet aliquid in ſe per quod natura generis deſignetur ad ſpeciem: nihil enim eſt in genere quod non ſit in aliqua eius ſpecie. Hoc autem in Deo eſt impoſſibile, ut oſtenſum eſt (cap. præced.) Impoſſibile eſt igitur Deum eſſe in aliquo genere.

2. Amplius. Si Deus ſit in genere, aut eſt in genere accidentis, aut in genere ſubſtantiæ. In genere accidentis non eſt: accidens enim non poteſt eſſe primum ens, & prima cauſa. In genere etiam ſubſtantiæ eſſe non poteſt: quia ſubſtantia quæ eſt genus, non eſt ipſum eſſe: alias omnis ſubſtantia eſſet eſſe ſuum, & ſic non eſſet cauſatum ab alio; cum ratio generis ſalvetur in omnibus quæ ſub genere continentur, & ſic nulla ſubſtantia eſſet cauſata ab alio; quod eſſe non poteſt, ut patet ex dictis (cap. XIII. & XV.) Deus autem eſt ipſum eſſe. Igitur non eſt in aliquo genere.

3. Item. Quicquid eſt in genere, ſecundum eſſe differt ab aliis quæ in eodem genere ſunt: alias genus de pluribus non prædicaretur. Oportet autem omnia quæ in eodem genere ſunt, in quidditate generis convenire, quia de omnibus genus in *quod quid eſt* prædicatur. Eſſe igitur cuiuslibet in genere exiſtentis, eſt præter generis quidditatem. Hoc autem in Deo impoſſibile eſt. Deus igitur in genere non eſt.

4. Amplius. Unumquodque collocatur in genere per rationem ſuæ quidditatis; genus autem prædicatur in *quod quid eſt*. Sed quidditas Dei eſt ipſum ſuum eſſe, ſecundum quod non collocatur aliquid in genere: quia ſic ens eſſet genus, quod ſignificat ipſum eſſe. Relinquitur ergo quod Deus non ſit in genere. Quod autem ens non poſſit eſſe genus, probatur per Philoſophum (III. Metaph. text. comm. x.) in hunc modum. Si ens eſſet genus, oporteret differentiam aliquam inveniri, per quam traheretur ad ſpeciem. Nulla autem differentia participat genus, ita ſcilicet quod genus ſit in ratione differentiæ, quia ſic genus poneretur bis in diffinitione ſpeciei; ſed oportet differentiam eſſe præter id quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem poteſt eſſe quod ſit præter id quod intelligitur per ens, ſi ens ſit de intellectu eorum de quibus prædicatur; & ſic per nullam differentiam contrahi poteſt. Relinquitur ergo quod ens non ſit genus: unde ex hoc de neceſſitate concluditur, quod Deus non ſit in genere.

Ex hoc etiam patet quod Deus diffiniri non poteſt, quia omnis diffinitio eſt ex genere, & differentiis.

Patet etiam quod non poteſt demonſtratio de ipſo fieri niſi per effectum, quia principium demonſtrationis eſt diffinitio eiuſdem de quo ſit demonſtratio.

Poteſt autem alicui videri quod quamvis nomen ſubſtantiæ Deo proprie convenire non poſſit, quia Deus non ſubſtat accidentibus; res tamen ſignificata per nomen ei conveniat, & ita ſit in genere ſubſtantiæ: nam ſubſtantia eſt ens per ſe, quod Deo conſtat convenire, ex quo probatum eſt ipſum non eſſe accidens.

Sed ad hoc dicendum eſt ex dictis (cap. XXIII.) quod in diffinitione ſubſtantiæ non eſt ens per ſe. Ex hoc enim quod dicitur ens, non poſſet eſſe genus, quia iam probatum eſt, quod ens non habet rationem generis. Similiter nec ex hoc quod dicitur per ſe, quia hoc non videtur importare niſi negationem tantum: dicitur enim ens per ſe ex hoc quod non eſt in alio, quod eſt negatio pura, quæ nec poteſt naturam, vel rationem generis conſtituere, quia ſic genus non diceret quod eſt res, ſed quod non eſt. Oportet igitur quod ratio ſubſtantiæ intelligatur hoc modo, quod ſubſtantia ſit res cui conveniat eſſe non in ſubiecto; nomen autem rei a quidditate imponitur, ſicut nomen entis ab eſſe, & ſic in ratione ſubſtantiæ intelligatur quod habeat quidditatem cui conveniat eſſe non in alio. Hoc autem Deo non convenit, nam non habet quidditatem niſi ſuum eſſe. Unde relinquitur quod nullo modo eſt in genere ſubſtantiæ, & ſic nec in aliquo genere; cum oſtenſum ſit, ipſum non eſſe in genere accidentis.

CAPUT XXVI.

Quod Deus non eſt eſſe formale omnium.

EX his confutatur quorumdam error, qui dixerunt, Deum nihil aliud eſſe quam eſſe formale uniuſcuiuſque rei.

1. Nam eſſe hoc dividitur per eſſe ſub-

ſtantiæ, & eſſe accidentis. Divinum autem eſſe non eſt eſſe ſubſtantiæ, neque eſſe accidentis, ut probatum eſt. Impoſſibile eſt igitur Deum eſſe illud eſſe quo formaliter unaquæque res eſt.

2. Item. Res ad invicem nou diſtinguuntur ſecundum quod eſſe habent, quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipſum eſſe ſpecificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diverſis ſit diverſum eſſe ſecundum ſpeciem; vel quod res differant per hoc quod ipſum eſse diverſis uaturis ſecundum ſpeciem convenit. Sed primum horum eſt impoſſibile, quia enti uon poteſt fieri aliqua additio ſecundum modum quo differentia additur generi, ut dictum eſt (cap. xxv.) Relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diverſas naturas, quibus acquiritur eſse diverſimode. Eſſe autem divinum non advenit alii naturæ, ſed eſt ipſa natura, ſeu eſſentia diviua, ut oſtenſum eſt (cap. xxII.) Si igitur eſſe divinum eſſet formale eſſe omnium, oporteret omnia ſimpliciter eſſe unum.

3. Amplius. Principium naturaliter prius eſt eo cuius eſt principium. Eſſe autem iu quibuſdam rebus habet aliquid quaſi principium: ſorma enim dicitur eſſe principium eſſendi, & ſimiliter agens quod facit aliqua eſſe actu. Si igitur eſſe divinum ſit eſſe uniuſcuiuſque rei, ſequetur quod Deus, qui eſt ſuum eſſe, habeat aliquam cauſam; & ſic non erit neceſſe eſſe per ſe, cuius coutrarium ſupra (cap. xv.) oſtenſum eſt.

4. Adhuc. Quod eſt commune multis, non eſt aliquid præter multa niſi ſola ratione; ſicut animal non eſt alind præter Sortem, & Platonem, & alia animalia, niſi intellectu, qui apprehendit ſormam animalis expoliatam ab omnibus individuantibus, & ſpecificantibus: homo enim eſt quod vere eſt animal; alias ſequeretur quod in Sorte, & Platone eſſent plura animalia, animal ſcilicet ipſum commune, & homo communis, & ipſe Plato. Multo ergo minus & ipſum eſſe commune eſt aliquid præter omnes res exiſtentes, niſi in iutellectu ſolum. Si igitur Deus ſit commune eſſe, Deus non erit aliqua res exiſtens, niſi quæ ſit in intellectu tantum. Oſtenſum autem eſt ſupra (cap. xIII.) Deum eſſe aliquid uon ſolum in intellectu, ſed in rerum natura. Non eſt igitur Deus ipſum eſſe commune omninm.

5. Item. Generatio per ſe loquendo eſt via iu eſſe, & corruptio via in non eſſe: non enim generationis terminus eſt forma, & corruptionis privatio, niſi quia ſorma facit eſſe, & privatio non eſſe: dato enim quod aliqua forma non ſaceret eſſe, non diceretur generari id quod talem ſormam acciperet. Si igitur Dens ſit omnium rerum eſſe formale, ſequetur quod ſit terminus generationis; quod eſt falſum, cum ipſe ſit æternus, ut ſupra (cap. xv.) oſtenſum eſt.

6. Præterea. Sequetur qnod eſſe cuiuslibet rei fuerit ab æterno. Non igitur poteſt eſſe generatio, vel corruptio: ſi enim ſit generatio, oportet quod eſſe præexiſtens alicui rei de novo acquiratur: Aut ergo alicui prius exiſtenti, aut nullo modo prius exiſteuti. Si primo modo, cum unum ſit eſſe omnium exiſtentium, ſecundum poſitionem prædictam, ſequitur quod res quæ generari dicitur, non accipiat novum eſſe, ſed novum modum eſſendi; quod non facit generationem, ſed alterationem. Si autem nullo modo prius exiſtebat, ſequetur quod fiat ex nihilo; quod eſt contra rationem generationis. Igitur hæc poſitio omnino generationem, & corruptionem deſtruit; & ideo patet eam eſſe impoſſibilem.

Hunc etiam errorem ſacra doctrina repellit, dum confitetur Deum excelſum, & elevatum, ut dicitur Iſa. vI. & eum ſuper omuia eſſe, ut Rom. Ix. habetur. Si enim eſt eſſe omnium, tunc eſt aliquid omnium, non autem ſuper omnia.

Hi etiam errantes eadem ſententia propelluntur qua & idolatræ, qui *incommunicabile nomen*, ſcilicet Dei, *lignis*, *& lapidibus impoſuerunt*, ut habetur Sap. xIv. 21. Si enim Deus eſt eſſe omnium, non magis dicetur vere, Lapis eſt ens, quam Lapis eſt Deus.

Huic autem errori quatuor ſunt quæ videntur præſtitiſſe ſomentum.

Primum eſt quarumdam auctoritatum intellectus perverſus. Invenitur enim a Dioniſio dictum Iv. cap. cæl. Hierarchiæ: *Eſſe omnium eſt ſuperſubſtantialis Divinitas*. Ex quo intelligere voluerunt, ipſum eſſe formale omnium rerum Deum eſſe, non conſiderantes hunc intellectum ipſis verbis conſonum eſſe non poſſe. Nam ſi Divinitas eſt omnium eſſe formale, non erit ſuper omnia, ſed intra omnia, immo aliquid omuium. Cum enim Divinitatem ſuper omnia dixit, oſtendit ſecundum naturam ſuam ab omnibus diſtinctum, & ſuper omnia collocatum. Ex hoc vero quod dixit, quod Divinitas eſt

eſſe

Digitized by Google

eſſe omnium, oſtendit quod a Deo in omnibus quædam divini eſſe ſimilitudo reperitur. Hunc etiam eorum perverſum intellectum alibi apertius excludens, dixit in II. cap. de divinis Nominibus, quod *ipſius Dei neque tactus, neque aliqua commixtio eſt ad res alias, ſicut eſt puncti ad lineam, vel figura ſigilli ad ceram*.

Secundum quod eos in hunc errorem promovit, eſt rationis defectus. Quia enim id quod commune eſt, per additionem ſpecificatur, vel individuatur, æſtimaverunt, divinum eſſe, cui nulla fit additio, non eſſe aliquid proprium, ſed eſſe commune omnium; non conſiderantes quod id quod commune eſt vel univerſale, ſine additione eſſe non poteſt, ſed ſine additione conſideratur: non enim animal poteſt eſſe abſque rationali, vel irrationali differentia, quamvis ſine his differentiis cogitetur: licet etiam cogitetur univerſale abſque additione, non tamen abſque receptibilitate additionis eſt: nam ſi animali nulla differentia addi poſſet, genus non eſſet: & ſimiliter eſt de omnibus aliis nominibus. Divinum autem eſſe eſt abſque additione, non ſolum cogitatione, ſed etiam in rerum natura; & non ſolum abſque additione, ſed etiam abſque receptibilitate additionis. Unde ex hoc ipſo quod additionem non recipit, nec recipere poteſt, magis concludi poteſt quod Deus non ſit eſſe commune, ſed proprium. Etenim ex hoc ipſo ſuum eſſe ab omnibus aliis diſtinguitur, quia nihil ei addi poteſt. Unde Commentator in Lib. de cauſis (prop. IX. circa fin.) dicit, quod cauſa prima ex ipſa puritate ſuæ bonitatis ab aliis diſtinguitur, & quodammodo individuatur.

Tertium quod eos in hunc errorem induxit, eſt divinæ ſimplicitatis conſideratio. Quia enim Deus infinitæ ſimplicitatis eſt, æſtimaverunt, illud quod in ultimo reſolutionis invenitur eorum quæ ſunt in nobis, Deum eſſe quaſi ſimpliciſſimum: non enim eſt in infinitum procedere in compoſitione eorum quæ ſunt in nobis. In hoc etiam eorum deficit ratio, dum non attenderunt id quod in nobis ſimpliciſſimum invenitur, non tam rem completam, quam rei aliquid eſſe; Deo autem ſimplicitas attribuitur ſicut rei alicui perfecte ſubſiſtenti.

Quartum etiam quod eos ad hoc inducere potuit, eſt modus loquendi, quo dicimus Deum in omnibus rebus eſſe; non intelligentes, quod non ſic eſt in rebus quaſi aliquid rei, ſed ſicut rei cauſa, quæ nullo modo ſuo effectui deeſt. Non enim ſimiliter eſſe dicimus formam in corpore, & nautam in navi.

CAPUT XXVII.

Quod Deus non ſit forma alicuius corporis.

Oſtenſo igitur, quod Deus non ſit eſſe omnium, ſimiliter oſtendi poteſt, quod Deus non ſit alicuius rei forma.

1. Nam divinum eſſe non poteſt eſſe alicuius rei quidditas, quæ non ſit ipſum eſſe, ut oſtenſum eſt (cap. XXII.) quod autem eſt ipſum eſſe divinum, non eſt aliud quam Deus. Impoſſibile eſt igitur Deum eſſe alicuius alterius formam.

2. Amplius. Forma corporis non eſt ipſum eſſe, ſed eſſendi principium. Deus autem eſt ipſum eſſe. Non ergo eſt Deus forma corporis.

3. Item. Ex unione formæ & materiæ reſultat aliquid compoſitum, quod eſt totum reſpectu materiæ, & formæ. Partes autem ſunt in potentia reſpectu totius; in Deo autem nulla eſt potentialitas. Impoſſibile eſt igitur Deum eſſe formam unitam alicui rei.

4. Adhuc. Quod per ſe habet eſſe, nobilius eſt eo quod habet eſſe in alio. Omnis autem forma alicuius corporis habet eſſe in alio. Quum igitur Deus ſit ens nobiliſſimum, quaſi prima eſſendi cauſa, non poteſt eſſe alicuius forma.

5. Præterea. Hoc idem poteſt oſtendi ex æternitate motus ſic. Si Deus eſt forma alicuius mobilis, quum ipſe ſit primum movens compoſitum, erit movens ſe ipſum. Sed movens ſe ipſum poteſt moveri, & non moveri. Utrumque igitur in ipſo eſt. Quod autem eſt huiuſmodi, non habet motus indeficientiam ex ſe ipſo. Oportet igitur ſupra movens ſe ipſum ponere aliud primum movens, quod largiatur perpetuitatem motus; & ſic Deus, qui eſt primum movens, non eſt forma corporis moventis ſe ipſum. Eſt autem hic proceſſus utilis ponentibus æternitatem motus; quo non poſito, eadem concluſio haberi poteſt ex regularitate motus cæli. Sicut enim movens ſe ipſum poteſt quieſcere, & moveri, ita poteſt velocius, & tardius moveri. Neceſſitas igitur uniformitatis motus cæli dependet ex aliquo principio ſuperiori omnino immobili, non quod eſt pars corporis moventis ſe ipſum, quaſi aliqua forma eius.

Huic autem veritati concordat Scriptu-

ra: dicitur enim in Pſal. VIII. 2. *Elevata eſt magnificentia tua, ſuper cælos, Deus*: & Iob 11. 8. *Excelſior cælo eſt; & quid facies?.... Longior terra menſura eius, & latior mari.*

Sic igitur Gentilium error evacuatur, qui dicebant, Deum eſſe animam cæli, vel etiam animam totius mundi. Et ex hoc errore idolatriam defendebant, dicentes, totum mundum eſſe Deum, non ratione corporis, ſed ratione animæ. Quo ſuppoſito, ſequi opinabantur, quod mundo, & partibus eius non indebite divinus cultus exhibebatur. Commentator etiam dicit in Metaph. (Lib. XII. cap. XLI.) quod hic locus fuit lapſus ſapientum gentis Zabiorum, ideſt idolatrarum, quia ſcilicet poſuerunt Deum eſse formam cæli.

CAPUT XXVIII.

Quod Deus eſt univerſaliter perfectus.

Licet autem ea quæ ſunt, & vivunt, perfectiora ſint quam ea quæ tantum ſunt; Deus tamen, qui non eſt aliud quam ſuum eſſe, eſt univerſaliter ens perfectum. Et dico univerſaliter perfectum, cui non deeſt alicuius generis nobilitas.

1. Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei eſt ſibi ſecundum ſuum eſſe: nulla enim nobilitas eſſet homini ex ſua ſapientia, niſi per eam ſapiens eſſet, & ſic de aliis. Sic ergo ſecundum modum quo res habet eſſe, eſt ſuus modus in nobilitate: nam res, ſecundum quod ſuum eſſe contrahitur ad aliquem ſpecialem modum nobilitatis maiorem, vel minorem, dicitur eſſe ſecundum hoc nobilior, vel minus nobilis. Igitur ſi aliquid eſt cui competit tota virtus eſſendi, ei nulla virtus nobilitatis deeſſe poteſt, quæ alicui rei conveniat. Sed rei quæ eſt ſuum eſſe, competit eſſe ſecundum totam eſſendi poteſtatem; ſicut ſi eſſet aliqua albedo ſeparata, nihil ei de virtute albedinis deeſſe poſſet: nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deeſſe poteſt ex defectu recipientis albedinem, qui eam ſecundum modum ſuum recipit, & fortaſſe non ſecundum totum poſſe albedinis. Deus igitur, qui eſt totum ſuum eſſe, ut ſupra probatum eſt, habet eſſe ſecundum totam virtutem ipſius eſſe: non poteſt ergo carere aliqua nobilitate quæ alicui rei conveniat. Sicut autem omnis nobilitas, & perfectio ineſt rei, ſecundum quod eſt; ita omnis defectus ineſt ei, ſecundum quod aliqualiter non eſt. Deus autem ſicut habet eſſe totaliter, ita ab eo totaliter abſiſtit non eſſe: quia per modum per quem habet aliquid eſſe, deficit a non eſſe. A Deo ergo omnis defectus abſiſtit: eſt igitur univerſaliter perfectus. Iſta vero quæ tantum ſunt, imperfecta ſunt, non propter imperfectionem ipſius eſſe abſoluti (non enim ipſa habent eſſe ſecundum totum ſuum poſſe) ſed participant eſſe per quemdam particularem modum, & imperfectiſſimum.

2. Item. Omne imperfectum neceſſe eſt ab aliquo perfecto procedere, ſemen enim eſt ab animali, vel a planta. Igitur primum ens debet eſse perfectiſſimum. Oſtenſum autem eſt Deum eſse primum ens. Igitur eſt perfectiſſimus.

3. Amplius. Unumquodque perfectum eſt, inquantum eſt actu; imperfectum autem, ſecundum quod eſt in potentia, cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo eſt in potentia, ſed eſt actus purus, oportet perfectiſſimum eſſe. Tale autem eſt Deus. Igitur eſt perfectiſſimum.

4. Adhuc. Nihil agit niſi ſecundum quod eſt in actu. Actio igitur conſequitur modum actus in agente: impoſſibile eſt igitur effectum qui per actionem educitur, eſſe in nobiliori actu quam ſit actus agentis; poſſibile eſt tamen actum effectus imperfectiorem eſſe quam ſit actus cauſæ agentis, eo quod actio poteſt debilitari ex parte eius in quod terminatur. In genere autem cauſæ efficientis fit reductio ad unam cauſam, quæ Deus dicitur, ut ex dictis patet, a quo ſunt omnes res, ut in ſequentibus oſtendetur. Oportet igitur quicquid actu eſt in quacumque re alia, inveniri in Deo multo eminentius quam ſit in re illa, non autem e converſo. Eſt igitur Deus perfectiſſimus.

5. Item. In unoquoque genere eſt aliquid perfectiſſimum in genere illo, ad quod omnia quæ ſunt illius generis, menſurantur: quia ex eo unumquodque oſtenditur magis & minus eſſe perfectum quod ad menſuram ſui generis magis & minus appropinquat; ſicut album dicitur eſſe menſura in omnibus coloribus, & virtuoſus inter omnes homines. Id autem quod eſt menſura omnium entium, non poteſt eſſe aliud quam Deus, qui eſt ſuum eſſe. Ipſi igitur nulla deeſt perfectionum quæ aliquibus rebus conveniat; alias non eſſet omnium communis menſura.

Hinc eſt quod quum quæreret Moyſes divinam videre faciem, ſeu gloriam, reſponſum eſt ei a Domino: *Ego oſtendam tibi omne bonum*, ut habetur Exodi XXXIII. 19. per hoc dans intelligere in ſe omnis

boni-

Digitized by Google

bonitatis plenitudinem eſſe. Dionyſius etiam in v. cap. de divinis Nominibus dicit: *Deus non quodam modo eſt exiſtens, ſed ſimpliciter, & incircumſcriptive totum eſſe in ſe ipſo accipit, & præaccipit.*

Sciendum tamen, quod perfectio Deo convenienter attribui non poteſt, ſi nominis ſignificatio quantum ad ſui originem attendatur: quod enim factum non eſt, nec perfectum dici poſſe videtur; ſed quia omne quod fit, de potentia deductum eſt in actum, & de non eſſe in eſſe, quando factum eſt, tunc recte perfectum eſſe dicitur, quaſi totaliter factum, quando potentia totaliter eſt ad actum reducta, ut nihil de non eſſe retineat, ſed habeat eſſe completum. Per quamdam autem nominis extenſionem perfectum dicitur non ſolum quod fiendo pervenit ad actum completum, ſed id etiam quod eſt in actu completo abſque omni factione; & ſic Deum perfectum eſſe dicimus, ſecundum illud Matth. v. 48. *Eſtote perfecti, ſicut & Pater veſter cæleſtis perfectus eſt.*

CAPUT XXIX.

Quomodo in rebus ſimilitudo ad Deum inveniri poteſt.

1. Part. quæſt. IV. art. 3.

EX hoc autem quomodo in rebus poſſit ſimilitudo ad Deum inveniri, vel non poſſit, conſiderari poteſt.

Effectus enim a ſuis cauſis deficientes non conveniunt cum eis in nomine, & ratione, neceſſe eſt tamen aliquam inter ea ſimilitudinem inveniri: de natura enim agentis eſt ut agens ſibi ſimile agat, quum unumquodque agat ſecundum quod actu eſt: unde forma effectus in cauſa excedente invenitur quidem aliqualiter, ſed ſecundum alium modum & aliam rationem: ratione cuius, cauſa æquivoca dicitur. Sol enim in corporibus inferioribus calorem cauſat agendo ſecundum quod actu eſt: unde oportet quod calor a Sole generatus aliqualem ſimilitudinem obtineat ad virtutem Solis activam, per quam calor in iſtis inferioribus cauſatur, ratione cuius Sol calidus dicitur, quamvis non una ratione; & ſic Sol omnibus illis ſimilis aliqualiter dicitur in quibus ſuos effectus efficaciter inducit; a quibus tamen rurſus omnibus diſſimilis eſt, inquantum huiuſmodi effectus non eodem modo poſſident calorem huiuſmodi quo in Sole invenitur. Ita etiam & Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus ſimilitudinem habet, & diſſimilitudinem ſimul.

Et inde eſt quod ſacra Scriptura aliquando ſimilitudinem inter Deum & creaturam commemorat, ut quum dicitur Geneſeos 1. 26. *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram.* Aliquando vero ſimilitudo negatur, ſecundum illud Iſa. xl. 18. *Cui ergo ſimilem feciſtis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?* & in Pſ. lxxxii. 1. *Deus, quis ſimilis erit tibi? Ne taceas, neque compeſcaris, Deus.*

Huic autem rationi Dionyſius concordat, qui ix. capit. de divinis Nominibus dicit: *Eadem ſimilia ſunt Deo, & diſſimilia. Similia quidem ſecundum imitationem eius, qui non eſt perfecte imitabilis, qualem in eis eſſe contingit: diſſimilia autem ſecundum quod cauſata habent minus ſuis cauſis.* Secundum tamen hanc ſimilitudinem convenientius dicitur Deo creatura ſimilis quam e converſo. Simile enim alicui dicitur quod eius poſſidet qualitatem, vel formam. Quia igitur id quod in Deo perfecte eſt, in rebus aliis per quamdam deficientem participationem invenitur, illud ſecundum quod ſimilitudo attenditur, Dei quidem ſimpliciter eſt, non autem creaturæ; & ſic creatura habet quod Dei eſt, unde & Deo recte ſimilis dicitur. Non autem ſic poteſt dici Deum habere quod creaturæ eſt: unde nec convenienter dicitur, Deum creaturæ ſimilem eſſe, ſicut nec hominem dicimus ſuæ imagini eſſe ſimilem, cui tamen ſua imago recte ſimilis enuntiatur. Multo igitur etiam minus proprie dicitur, quod Deus creaturæ aſſimiletur. Nam aſſimilatio motum ad ſimilitudinem dicit; & ſic competit ei quod ab alio accipit, unde ſimile ei ſit: creatura autem accipit a Deo, unde ei ſit ſimilis, non autem e converſo. Non igitur Deus creaturæ aſſimilatur, ſed magis e converſo.

CAPUT XXX.

Quæ nomina de Deo prædicari poſſint.

EX his etiam conſiderari poteſt, quid de Deo dici, vel non dici poſſit, quidve de eo tantum dicatur, quid etiam de Deo ſimul, & aliis rebus.

Quia enim omnem perfectionem creaturæ eſt in Deo invenire, ſed per alium modum eminentiorem, quæcumque nomina abſolute perfectionem abſque defectu deſi-

Digitized by Google

deſignant, de Deo prædicantur, & aliis rebus, ſicur eſt bonitas, ſapientia, eſſe, & alia huiusmodi; quæcunque vero nomina huiusmodi perfectionem deſignant cum modo proprio creaturis, de Deo dici non poſſunt niſi per ſimilitudinem, & metaphoram, per quam quæ ſunt unius rei, alteri ſolent adaptari; ſicut aliquis homo dicitur lapis, propter duritiem intellectus. Huiuſmodi autem ſunt omnia nomina impoſita ad deſignandam ſpeciem rei creatæ, ſicut homo, & lapis: nam cuilibet ſpeciei debetur proprius modus perfectionis, & eſſe. Similiter etiam quæcumque nomina proprietates rerum deſignant quæ ex propriis principiis ſpecierum cauſantur, de Deo dici non poſſunt niſi metaphorice; quæ vero huiusmodi perfectiones exprimunt cum ſupereminentiori modo, quo Deo conveniunt, de ſolo Deo dicuntur, ſicut ſummum bonum, primum ens, & alia huiusmodi. Dico autem aliqua prædictorum nominum perfectionem abſque defectu importare quantum ad illud ad quod ſignificandum nomen fuit impoſitum; quantum vero ad modum ſignificandi, omne nomen cum defectu eſt: nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noſter ex ſenſibilibus cognoſcendi initium ſumens, illum modum non tranſcendit quem in rebus ſenſibilibus invenit, in quibus aliud eſt forma, & habens formam, propter formæ & materiæ compoſitionem; forma vero in his rebus invenitur quidem ſimplex, ſed imperfecta, utpote non ſubſiſtens, habens vero formam invenitur quidem ſubſiſtens, ſed non ſimplex, immo concretionem habens: unde intellectus noſter quicquid ſignificat ut ſubſiſtens, ſignificat in concretione; quod vero ut ſimplex ſignificat, non ut quod eſt, ſed ut quo eſt; & ſic in omni nomine a nobis dicto quantum ad modum ſignificandi, imperfectio invenitur, quæ Deo non competit; quamvis res ſignificata aliquo modo eminenti, Deo conveniat, ut patet in nomine bonitatis, & boni. Nam bonitas ſignificat ut non ſubſiſtens bonum autem ut concretum; & quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur; ſed ſolum quantum ad id ad quod ſignificandum nomen imponitur. Poſſunt igitur, ut Dionyſius docet (1. & v. c. de div. Nomin.) huiusmodi nomina & affirmari de Deo, & negari: affirmari quidem propter nominis rationem; negari vero propter ſignificandi modum. Modus autem ſupereminentiæ quo in Deo dictæ perfectiones inveniuntur per nomina a nobis impoſita, ſignificari non poſſunt niſi vel per negationem, ſicut quum dicimus Deum æternum, vel infinitum; vel etiam per relationem ipſius ad alia, ut quum dicitur prima cauſa, vel ſummum bonum: non enim de Deo capere poſſumus quid eſt, ſed quid non eſt, & qualiter alia ſe habeant ad ipſum, ut ex ſupradictis patet.

CAPUT XXXI.

Quod divina perfectio, & pluralitas nominum divinorum divinæ ſimplicitati non repugnant.

EX prædictis etiam videri poteſt, quod divina perfectio, & plura nomina dicta de Deo, ipſius ſimplicitati non repugnant. Sic enim omnes perfectiones in rebus aliis inventas Deo attribui diximus ſicut effectus in ſuis cauſis æquivocis inveniuntur: qui quidem effectus in ſuis cauſis ſunt virtute, ut calor in Sole; virtus autem huiusmodi, niſi aliqualiter eſſet de genere caloris, Sol per eum agens, non ſimile ſibi generaret: ex hoc igitur Sol calidus dicitur, & non ſolum quia calorem facit, ſed quia virtus per quam hoc facit, eſt aliquid conforme calori. Per eamdem autem virtutem per quam Sol facit calorem, facit & multos alios effectus in inferioribus corporibus, utpote ſiccitatem. Et ſicut calor, & ſiccitas, quæ in igne ſunt qualitates diverſæ, Soli attribuuntur per unam virtutem; ita & omnium perfectiones, quæ rebus aliis ſecundum diverſas formas conveniunt, Deo ſecundum unam eius virtutem attribui eſt neceſſe: quæ quidem virtus non eſt aliud a ſua eſſentia, quum ei nihil accidere poſſit, ut probatum eſt (cap. XXIII.) Sic igitur ſapiens Deus dicitur, non ſolum ſecundum hoc quod ſapientiam efficit, ſed quia ſecundum hoc quod ſapientes ſumus, virtutem eius, qua ſapientes nos facit, aliquatenus imitamur; non autem dicitur lapis, quamvis lapides fecerit, quia in nomine lapidis intelligitur modus eſſendi determinatus, ſecundum quem lapis a Deo diſtinguitur: imitatur autem lapis Deum ut cauſam ſecundum eſſe, ſecundum bonitatem, & alia huiusmodi, ſicut & aliæ creaturæ. Huiusmodi autem ſimile inveniri poteſt in potentiis cognoſcitivis, & in virtutibus operativis humanis: Intellectus enim unica virtute cognoſcit omnia quæ pars ſenſitiva diverſis potentiis apprehendit, & etiam alia multa: intelle-

ctus

ctus etiam quanto fuerit altior, tanto aliquo uno plura cognoſcere poteſt, ad quæ cognoſcenda intellectus inferior non pertingit niſi per multa. Poteſtas autem regia ad omnia illa extenditur ad quæ diverſæ ſub ipſa poteſtates ordinem habent. Sic igitur & Deus per unum ſimplex ſuum eſſe, omnimodam perfectionem poſſidet; quam res aliæ per quædam diverſa conſequuntur, immo multo maiorem.

Ex quo patet neceſſitas plurium nominum de Deo dictorum: quia enim eum non poſſumus cognoſcere naturaliter, niſi ex effectibus deveniendo in ipſum, oportet quod nomina quibus perfectionem ipſius ſignamus, diverſa ſint, ſicut & perfectiones in rebus inveniuntur diverſæ. Si autem ipſam eſſentiam prout eſt poſſemus intelligere, & ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimeremus: quod promittitur his qui eum per eſſentiam videbunt, Zach. ult. 9. *In die illa erit Dominus unus, & nomen eius unum.*

CAPUT XXXII.

Quod nihil de Deo, & aliis rebus univoce prædicatur.

I. Part. quæſt. XIII. *art.* 5.

Ex his etiam patet quod nihil de Deo, & rebus aliis poteſt univoce prædicari.

1. Nam effectus qui non recipit formam ſecundum ſpeciem ſimilem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma ſumptum ſecundum univocam prædicationem recipere non poteſt: non enim univoce dicitur calidus, ignis a Sole generatus, & Sol. Rerum autem quarum Deus eſt cauſa, formæ ad ſpeciem divinæ virtutis non perveniunt; cum diviſim, & particulariter recipiant quod in Deo ſimpliciter, & univerſaliter invenitur. Patet igitur quod de Deo, & rebus aliis nihil univoce dici poteſt.

2. Amplius. Si aliquis effectus ad ſpeciem cauſæ pertingat, prædicationem nominis univoce non conſequitur, niſi ſecundum eumdem eſſendi modum eamdem ſpeciem, vel formam ſuſcipiat: non enim univoce dicitur domus quæ eſt in arte, & in materia, propter hoc quod forma domus habet eſſe diſſimile utrobique. Res autem aliæ etiam ſi omnino ſimilem formam conſequerentur, non tamen conſequuntur ſecundum eumdem modum eſſendi: nam nil eſt in Deo quod non ſit ipſum eſſe divinum, ut ex dictis (cap. XIII.) patet: quod in aliis rebus non accidit. Impoſſibile eſt igitur aliquid de Deo univoce, & rebus aliis prædicari.

3. Adhuc. Omne quod de pluribus univoce prædicatur, vel eſt genus, vel eſt ſpecies, vel differentia, vel accidens, aut proprium. De Deo autem nihil prædicatur ut genus, ut ſupra (cap. XXV.) oſtenſum eſt, & ſimiliter nec ut differentia, nec etiam ut ſpecies, quæ ex genere & differentia conſtituitur; nec aliquid ei accidere poteſt, ut ſupra (cap. XXIII.) demonſtratum eſt; & ita nil de Deo prædicatur neque ut accidens, neque ut proprium: nam proprium de genere accidentium eſt. Relinquitur igitur nihil de Deo, & rebus aliis univoce prædicari.

4. Item. Quod univoce de pluribus prædicatur, utroque illorum ad minus ſecundum intellectum ſimplicius eſt. Deo autem neque ſecundum rationem, neque ſecundum intellectum poteſt eſſe aliquid ſimplicius. Nil igitur de Deo univoce, & aliis rebus prædicatur.

5. Amplius. Quod de pluribus prædicatur univoce ſecundum participationem, cuilibet eorum convenit de quo prædicatur: nam ſpecies participare dicitur genus, & individuum ſpeciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem: nam omne quod participatur, determinatur ad modum participati, & ſic partialiter, ſive particulariter habetur, & non ſecundum omnem perfectionis modum. Oportet igitur nihil de Deo, & rebus aliis univoce prædicari.

6. Adhuc. Quod prædicatur de aliquibus ſecundum prius & poſterius, certum eſt univoce non prædicari: nam prius in diffinitione poſterioris includitur, ſicut ſubſtantia in diffinitione accidentis, ſecundum quod eſt ens. Si igitur diceretur univoce ens de ſubſtantia, & accidente, oporteret etiam quod ſubſtantia poneretur in diffinitione entis ſecundum quod de ſubſtantia prædicatur: quod patet eſſe impoſſibile. Nihil autem de Deo, & rebus aliis prædicatur eodem ordine, ſed ſecundum prius & poſterius, quum de Deo omnia prædicentur eſſentialiter: dicitur enim ens quaſi ipſa eſſentia, & bonus quaſi ipſa bonitas; de aliis autem fiunt prædicationes per participationem, ſicut Sortes dicitur homo, non quod ſit ipſa humanitas, ſed humanitatem habens. Impoſſibile eſt igitur aliquid de Deo, & rebus aliis univoce dici.

CA-

Digitized by Google

CAPUT XXXIII.

Quod ea quæ de Deo, & aliis rebus prædicantur, non dicuntur pure æquivoce.

loc. cit.

EX præmiſſis etiam patet quod non quicquid de Deo, & rebus aliis prædicatur, ſecundum puram æquivocationem dicitur, ſicut ea quæ ſunt a caſu æquivoca.

1. Nam in his quæ ſnnt a caſu æqnivoca, nullus ordo, aut reſpectns attenditur unins ad alterum; ſed omnino per accidens eſt quod unum nomen diverſis rebus attribuitnr: non enim nomen impoſitum uni ſignat ipſum habere ordinem ad alterum. Sic autem non eſt de nominibus quæ de Deo dicuntur, & creaturis. Conſideratnr enim in huiuſmodi nominum communitate ordo cauſæ, & cauſati, ut ex dictis (cap. XXIX. & XXXII.) patet. Non igitur ſecundum puram æquivocationem aliquid de Deo, & rebus aliis prædicatur.

2. Amplius. Ubi eſt pura æquivocatio, nulla ſimilitudo in rebus illis attenditur, ſed ſolum unitas nominis. Rerum autem ad Denm eſt aliquis modus ſimilitudinis, ut ex prædictis (cap. XXIX.) patet. Relinqnitur ergo quod non dicantur de Deo ſecundum puram æquivocationem.

3. Item. Qnando unum de pluribus ſecundum puram æqnivocationem prædicatur, ex uno eorum non poſſumus duci in cognitionem alterius: nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, ſed ex ratione nominis. Ex his antem quæ in rebus aliis inveniuntur, in divinorum cognitionem pervenimus, ut ex dictis (cap. III. & XXXI.) patet. Non igitnr ſecundum puram æqnivocationem dicuntnr huiuſmodi attributa de Deo, & aliis rebus.

4. Adhnc. Æquivocatio nominis proceſſum argumentationis impedit. Si igitur nihil diceretur de Deo, & creaturis niſi pure æquivoce, nulla argumentatio fieri poſſet, procedendo de creaturis ad Deum: cuius contrarinm patet ex omnibus loquentibus de divinis.

5. Amplius. Fruſtra aliquod nomen de aliquo prædicatur, niſi per illnd nomen aliquid de eo intelligamus. Sed ſi nomen prædicatur de Deo, & creaturis omnino æquivoce, nihil per illa nomina intelligimus de Deo, cum ſignificationes illorum nominum notæ ſint nobis ſolum ſecundum qnod de creaturis dicuntur. Fruſtra igitur diceretnr, aut probaretur de Deo, quod Deus eſt bonns, vel ſi quid aliud huiuſmodi eſt. Si autem dicatur, quod per huiusmodi nomina ſolum de Deo cognoſcimus quid non eſt, ut ſcilicet ea ratione dicatur vivens, quia non eſt de genere rerum inanimatarum, & ſic de aliis; ad minus oportebit quod vivens de Deo, & creaturis dictum, conveniat in negatione inanimati; & ſic non erit pure æquivocum.

CAPUT XXXIV.

Quod ea quæ dicuntur de Deo, & creaturis, analogice dicuntur.

Opuſc. III. *cap.* XXVII.

SIc igitur ex dictis relinquitur qnod ea quæ de Deo, & rebus aliis dicuntur, neque æquivoce, neque univoce prædicantur, ſed analogice, hoc eſt ſecundum ordinem, vel reſpectum ad aliquod unum.

Quod quidem dnpliciter contingit. Uno modo ſecundum quod multa habent reſpectum ad aliquod unum, ſicut ſecundum reſpectum ad unam ſanitatem animal dicitur ſanum ut eius ſubiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut eius conſervativum, urina ut eius ſignum. Alio modo ſecundum quod duorum attenditur ordo, vel reſpectus, non ad aliquid alterum, ſed ad unum ipſorum; ſicut ens de ſubſtantia, & accidente dicitur, ſecundum quod accidens ad ſubſtantiam reſpectum habet, non ſecundum quod ſubſtantia, & accidens ad aliquod tertium referantur. Huiusmodi ergo nomina de Deo, & rebus aliis non dicuntur analogice ſecundum primum modum, oporteret enim aliqnid Deo ponere prius, ſed modo ſecundo.

In huiuſmodi autem analogica prædicatione ordo attenditur idem ſecundum nomen, & ſecundum rem quandoque, qnandoque vero non idem. Nam ordo nominis ſeqnitur ordinem cognitionis, quia eſt ſignum intelligibilis conceptionis. Quando igitur id quod prius eſt ſecundum rem, invenitnr etiam cognitione prius; idem invenitur prius & ſecundum nominis rationem, & ſecundum rei natnram. Sic ſubſtantia prior eſt accidente natura, inquantum ſubſtantia eſt cauſa accidentis; & cognitione, inquantum ſubſtantia in diffinitione accidentis ponitur; & ideo ens dicitur prius de ſubſtantia

quam

Digitized by Google

quam de accidente & ſecundum naturam, & ſecundum nominis rationem. Quando vero illud quod eſt prius ſecundum naturam, eſt poſterius ſecundum cognitionem, tunc in analogicis non eſt idem ordo ſecundum rem, & ſecundum nominis rationem; ſicut virtus ſanandi, quæ eſt in ſanativis, prior eſt naturaliter ſanitate, quæ eſt in animali, ſicut cauſa effectu. Sed quia hanc virtutem per effectum cognoſcimus, ideo etiam ex effectu nominamus: & inde eſt quod ſanativum eſt prius ordine rei, ſed animal dicitur prius ſanum ſecundum nominis rationem. Sic igitur quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo, & rebus aliis dictorum per prius eſt in Deo ſecundum ſuum modum, ſed ratio nominis per poſterius: unde & nominari dicitur a ſuis cauſatis.

CAPUT XXXV.

Quod plura nomina dicta de Deo, non ſunt ſynonyma.

OStenditur etiam ex dictis, quod quamvis nomina de Deo dicta, eamdem rem ſignificent, non tamen ſunt ſynonyma: quia non ſignificant rationem eamdem.

Nam ſicut diverſæ res uni ſimplici rei, quæ Deus eſt, ſimilantur per formas diverſas; ita intellectus noſter per diverſas conceptiones ei aliqualiter ſimilatur, inquantum per diverſas rationes, ſive perfectiones creaturarum in ipſum cognoſcendum perducitur: & ideo de uno intellectus noſter multa concipiens, non eſt falſus, neque vanus: quia illud ſimplex eſſe divinum huiuſmodi eſt ut ei ſecundum formas multiplices aliqua aſſimilari poſſint, ut ſupra (cap. XXIX. & XXXI.) oſtenſum eſt. Secundum autem diverſas conceptiones diverſa nomina intellectus adinvenit quæ Deo attribuit; & ita cum non ſecundum eamdem rationem attribuantur, conſtat ea non eſſe ſynonyma, quamvis rem omnino unam ſignificent: non enim eſt eadem nominis ſignificatio, cum nomen per prius conceptionem intellectus quam rem intellectam ſignificet.

CAPUT XXXVI.

Quod propoſitiones quas intellectus noſter de Deo format, non ſunt vanæ.

I. Part. quæſt. XIII. *art.* 12.

EX hoc etiam ulterius patet quod intellectus noſter de Deo ſimplici non in vanum enuntiationes format componendo, & dividendo, quamvis Deus omnino ſimplex ſit.

Quamvis namque intellectus noſter in Dei cognitionem per diverſas conceptiones deveniat, ut dictum eſt (cap. præced.) intelligit tamen id quod omnibus eis reſpondet, omnino eſſe unum. Non enim intellectus modum quo intelligit, rebus attribuit intellectis, ſicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoſcat: & ideo rei unitatem proponit per compoſitionem verbalem, quæ eſt identitatis nota, cum dicit: Deus eſt bonus, vel bonitas: ita quod ſi qua eſt diverſitas in compoſitione, ad intellectum referatur; unitas vero ad rem intellectam; & ex hac ratione quandoque intellectus noſter enuntiationem de Deo format cum aliqua diverſitatis nota, præpoſitionem interponendo, ut cum dicitur, Bonitas eſt in Deo: quia in hoc deſignatur aliqua diverſitas, quæ competit intellectui, & aliqua unitas, quam oportet ad rem referre.

CAPUT XXXVII.

Quod Deus eſt bonus.

I. Part. quæſt. VI. *art.* 1.

EX perfectione autem divina, quam oſtendimus, bonitas ipſius concludi poteſt.

1. Id enim quo unumquodque bonum dicitur, eſt propria virtus eius: propria namque virtus uniuſcuiuſque eſt quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit; virtus autem eſt perfectio quædam: tunc enim unumquodque perfectum dicimus, quando attingit propriam virtutem, ut patet in VII. Phyſic. (text. comm. XVIII.) Ex hoc igitur unumquodque bonum eſt quod perfectum eſt: & inde eſt quod unumquodque ſuam perfectionem appetit ſicut proprium bonum. Oſtenſum autem eſt (cap. XXVIII.) Deum eſſe perfectum. Eſt igitur bonus.

2. Item. Oſtenſum eſt ſupra (cap. XXXI.)

Digitized by Google

eſſe aliquod primum movens immobile, quod Deus eſt. Movet autem ſicut movens omnino immobile, quod movet ſicut deſideratum. Deus igitur, cum ſit primum movens immobile, eſt primum deſideratum. Deſideratur autem dupliciter aliquid, aut quia eſt bonum, aut quia apparet bonum; quorum primum eſt quod eſt bonum: nam apparens bonum non movet per ſe, ſed ſecundum quod habet aliquam ſpeciem boni, bonum vero movet per ſe ipſum. Primum igitur deſideratum, quod eſt Deus, eſt vere bonum.

3. Adhuc. Bonum eſt quod omnia appetunt, ut Philoſophus optime dictum introducit in I. Ethic. Omnia autem appetunt eſſe actu ſecundum modum ſuum: quod patet ex hoc quod unumquodque ſecundum naturam ſuam repugnat corruptioni. Eſſe igitur actu, boni rationem conſtituit: unde & per privationem actus, potentia conſequitur malum, quod eſt bono oppoſitum, ut per Philoſophum patet in IX. Met. (text. com. xix.) Deus autem eſt ens actu, non in potentia, ut ſupra (cap. xvi.) oſtenſum eſt. Eſt igitur vere bonus.

4. Amplius. Communicatio eſſe, & bonitatis, ex bonitate procedit; quod quidem patet ex ipſa natura boni, & ex eius ratione: naturaliter enim uniuſcuiuſque bonum eſt actio, & perfectio eius: unumquodque autem ex hoc agit quod actu eſt: agendo autem eſſe, & bonitatem in alia diffundit: unde & ſignum perfectionis eſt alicuius, quod ſimile ſibi poſſit producere, ut patet per Philoſophum in IV. Meteor. (text. comm. xvii.) Ratio autem boni eſt ex hoc quod eſt appetibile, quod eſt finis, quæ etiam movet agentem ad agendum: propter quod dicitur bonum eſſe diffuſivum ſui eſſe; hæc autem diffuſio Deo competit: oſtenſum eſt enim ſupra (cap. xiii.) quod Deus aliis eſt cauſa eſſendi, ſicut per ſe ens neceſſe eſſe. Igitur vere bonus.

Hinc eſt quod in Pſal. lxxii. 1. dicitur: *Quam bonus, Iſrael, Deus his qui recto ſunt corde!* & Thren. iii. 25. dicitur: *Bonus eſt Dominus ſperantibus in ſe, animæ quærenti illum.*

CAPUT XXXVIII.

Quod Deus eſt ſua bonitas.

I. Part. quæſt. vi. art. 3.

EX his autem haberi poteſt quod Deus ſit ſua bonitas.

1. Eſſe enim actu, in unoquoque eſt bonum ipſius. Sed Deus non ſolum eſt ens actu, ſed eſt ipſum ſuum eſſe, ut ſupra (cap. xxii.) oſtenſum eſt. Eſt igitur ipſa bonitas, non tantum bonus.

2. Præterea. Perfectio uniuſcuiuſque eſt bonitas eius, ut ſupra (cap. xxxvii.) oſtenſum eſt. Perfectio autem divini eſſe non attenditur ſecundum aliquid additum ſupra ipſum, ſed quia ipſum ſecundum ſe ipſum perfectum eſt, ut ſupra (cap. xxviii.) oſtenſum eſt. Bonitas igitur Dei non eſt aliquid additum ſuæ ſubſtantiæ, ſed ſua ſubſtantia eſt ſua bonitas.

3. Item. Unumquodque bonum quod non eſt ſua bonitas, participatione dicitur bonum. Quod autem per participationem dicitur bonum, aliquid ante ſe præſupponit, a quo rationem ſuſcepit bonitatis. Hoc autem in infinitum non eſt poſſibile abire, quia in cauſis finalibus non proceditur in infinitum: infinitum enim repugnat fini; bonum autem rationem finis habet. Oportet igitur devenire ad aliquod primum bonum, quod non participative ſit bonum per ordinem ad aliquid aliud, ſed ſit per eſſentiam ſuam bonum. Hoc autem eſt Deus. Eſt igitur Deus ſua bonitas.

4. Item. Id quod eſt, participare aliquid poteſt; ipſum autem eſſe, nihil: quod enim participat, potentia eſt; eſſe autem, actus eſt. Sed Deus eſt ipſum eſſe, ut probatum eſt. Non eſt igitur bonus participative, ſed eſſentialiter.

5. Amplius. Omne ſimplex, ſuum eſſe, & id quod eſt, unum habet: nam ſi ſit aliud & aliud, iam ſimplicitas tolletur. Deus autem eſt omnino ſimplex, ut oſtenſum eſt (cap. xviii.) Igitur ipſum bonum non eſt aliud quam ipſe: eſt igitur ſua bonitas. Per eamdem rationem etiam patet quod nullum aliud bonum eſt ſua bonitas: propter quod dicitur Luc. xviii. 19. *Nemo bonus niſi ſolus Deus.*

CAPUT XXXIX.

Quod in Deo non poſſit eſſe malum.

EX hoc autem manifeſte apparet quod in Deo non poteſt eſſe malum.

1. Eſſe enim, & bonitas, & omnia quæ per eſſentiam dicuntur, nihil præter ſe habent admixtum; licet id quod eſt bonum, poſſit aliquid præter eſſe, & bonitatem habere: nihil enim prohibet hoc quod eſt uni perfectioni ſuppoſitum, etiam alii ſupponi; ſicut quod eſt corpus, poteſt

Digitized by Google

poteſt eſſe album, & dulce. Unumquodque autem intra ſuos rationis terminos concluditur, ut nihil extraneum intra ſe capere poſſit. Deus autem eſt bonitas, non ſolum bonus, ut oſtenſum eſt (cap. xxxvii. & xxxviii.). Non poteſt igitur in eo eſſe aliquid non bonitas; & ita malum in eo omnino eſſe non poteſt.

2. Amplius. Id quod eſt oppoſitum eſſentiæ alicuius rei, ſibi omnino convenire non poteſt, dum manet; ſicut homini non poteſt convenire irrationabilitas, vel inſenſibilitas, niſi homo eſſe deſiſtat. Sed divina eſſentia eſt ipſa bonitas, ut oſtenſum eſt (cap. præced.). Ergo malum quod eſt bono oppoſitum, in eo locum habere non poteſt, niſi eſſe deſiſteret: quod eſt impoſſibile, cum ſit æternus, ut ſupra oſtenſum eſt (cap. xv.)

3. Adhuc. Cum Deus ſit ſuum eſſe, nihil participative de Deo dici poteſt, ut patet ex ratione ſupra inducta. Si igitur malum de ipſo dicatur, non dicetur participative, ſed eſſentialiter. Sic autem malum de nullo dici poteſt, ut ſit eſſentia alicuius: ei enim eſſe deficeret, quod bonum eſt, ut oſtenſum eſt (cap. xxxvii.) In malitia autem non poteſt eſſe aliquod extraneum admixtum, ſicut nec in bonitate. Malum igitur de Deo dici non poteſt.

4. Item. Malum bono oppoſitum eſt. Natura autem boni, vel ratio in perfectione conſiſtit. Ergo ratio mali in imperfectione. Defectus autem, vel imperfectio in Deo, qui eſt vere perfectus, eſſe non poteſt, ut ſupra (cap. xxviii.) oſtenſum eſt. In Deo igitur malum eſſe non poteſt.

5. Præterea. Perfectum eſt aliquid ſecundum quod eſt actu. Ergo imperfectum erit ſecundum quod eſt deficiens ab actu. Ergo malum vel privatio eſt, vel privationem includit, vel nihil eſt. Privationis autem ſubiectum eſt potentia; hoc autem in Deo eſſe non poteſt. Igitur nec malum.

6. Præterea. Si bonum eſt quod ab omnibus appetitur, igitur malum unaquæque natura refugit inquantum huiuſmodi. Quod autem eſt alicui contra motum naturalis appetitus, eſt violentum, & præter naturam. Malum igitur in unoquoque eſt violentum, & præter naturam, ſecundum quod eſt ei malum, etſi poſſit ei eſſe naturale ſecundum aliquid eius in rebus compoſitis. Deus autem compoſitus non eſt, nec eſſe poteſt in eo violentum, vel præter naturam ut (cap. xix.) oſtenſum eſt. Malum igitur in Deo eſſe non poteſt.

Hoc etiam ſacra Scriptura confirmat: dicitur enim I. Ioan. 1. 5. *Deus lux eſt, & tenebræ in eo non ſunt ullæ*: & Iob xxxiv. 10. *Abſit a Deo impietas, & ab Omnipotente iniquitas.*

CAPUT XL.

Quod Deus eſt omnis boni bonum.

I. Part. quæſt. vi. art. 4.

Oſtenditur etiam ex prædictis quod Deus ſit omnis boni bonum.

1. Bonitas enim uniuſcuiuſque eſt perfectio ipſius, ut dictum eſt (cap. xxxvii.). Deus autem, cum ſit ſimpliciter perfectus, ſua perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut oſtenſum eſt (cap. xxviii.). Sua igitur bonitate omnes bonitates comprehendit, & ita eſt omnis boni bonum.

2. Item. Quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale niſi inquantum habet quamdam ſimilitudinem eius quod per eſſentiam dicitur, ſicut ferrum dicitur ignitum inquantum quamdam ſimilitudinem ignis participat. Sed Deus eſt bonus per eſſentiam, omnia vero alia per participationem, ut oſtenſum eſt ſupra (cap. xxxviii.) Igitur nihil dicetur bonum niſi inquantum habet ſimilitudinem aliquam divinæ bonitatis. Eſt igitur ipſe bonum omnis boni.

3. Adhuc. Cum unumquodque appetibile ſit propter finem, boni autem ratio conſiſtat in hoc quod eſt appetibile; oportet quod unumquodque dicatur bonum, vel quia eſt finis, vel quia ordinatur ad finem. Finis igitur ultimus eſt a quo omnia rationem boni accipiunt. Hoc autem Deus eſt, ut infra (cap. lxxiv.) probabitur. Eſt igitur Deus omnis boni bonum.

Hinc eſt quod Dominus ſuam viſionem Moyſi promittens, dicit Exod. xxxiii. 19. *Ego oſtendam tibi omne bonum*: & Sap. vii. 11. dicitur de divina ſapientia: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.*

Digitized by Google

CAPUT XLI.

Quod Deus ſit ſummum bonum.

I. Part. quaſt. VI. art. 2.

EX hoc autem oſtenditur quod Deus ſit ſummum bonum.

1. Nam bonum univerſale præeminet omni bono particulari, ſicut bonum gentis eſt melius quam bonum unius: bonitas enim totius, & perfectio, præeminet bonitati, & perfectioni partis. Sed divina bonitas comparatur ad omnia alia ſicut univerſale bonum ad particulare, cum ſit omnis boni bonum, ut oſtenſum eſt (cap. præc.) Eſt igitur ipſe ſummum bonum.

2. Præterea. Id quod per eſſentiam dicitur, verius dicitur quam id quod eſt per participationem dictum. Sed Deus eſt bonus per ſuam eſſentiam, alia vero per participationem, ut oſtenſum eſt (cap. XXXVIII.) Eſt igitur ipſe ſummum bonum.

3. Item. Quod eſt maximum in unoquoque genere, eſt cauſa aliorum quæ ſunt in illo genere: cauſa enim potior eſt effectu. Ex Deo autem omnia habent rationem boni, ut oſtenſum eſt (cap. præced.) Eſt igitur ipſe ſummum bonum.

4. Amplius. Sicut albius eſt quod eſt nigro impermixtius, ita melius eſt quod eſt malo impermixtius. Sed Deus eſt maxime malo impermixtius, quia in eo nec actu, nec potentia malum eſſe poteſt, & hoc ex ſua natura competit, ut oſtenſum eſt (cap. XXXIX.) Eſt igitur ipſe ſummum bonum.

Hinc eſt quod I. Reg. II. 2. dicitur: *Non eſt ſanctus ut eſt Dominus.*

CAPUT XLII.

Quod Deus eſt unus.

I. Part. quaſt. XI. art. 3.

HOC autem oſtenſo, manifeſtum eſt Deum non eſſe niſi unum.

1. Non enim poſſibile eſt eſſe duo ſumme bona: quod enim per ſuperabundantiam dicitur, in uno tantum invenitur. Deus autem eſt ſummum bonum, ut oſtenſum eſt (cap. XLI.) Deus igitur eſt unus.

2. Præterea oſtenſum eſt (cap. XVIII.) Deum omnino perfectum eſſe, cui nulla perfectio deſit. Si igitur ſunt plures dii, oportet eſſe plura huiuſmodi perfecta. Hoc autem eſt impoſſibile: nam ſi nulli eorum deeſt aliqua perfectio, neque aliqua imperfectio ei admiſcetur, quod requiritur ad hoc quod aliquid ſit ſimpliciter perfectum, non erit in quo ad invicem diſtinguantur. Impoſſibile eſt igitur plures Deos ponere.

3. Item. Quod ſufficienter fit uno poſito, melius eſt per unum fieri quam per multa. Sed rerum ordo eſt ſicut melius poteſt eſſe: non enim potentia agentis primi deeſt potentiæ quæ eſt in rebus ad perfectionem; ſufficienter autem omnia complentur reducendo ad unum primum principium. Non eſt igitur ponere plura principia.

4. Amplius. Impoſſibile eſt, unum motum continuum, & ſingula regulantem, a pluribus motoribus eſſe: nam ſi ſimul movent, nullus eorum eſt perfectus motor, ſed omnes ſe habent loco unius perfecti motoris; quod non competit in primo motore: perfectum enim eſt prius imperfecto. Si autem non ſimul movent, quilibet eorum eſt quandoque movens, & quandoque non: ex quo ſequitur quod motus non eſt continuus, neque regularis: motus enim continuus & unus, eſt ab uno motore. Motor etiam qui non ſemper movet, irregulariter invenitur movere, ſicut patet in motoribus inferioribus, in quibus motus violentus in principio intenditur, & in fine remittitur; motus autem naturalis e converſo. Sed prius motus eſt unus & continuus, ut a Philoſophis probatum eſt (VII. Phyſ. text. LIV. & ſeq. & LXXIII. & ſeq.) Ergo oportet eius motorem eſſe unum.

5. Adhuc. Subſtantia corporalis ordinatur ad ſpiritualem ſicut ad ſuum bonum: nam illa bonitas eſt plenior cui corporalis ſubſtantia intendit aſſimilari, cum omne quod eſt, deſideret optimum, quantum poſſibile eſt. Sed omnes motus corporalis creaturæ inveniuntur reduci ad unum primum, præter quem non eſt alius primus qui nullo modo reducatur in ipſum. Ergo præter ſubſtantiam ſpiritualem, quæ eſt finis primi motus, non eſt aliqua quæ non reducatur in ipſam. Hoc autem nomine Dei intelligimus. Non eſt igitur niſi unus Deus.

6. Amplius. Omnium diverſorum ordinatorum ad invicem, ordo eorum ad invicem eſt propter ordinem eorum ad aliquid unum, ſicut ordo partium exercitus ad invicem, eſt propter ordinem totius exercitus ad ducem: nam quod aliqua di-

verſa

Digitized by Google

verſa ad invicem io habitudine aliqua uniuntur, non poteſt eſſe ex propriis naturis ſecundum quod ſunt diverſa, quia ex hoc magis diſtinguerentur. Nec poteſt eſſe ex diverſis ordinantibus, quia non poſſet eſſe quod unum ordinem intenderent ex ſe ipſis ſecundum quod ſunt diverſi: & ſic vel ordo multorum ad invicem eſt per accidens, vel oportet reducere ad aliquid primum uoum, ſcilicet ordinans, qui ad finem quem intendit, omnia alia ordinat. Omnes autem partes huius mundi inveniuntur ordinatæ ad invicem, ſecundum quod quædam a quibuſdam iuvantur, ſicut corpora inferiora moventur per ſuperiora, & hæc per ſubſtantias incorporeas, ut ex prædictis (cap. XIII.) patet. Sed hoc non eſt per accidens, cum ſit ſemper, vel in maiori parte. Igitur totus hic mundus non habet niſi unum ordinatorem, & gubernatorem. Sed præter hunc mundum non eſt alius. Noo eſt igitur niſi unus omnium rerum gubernator, quem Deum dicimus.

7. Adhuc. Si ſint duo quorum utrumque eſt neceſſe eſſe, oportet quod conveniant in intentione neceſſitatis eſſendi. Oportet igitur quod diſtinguantur per aliquid quod additur vel uni tantum, vel utrique; & ſic oportet vel alterum, vel utrumque eſſe compoſitum. Nullum autem compoſitum eſt neceſſe eſſe per ſe ipſum, ſicut ſupra (cap. XVIII.) oſtenſum eſt. Impoſſibile eſt igitur eſſe plura quorum utrumque ſit neceſſe eſſe; & ſic nec plures Deos.

8. Amplius. Illud in quo differunt, ex quo ponuntur convenire in neceſſitate eſſendi, aut requiritur ad complementum neceſſitatis eſſendi aliquo modo, aut non. Si non requiritur, ergo eſt aliquid accidentale: quia omne quod advenit rei, nihil faciens ad eſſe ipſius, eſt accidens. Ergo hoc accidens habet cauſam. Aut ergo eſſentiam eius quod eſt neceſſe eſſe, aut aliquid aliud. Si eſſentiam eius, cum ipſa oeceſſitas eſſendi ſit eſſentia eius, ut ex dictis (cap. XVI.) patet, neceſſitas eſſendi erit cauſa illius accidentis. Sed oeceſſitas eſſendi invenitur in utroque. Ergo utrumque habebit illud accidens; & ſic non diſtinguentur ſecundum illud. Si autem cauſa illius accidentis ſit aliquid aliud, niſi illud aliud eſſet, non eſſet hoc accidens; & niſi hoc accidens eſſet, diſtinctio prædicta non eſſet. Ergo niſi eſſet illud aliud, iſta duo quæ ponuntur neceſſe eſſe, non eſſent duo, ſed unum: ergo eſſe proprium utriuſque eſt dependens ab altero, & ſic neutrum eſt neceſſe eſſe per ſe ipſum. Si autem illud in quo diſtinguuntur, ſit neceſſarium ad neceſſitatem eſſendi complendam; aut hoc erit, quia illud includitur in ratione neceſſitatis eſſendi, ſicut animatum includitur in diffinitione animalis; aut hoc erit, quia neceſſitas eſſendi ſpecificatur per illud, ſicut animal completur per rationale. Si primo modo, oportet quod ubicumque ſit neceſſitas eſſendi, ſit illud quod in eius ratione dicitur, ſicut cuicumque convenit animal, convenit animatum: & ſic cum ambobus prædictis attribuatur neceſſitas eſſendi, ſecundum illud diſtingui non poterunt. Si autem ſecundo modo, hoc iterum eſſe non poteſt: nam differentia ſpecificans genus, non complet generis rationem, ſed per eam acquiritur generi eſſe in actu: ratio enim animalis completa eſt ante additionem rationalis. Sed noo poteſt eſſe animal actu, niſi ſit rationale, vel irrationale. Sic ergo aliquid complet neceſſitatem eſſendi qoantum ad eſſe in actu, & nnn quantum ad intentiooem neceſſitatis eſſendi: quod eſt impoſſibile propter duo. Primo quia eius quod eſt neceſſe eſſe, ſua quidditas eſt ſuum eſſe, ut ſupra (cap. XII.) probatum eſt. Secundo quia ſic ipſi quod eſt neceſſe, acquireretur eſſe per aliquid aliud; quod eſt impoſſibile. Noo eſt ergo poſſibile ponere plura quorum quodlibet ſit neceſſe eſſe per ſe ipſum.

9. Adhuc. Si ſunt duo Dii, aut hoc nomen *Deus* de utroque prædicatur univoce, aut æquivoce. Si æquivoce, hoc eſt præter intentionem præſentem: nam nihil prohibet rem quamlibet quo libet nomine æquivoce nominari, ſi uſus loquentium admittat. Si autem dicatur univoce, oportet quod de utroque prædicetur ſecundum unam rationem; & ſic oportet quod in utroque ſit una natura ſecundum rationem. Aut igitur hæc oatura eſt in utroque ſecundum unum eſſe, aut ſecundum aliud & aliud. Si ſecundum unum, ergo non erunt duo, ſed unum tantum: duorum enim non eſt unum eſſe, ſi ſubſtantialiter diſtinguantur. Si autem eſt aliud & aliud eſſe in utroque; ergo neutrum erit ſua quidditas, vel ſuum eſſe. Sed hoc oportet in Deo ponere, ut probatum eſt (cap. XXII.) Ergo neutrum illorum duorum eſt hoc quod intelligimus nomine Dei. Sic igitur impoſſibile eſt ponere duos Deos.

10. Amplius. Nihil eorum quæ conveniunt huic ſignato, inquantum eſt hoc ſignatum,

gnatum, poſſibile eſt alii convenire, quia ſingularitas alicuius rei non ineſt alteri prærer ipſum ſingulare. Sed ei quod eſt neceſſe eſſe, ſua neceſſitas eſſeodi convenit, inquaotum habet eſſe hoc ſignatum. Ergo impoſſibile eſt quod alicui alteri conveniat; & ſic eſt impoſſibile quod ſint plura quorum quodlibet ſit neceſſe eſſe; & per cooſequens impoſſibile eſt eſſe plures Deos. Probatio mediæ. Si enim illud quod eſt neceſſe eſſe, non eſt hoc ſignatum, inquantum eſt neceſſe eſſe, oportet quod deſignatio ſui eſſe non ſit neceſſaria ſecundum ſe, ſed ex aliquo dependeat. Unumquodque autem ſecundnm quod eſt actu, eſt diſtinctum ab omnibus aliis, quod eſt eſſe hoc ſignatum. Ergo quod eſt neceſſe eſſe, dependet ab alio quantum ad hoc quod eſt eſſe in actn; quod eſt contra rationem eius quod eſt neceſſe eſſe. Oportet igitur quod id quod eſt neceſſe eſſe, ſit neceſſe ſecundum hoc quod eſt ſignatum.

11. Adhuc. Natura ſignificata hoc nomine *Deus*, aut eſt per ſo ipſam individuata in hoc Deo, aut per aliquid aliud. Si per aliud, oportet quod ibi ſit compoſitio. Si per ſe ipſam, ergo impoſſibile eſt quod alteri conveniat: illud enim quod eſt individuationis principium, non poteſt eſſe plnribns commune. Impoſſibile eſt igitur eſſe plures Deos.

12. Amplius. Si ſunt plures Dii, oportet quod natura Deitatis oon ſit una oumero io utroque. Oportet igitur eſſe aliquid diſtinguens naturam divinam in hoc & illo. Sed hoc eſt impoſſibile: quia natura divina non recipit addirionem, neque differentiam eſſentialium, neque accidentalium, ut ſnpra (cap. XXIII. & XXVI.) oſtenſnm eſt; nec eriam divina natura eſt forma alicuius materiæ, ut poſſit dividi ad materiæ diviſionem. Impoſſibile eſt igitur eſſe plures Deos.

13. Item. Eſſe abſtractum eſt unum tantum, ut albedo, ſi eſſet abſtracta, eſſet una rantum. Sed Deus eſt ipſum eſſe abſtractum, cum ſit ſuum eſſe, ur probatum eſt ſupra (cap. XXII.) Impoſſibile eſt igitnr eſſe oiſi unum Deum.

14. Item. Eſſe proprium cuiuslibet rei, eſt taotum unum. Sed Deus eſt eſſe ſuum, ut probatum eſt ſupra (cap. XXII.) Impoſſibile igitur eſt eſſe niſi unum Deum.

15. Adhuc. Secundum hunc modum res habent eſſe quo poſſident unitatem: unde unumquodque ſuæ diviſioni pro poſſe repugnat, ne per hoc in non eſſe tendat. Sed divina natura eſt potiſſime habens eſſe. Eſt igitur io ea maxima unitas: nullo igitur modo io plura diſtioguitur.

16. Amplius. In unoquoqoe genere videmus multitudioem ab unitate procedere; & ideo io quolibet genere invenitur unum primum, quod eſt menſura omnium quæ in illo genere inveniuntur. Quorumcumque igitur invenitur in aliquo uno genere convonieotia, oportet quod ab aliquo uoo depeodeant. Sed omnia in eſſe conveniunt. Oportet igitur eſſe uoum tantum quod ſit rerum omnium principium, quod eſt Deus.

17. Item. Io quolibet principatu ille qoi præſidet, unitatem deſiderat: unde iorer priocipatus eſt potiſſima monarchia, ſive regnum: multorum etiam membrorum unum eſt caput; ac per hoc evideoti ſigno apparet, ei cui conveoit principatus, unitatem deberi. Unde & Deum, qui eſt omnium cauſa, oportet unum ſimiliter cooſtituere, & ſimpliciter confiteri.

Haoc autem oſteoſiooem divinæ unitatis etiam ex ſacris eloquiis accipere poſſumus: nam Deuter. VI. 4. dicitur: *Audi Iſrael: Dominus Deus tuus*, (a) *Deus unus eſt*: & Exod. XX. 3. *Non habebis Deos alienos coram me*: & ad Epheſ. IV. 5. *Unus Dominus, una fides, unum baptiſma*.

Hac autem veritate repelluntur Gentiles, Deorum multirudinem confiteotes; quamvis plures eorum unum Deum ſummum eſſe dicereor, a quo omnes alios quos Deos oominabant, creatos eſſe aſſerebant, omoibus ſubſtantiis ſempiternis Diviniratis nomen adſcribentes, & præcipue ratione ſapieotiæ, & felicitatis, & rerum gubernationis. Quæ quidem conſuetudo loquendi etiam in ſacra Scriptura invenirur, dum ſancti Angeli, aut etiam homines, vel iudices, Dii nominantur, ſicut illud Pſalm. LXXXV. 8. *Non eſt ſimilis tibi in Diis, Domine*: & alibi (Pſ. LXXXI. 6.) *Ego dixi, Dii eſtis*: & multa huiuſmodi per varia Scripturæ loca ioveniuntur. Unde magis huic veritati videotur contrarii Manichæi, duo prima principia ponentes, quorum alterum alterius cauſa non ſit. Hanc etiam veritatem Ariani ſuis erroribus impugnaverunt, dum confitentur Patrem, & Filium non unum, ſed plures Deos eſſe, cum tamen Filium verum Deum auctoritatibus Scripturæ credere cogantur.

(a) Vulgata *Dominus*.

CAPUT XLIII.

Quod Deus eſt infinitus.

I. Part. quæſt. VII. art. 1.

QUUM autem infinitum quantitatem ſequatur, ut Philoſophi tradunt (I. Phyſic. text. comm. xv. xviii. & xxiii.) non poteſt infinitas Deo attribui ratione multitudinis, quum oſtenſum ſit (cap. xlii.) ſolum unum Deum eſſe, nullamque in eo compoſitionem vel partium, vel accidentium inveniri. Secundum etiam quantitatem continuam infinitus dici non poteſt, quum oſtenſum ſit (cap. xx.) eum incorporeum eſſe. Relinquitur igitur inveſtigare, an ſecundum ſpiritualem magnitudinem eſſe infinitum conveniat. Quæ quidem ſpiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur, ſcilicet quantum ad potentiam, & quantum ad propriæ naturæ bonitatem, ſive completionem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album, ſecundum modum quo in eo ſua albedo completur. Penſatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis, vel factorum. Harum autem magnitudinum una aliam conſequitur: nam ex hoc ipſo quod aliquid in actu eſt, activum eſt. Secundum igitur modum quo in actu ſuo completur, eſt modus magnitudinis ſuæ virtutis: & ſic relinquitur res ſpirituales magnas dici ſecundum modum ſuæ completionis: nam & Auguſtinus dicit (Lib. VI. de Trinit. cap. ix.) quod *in his quæ non mole magna ſunt, hoc eſt maius eſſe quod eſt melius eſſe.*

Oſtendendum eſt igitur ſecundum huiuſmodi magnitudinis modum, Deum infinitum eſſe: non enim ſic, ut infinitum privative accipiatur, ſicut in quantitate dimenſiva, vel numerali: nam huiuſmodi quantitas nata eſt finem habere. Unde ſecundum ſubtractionem eorum quæ ſunt nata habere, infinita dicuntur: propter hoc in eis infinitum imperfectionem ſignificat. Sed in Deo infinitum negative tantum intelligitur, quia nullus eſt perfectionis ſuæ terminus, vel finis; ſed eſt ſumme perfectum: & ſic Deo infinitum attribui debet.

1. Omne namque quod ſecundum ſuam naturam finitum eſt, ad generis alicuius rationem determinatur. Deus autem non eſt in aliquo genere; ſed eius perfectio omnium generum perfectiones continet, ut ſupra (cap. xxv. & xxviii.) oſtenſum eſt. Eſt igitur infinitus.

2. Adhuc. Omnis actus alteri inhærens, terminationem recipit ex eo in quo eſt: quia quod eſt in altero, eſt in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo exiſtens, nullo terminatur; puta, ſi albedo eſſet per ſe exiſtens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quo minus haberet quicquid de perfectione albedinis haberi poteſt. Deus autem eſt actus nullo modo in alio exiſtens: quia non eſt forma in materia, ut probatum eſt (cap. xxvi. & xxvii.) nec eſſe ſuum inhæret alicui formæ, vel naturæ, quum ipſe ſit ſuum eſſe, ut ſupra (cap. xxi.) oſtenſum eſt. Relinquitur ergo ipſum eſſe infinitum.

3. Adhuc. In rebus invenitur aliquid quod eſt potentia tantum, ut materia prima; aliquid quod eſt actus tantum, ut Deus, ſicut ſupra oſtenſum eſt (cap. vi.) aliquid quod eſt actu, & potentia, ut res ceteræ. Sed potentia, quum dicatur ad actum, non poteſt actum excedere ſicut nec in unoquoque, ita nec ſimpliciter. Quum igitur materia prima ſit infinita in ſua potentialitate, relinquitur quod Deus, qui eſt actus purus, ſit infinitus in ſua actualitate.

4. Item. Tanto actus aliquis eſt perfectior, quanto minus habet potentiæ permixtum: unde omnis actus cui permiſcetur potentia, habet terminum ſuæ perfectionis; cui autem non permiſcetur aliqua potentia, eſt abſque termino perfectionis. Deus autem eſt actus purus abſque potentia, ut ſupra (cap. xvi.) oſtenſum eſt. Eſt igitur infinitus.

5. Amplius. Ipſum eſſe abſolute conſideratum, infinitum eſt: nam ab infinitis, (a) & infinitis modis participari poſſibile eſt. Si igitur alicuius eſſe ſit finitum, oportet quod limitetur eſſe illud per aliquid aliud quod ſit aliqualiter cauſa illius eſſe, vel receptivum eius. Sed eſſe divini non poteſt eſſe aliqua cauſa, quia ipſe eſt neceſſe eſſe per ſe ipſum; nec eſſe eius eſt receptivum, cum ipſe ſit ſuum eſſe. Ergo eſſe ſuum eſt infinitum, & ipſe infinitus.

6. Adhuc. Omne quod habet aliquam perfectionem, tanto eſt perfectius, quanto illam perfectionem magis & plenius participat. Sed non poteſt eſſe aliquis modus, nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio quam ab eo quod per ſuam eſſentiam eſt perfectum, & cu-

ius

(a) Al. & finitis modis.

Digitized by Google

ius eſſe eſt ſua bonitas. Hoc autem Deus eſt. Nullo igitur modo poteſt cogitari aliquid melius, vel perfectius Deo : eſt igitur infinitus in bonitate.

7. Amplius. Intellectus noſter intelligendo aliquid , in infinitum extenditur : cuius ſignum eſt quod quantitate qualibet finita data , intellectus noſter maiorem excogitare poſſit. Fruſtra autem eſſet hæc ordinatio intellectus ad infinitum, niſi eſſet aliqua res intelligibilis infinita . Oportet igitur aliquam rem intelligibilem infinitam eſſe, quam oportet eſſe maximam rerum : & hanc dicimus Deum. Deus igitur eſt infinitus.

8. Item. Effectus non poteſt extendi ultra ſuam cauſam . Intellectus autem noſter non poteſt eſſe niſi a Deo , qui eſt prima omnium cauſa . Non igitur poteſt aliquid cogitare intellectus noſter maius Deo. Si igitur omni finito poteſt aliquid maius cogitare, relinquitur Deum finitum non eſſe.

9. Amplius. Virtus infinita non poteſt eſſe in eſſentia finita : quia unumquodque agit per ſuam formam , quæ vel eſt eſſentia eius , vel pars eſſentiæ : virtus autem principium actionis nominat . Sed Deus non habet virtutem activam finitam : movet enim in tempore infinito : quod non poteſt eſſe niſi a virtute infinita, ut ſupra (cap. xx.) oſtenſum eſt . Relinquitur ergo Dei eſſentiam eſſe infinitam.

Hæc autem ratio eſt ſecundum ponentes æternitatem mundi : qua non poſita , adhuc magis confirmatur opinio de infinitate divinæ virtutis. Nam unumquodque agens tanto virtuoſius eſt in agendo , quanto potentiam magis remotam ab actu in actum reducit, ſicut maiori virtute opus eſt ad calefaciendum aquam quam aerem. Sed illud quod omnino non eſt , eſt infinite diſtans ab actu , nec eſt aliquo modo in potentia. Igitur ſi mundus factus eſt poſtquam omnino prius factus non erat , oportet factoris virtutem eſſe infinitam. Hæc autem ratio etiam ſecundum eos qui ponunt æternitatem mundi, valet ad probandum infinitatem divinæ virtutis. Confitentur enim Deum eſſe cauſam mundanæ ſubſtantiæ, quamvis eam ſempiternam arbitrentur, dicentes , hoc modo Deum æternum ſempiterni mundi cauſam exiſtere, ſicut pes ab æterno fuiſſet cauſa veſtigii, ſi ab æterno fuiſſet impreſſus in pulvere. Hac autem poſitione facta ſecundum rationem prædictam, nihilominus ſequitur Dei virtutem infinitam eſſe : nam ſive ex tempore ſecundum nos , ſive ab æterno ſecundum eos, res produxerit ; nihil eſſe poteſt in re quod ipſe non produxerit , cum ſit univerſale eſſendi principium ; & ſic nulla præſuppoſita materia, vel potentia produxit . Oportet autem proportionem potentiæ, vel virtutis activæ accipere ſecundum proportionem potentiæ, vel virtutis paſſivæ: nam quanto potentia paſſiva maior præexiſtit , vel præintelligitur , tanto a maiori virtute activa in actum completur . Relinquitur igitur, quum virtus finita producat aliquem effectum præſuppoſita potentia materiæ, quod Dei virtus, quæ nullam potentiam præſupponit, non ſit finita , ſed infinita, & ita eſſentia infinita.

10. Amplius. Unaquæque res tanto eſt diuturnior , quanto eius cauſa eſt efficacior. Illud igitur cuius diuturnitas eſt infinita , oportet quod habeat eſſe per cauſam efficaciæ infinitæ. Sed diuturnitas Dei eſt infinita , oſtenſum eſt enim ſupra (cap. xv.) ipſum eſſe æternum . Quum igitur non habeat aliam cauſam ſui eſſe præter ſe ipſum , oportet ipſum eſſe infinitum .

Huic autem veritati ſacra Scriptura teſtimonium perhibet : ait namque Pſal. cxliv. 3. *Magnus Dominus , & laudabilis nimis , & magnitudinis eius non eſt finis* . Huic etiam veritati atteſtantur antiquiſſimorum Philoſophorum dicta , qui omnes infinitum poſuerunt primum rerum principium , quaſi ab ipſa veritate coacti ; propriam enim vocem ignorabant, exiſtimantes infinitatem principii ad modum quantitatis diſcretæ, ſecundum Democritum, qui poſuit atomos infinitos rerum principia, & ſecundum Anaxagoram, qui poſuit infinitas partes conſimiles rerum principia : vel ad modum quantitatis continuæ, ſecundum illos qui poſuerunt aliquod elementum , vel confuſum aliquod infinitum corpus , eſſe primum omnium principium. Sed cum oſtenſum ſit per ſequentium Philoſophorum ſtudium , quod non eſt aliquod corpus infinitum ; & huic coniungatur quod oportet eſſe primum principium aliquo modo infinitum : concluditur quod neque eſt corpus , neque virtus in corpore infinitum illud quod eſt primum principium.

CA-

Digitized by Google

CAPUT XLIV.

Quod Deus eſt intelligens.

I. Part. quæſt. XIV. art. 1.

Ex præmiſſis autem oſtendi poteſt quod Deus ſit intelligens.

1. Oſtenſum eſt enim ſupra, quod in moventibus, & motis non eſt poſſibile in infinitum procedere; ſed oportet omnia mobilia reducere, ut probatum eſt (cap. XIII.) in unum primum movens ſe ipſum. Movens autem ſe ipſum, ſe movet per appetitum, & apprehenſionem: ſola enim huiuſmodi inveniuntur ſe ipſa movere, utpote in quibus eſt movere, & non moveri. Pars igitur movens in primo movente ſe ipſum oportet quod ſit appetens, & apprehendens. In motu autem qui eſt per appetitum, & apprehenſionem, appetens, & apprehendens eſt movens motum; appetibile autem, & apprehenſum eſt movens non motum. Cum igitur id quod eſt omnium primum movens (quod Deum dicimus) ſit movens omnino non motum, oportet quod comparetur ad motorem qui eſt pars moventis ſe ipſum, ſicut appetibile ad appetentem. Non autem ſicut appetibile ſenſuali appetitu: nam appetitus ſenſualis non eſt boni ſimpliciter, ſed huius particularis boni; quum & apprehenſio ſenſus non ſit niſi particularis: id autem quod eſt bonum, & appetibile ſimpliciter, eſt prius eo quod eſt bonum, & appetibile ut hic & nunc. Oportet igitur primum movens eſſe appetibile ut intellectum; & ita oportet movens quod appetit ipſum, eſſe intelligens. Multo igitur magis & ipſum primum appetibile erit intelligens: quia appetens ipſum ſit intelligens actu per hoc quod ei tamquam intelligibili unitur. Oportet igitur Deum eſſe intelligentem, facta ſuppoſitione quod primum motum moveat ſe ipſum, ut Philoſophi poſuerunt. (XII. Metaph. text. comm. XXXVI. & infra.)

2. Adhuc. Idem neceſſe eſt ſequi, ſi fiat reductio mobilium non tantum in aliquod primum movens ſe ipſum, ſed in movens omnino immobile: nam primum movens eſt univerſale principium motus. Oportet igitur, quum omne movens moveat per aliquam formam, quam intendit in movendo, quod forma per quam movet primum movens, ſit univerſalis forma, & univerſale bonum. Forma autem per modum univerſalem non invenitur niſi in intellectu. Oportet igitur primum movens, quod Deus eſt, eſſe intelligens.

3. Amplius. In nullo ordine moventium invenitur quod movens per intellectum ſit inſtrumentum eius quod movet abſque intellectu, ſed magis e converſo. Omnia autem moventia quæ ſunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod eſt Deus, ſicut inſtrumenta ad agens principale. Quum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impoſſibile eſt quod primum movens moveat abſque intellectu: neceſſe eſt igitur Deum eſſe intelligentem.

4. Item. Ex hoc aliqua res eſt intelligens, quod eſt ſine materia: cuius ſignum eſt quod formæ fiunt intellectæ in actu per abſtractionem a materia: unde & intellectus eſt univerſalium, & non ſingularium, quia materia eſt individuationis principium: formæ autem intellectæ in actu, fiunt unum cum intellectu actu intelligente. Unde ſi ex hoc formæ ſunt intellectæ in actu quod ſunt ſine materia, oportet rem aliquam ex hoc eſſe intelligentem quod eſt ſine materia. Oſtenſum eſt autem ſupra (cap. XVI. & XX.) Deum eſſe omnino immaterialem. Eſt igitur intelligens.

5. Adhuc. Deo nulla perfectio deeſt quæ in aliquo genere entium inveniatur, ut ſupra (cap. XXVIII.) oſtenſum eſt: nec ex hoc aliqua compoſitio in eo conſequitur, ut etiam ex ſuperioribus patet. Inter perfectiones autem rerum potiſſima eſt quod aliquid ſit intellectivum: nam per hoc ipſum eſt quodammodo omnia, habens in ſe omnium perfectiones. Deus igitur eſt intelligens.

6. Item. Omne quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipſum præſtituit ſibi finem, aut præſtituitur ſibi finis ab alio: alias non magis in hunc quam in ilium finem tenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos: non enim a caſu naturales utilitates conſequuntur: ſic enim non eſſent ſemper, aut in pluribus, ſed raro: horum enim eſt caſus. Quum ergo ipſa non præſtituant ſibi finem, quia rationem finis non cognoſcunt, oportet quod eis præſtituatur finis ab alio, qui ſit naturæ inſtitutor. Hic autem eſt qui præbet omnibus eſſe, & eſt per ſe ipſum neceſſe eſſe, quem Deum dicimus, ut ex ſupradictis (cap. XIII. & XXXVII.) patet. Non autem poſſet naturæ finem præſtituere, niſi intelligeret. Deus igitur eſt intelligens.

Digitized by Google

7. Amplius. Omne quod eſt imperfectum, derivatur ab aliquo perfecto: nam perfecta naturaliter priora ſunt imperfectis, ſicut actus potentia. Sed formæ in rebus particularibus exiſtentes ſunt imperfectæ: quia particulariter, & non ſecundum communitatem ſuæ rationis. Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis, & non particulatis. Tales autem formæ eſſe non poſſunt niſi intellectæ; cum non inveniatur aliqua forma in ſua univerſalitate niſi in intellectu; & per conſequens oportet eas eſſe intelligentes, ſi ſint ſubſiſtentes: ſic enim ſolum poſſunt eſſe operantes. Deum igitur, qui eſt actus primus ſubſiſtens, a quo omnia alia derivantur, oportet eſſe intelligentem.

Hanc autem veritatem etiam fides catholica confitetur: dicitur enim Iob IX. 4. de Deo: *Sapiens corde eſt, & fortis robore*: & XII. 16. *Apud ipſum eſt fortitudo, & ſapientia*: & in Pſal. CXXXVIII. 6. *Mirabilis facta eſt ſcientia tua ex me*: & Rom. XI. 33. *O altitudo divitiarum ſapientia & ſcientia Dei!* Huius autem fidei veritas tantum apud homines invaluit, ut ab intelligendo nomen Dei imponerent: nam *Theos*, quod ſecundum Græcos Deum ſignificat, dicitur a *theaſte*, quod eſt conſiderare, vel videre.

CAPUT XLV.

Quod intelligere Dei eſt ſua eſſentia.

I. Part. quaeſt. XIV. *art.* 4.

Ex hoc autem quod Deus eſt intelligens, ſequitur quod ſuum intelligere ſit ſua eſſentia.

1. Intelligere enim eſt actus intelligentis in ipſo exiſtens, non in aliquid extrinſecum tranſiens, ſicut calefactio tranſit in calefactum: non enim aliquid patitur intelligibile ex hoc quod intelligitur, ſed intelligens perficitur. Quicquid autem eſt in Deo, eſt divina eſſentia. Intelligere ergo Dei eſt divina eſſentia: & divinum eſſe eſt ipſe Deus: nam Deus eſt ſua eſſentia, & ſuum eſſe.

2. Præterea. Intelligere comparatur ad intellectum ſicut eſſe ad eſſentiam. Sed eſſe divinum eſt eius eſſentia, ut ſupra (cap. XXII.) probatum eſt. Ergo intelligere divinum eſt eius intellectus. Intellectus autem divinus eſt Dei eſſentia: alias eſſet accidens Deo. Oportet igitur quod intelligere divinum, ſit eius eſſentia.

3. Amplius. Actus ſecundus eſt perfectior quam actus primus, ſicut conſideratio quam ſcientia. Scientia autem, vel intellectus Dei eſt ipſa eius eſſentia, ſi eſt intelligens, ut oſtenſum eſt (cap. XLIV.) quum nulla perfectio conveniat ei participative, ſed per eſſentiam, ut ex ſuperioribus (cap. XXII. & XXIII.) patet. Si igitur ſua conſideratio non ſit ſua eſſentia, aliquid erit ſua eſſentia nobilius, & perfectius; & ſic non erit infinitæ perfectionis, & bonitatis: unde non erit primum.

4. Adhuc. Intelligere eſt actus intelligentis. Si igitur Deus eſt intelligens, & non ſit ſuum intelligere, oportet quod comparetur ad ipſum ſicut potentia ad actum; & ita potentia erit in Deo, & actus; quod eſt impoſſibile, ut ſupra (cap. XXVI. & XXVII.) probatum eſt.

5. Item. Omnis ſubſtantia eſt propter ſuam operationem. Si igitur operatio Dei ſit aliquid aliud quam divina ſubſtantia, erit finis eius aliquid aliud ab ipſo; & ſic Deus non erit ſua bonitas, quum bonum cuiuslibet ſit finis eius. Si autem divinum intelligere ſit eius eſſe, neceſſe eſt quod intelligere eius ſit ſimpliciter æternum, & invariabile, & actu tantum exiſtens; & omnia quæ de divino eſſe probata ſunt. Non igitur Deus eſt in potentia intelligens, aut de novo aliquid intelligere incipiens, vel quamcumque mutationem, aut compoſitionem in intelligendo habens.

CAPUT XLVI.

Quod Deus per nihil aliud intelligit quam per ſuam eſſentiam.

I. Part. quaeſt. XIV. *art.* 2.

Ex his autem quæ ſunt ſupra oſtenſa, evidenter apparet quod intellectus divinus nulla alia ſpecie intelligibili intelligat quam ſua eſſentia.

1. Species enim intelligibilis principium formale eſt intellectualis operationis, ſicut forma cuiuslibet agentis principium eſt propriæ operationis. Divina autem operatio intellectualis eſt eius eſſentia, ut oſtenſum eſt (cap. XLV.) Eſſet igitur aliquid aliud divinæ eſſentiæ principium & cauſa, ſi alia intelligibili ſpecie quam ſua eſſentia intellectus divinus intelligeret: quod ſupra oſtenſis (cap. XLV.) repugnat.

2. Adhuc. Per ſpeciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu, ſicut per

ſpeciem

ſpeciem ſenſibilem ſenſus actu eſt ſentieos. Comparatur igitur ſpecies intelligibilis ad intellectum ſicut actus ad poteotiam. Si igitur divinus intellectus aliqua alia ſpecie intelligibili intelligeret quam ſe ipſo, eſſet in potentia reſpectu alicuius: quod eſſe non poteſt, ut ſupra (cap. xvi. & xvii.) oſtenſum eſt.

3. Amplius. Species intelligibilis in intellectu præter eſſentiam eius exiſtens, eſſe accidentale habet: ratione cuius ſcientia noſtra inter accidentia computatur. In Deo autem noo poteſt eſſe aliquod accidens, ut ſupra (cap. xxiii.) oſtenſum eſt. Igitur non eſt in intellectu eius aliqoa ſpecies præter ipſam divinam eſſentiam.

4. Adhuc. Species intelligibilis eſt ſimilitudo alicuius intellecti. Si igitur in intellectu divino ſit aliqua intelligibilis ſpecies præter eſſentiam ipſius, ſimilitudo alicuius intellecti erit. Aut igitur divinæ eſſentiæ, aut alterius rei. Ipſius quidem divinæ eſſentiæ non poteſt eſſe: quia ſic divina eſſentia oon eſſet intelligibilis per ſe ipſam; ſed illa ſpecies faceret eam intelligibilem. Nec etiam poreſt eſſe in iotellectu eius ſpecies alia præter eſſentiam ipſius, quæ ſit alterius rei ſimilitudo: illa enim ſimilitudo imprimeretur ei vel a ſe, vel ab alio. Non autem a ſe ipſo: quia ſic idem eſſet agens, & patiens; eſſetque aliquod agens quod non ſuam, ſed alterius ſimilitudinem inducerer in patiente, & ſic non omne agens ſibi ſimile ageret. Nec ab alio: eſſet enim aliquod agens prius eo. Ergo impoſſibile eſt quod in ipſo ſit aliqua ſpecies intelligibilis præter ipſius eſſentiam.

5. Præterea. Iotelligere Dei eſt eius eſſe, ut ſupra (cap. xlv.) oſtenſum eſt. Si igitur intelligeret per aliquam ſpeciem quæ non ſit ſua eſſentia, eſſet per aliquod aliud a ſua eſſentia; quod eſt impnſſibile. Non igitur intelligit per aliquam ſpeciem quæ oon ſit ſua eſſenxia.

CAPUT XLVII.

Quod Deus perfecte intelligit ſe ipſum.

I. Part. quæſt. xiv. art. 3.

EX hoc autem ulterius patet quod ipſe ſe ipſum perfecte intelligit.

1. Quum enim per ſpeciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. Unum eſt, ut ſpecies intelligibilis perfecte rei intellectæ conformetur. Aliud eſt, ut perfecte intellectui coniungatur: quod quidem tanto fit amplius, quanto intellectus in intelligendo maiorem efficaciam habet. Ipſa autem divina eſſentia, quæ eſt ſpecies intelligibilis, qua intellectus divinus intelligit, eſt ipſi Deo penitus idem, eſtque intellectui ipſius idem omnino. Se ipſum igitur Deus perfectiſſime cognoſcit.

2. Adhuc. Res materialis intelligibilis efficitur per hoc quod a materia & a materialibus conditionibus ſeparatur. Quod igitur eſt per ſui naturam ab omni materia, & materialibus conditionibus ſeparatum, hoc eſt intelligibile ſecundum ſuam naturam. Sed omne intelligibile intelligitur, ſecundum quod eſt unum actu cum intelligente: ipſe autem Deus intelligens eſt, ut ſupra (cap. xliv.) eſt probatum. Igitur quum ſit immaterialis omnino, & maxime ſibi ipſi ſit unum, maxime ſe ipſum iotelligit.

3. Item. Ex hoc aliquid actu intelligitur quod intellectus in actu, & intellectum in actu, unum ſunt. Divinus autem intellectus eſt ſemper intelligens in actu: nihil enim eſt in potentia, & imperfectum in Deo: eſſentia autem Dei ſecundum ſe ipſam perfecte intelligibilis eſt, ut ex prædictis (cap. xlv.) patet. Quum igitur intellectus divinus, & eſſentia divina ſint unum, ut ex dictis (cap. xlvi.) manifeſtum eſt, relinquitur quod Deus perfecte ſe ipſum intelligat: Deus enim eſt & ſuus intellectus, & ſua eſſentia.

4. Adhuc. Omne qnod eſt in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo. Eſſentia autem divina eſt in Deo per modum iotelligibilem: nam eſſe naturale Dei, & eſſe intelligibile, unum & idem ſunt, quum eſſe ſuum ſit ſuum intelligere. Deus igitur iotelligit eſſentiam ſuam: ergo ſe ipſum, quum ipſe ſit ſua eſſentia.

5. Amplius. Actus iotellectus, ſicut & aliarum animæ poteotiarum, ſecundum obiecta diſtioguuntur. Tanto igitur erit perfectior operatio intellectus, qoanto erit perfectius intelligibile. Sed perfectiſſimum iotelligibile eſt eſſentia divina, cum ſit perfectiſſimus actus, & prima veritas: operatio autem iotellectus divini eſt etiam nobiliſſima, quum ſit ipſum eſſe divinum, ut oſtenſum eſt. Deus igitur ſe ipſum intelligit.

6. Adhuc. Rerum omnium perfectiones in Deo maxime inveoiuntur. Inter alias

autem perfectiones in rebus creatis inventas maxima eſt intelligere Deum, cum natura intellectualis aliis præemineat, cuius perfectio eſt intelligere; nobiliſſimum autem intelligibile Deus eſt. Deus igitur maxime ſe ipſum intelligit.

Hoc autem auctoritate divina confirmatur: ait namque Apoſtolus I. Cor. II. 10. quod *Spiritus Dei ſcrutatur etiam profunda Dei*.

CAPUT XLVIII.

Quod Deus primo & per ſe ſolum ſe ipſum cognoſcit.

I. Part. quaſt. XIV. *art.* 5.

EX præmiſſis autem apparet quod Deus primo & per ſe ſolum ſe ipſum cognoſcit.

1. Illa enim res ſolum eſt primo & per ſe ab intellectu cognita cuius ſpecie intelligit: operatio enim, formæ, quæ eſt operationis principium, proportionatur. Sed id quo Deus intelligit, nihil eſt aliud quam ſua eſſentia, ut ſupra (cap. XLVI.) probatum eſt. Igitur intellectum ab ipſo primo & per ſe, nihil eſt aliud quam ipſemet.

2. Adhuc. Impoſſibile eſt ſimul multa primo & per ſe intelligere: una enim operatio non poteſt ſimul multis terminis terminari. Deus autem quandoque ſe ipſum intelligit, ut probatum eſt (cap. XLVII.) Si igitur intelligit aliquid aliud quaſi primo & per ſe intellectum, oportet quod intellectus eius mutetur de conſideratione ſui in conſiderationem alterius. Id autem eſt eo ignobilius. Sic igitur intellectus divinus mutatur in peius; quod eſt impoſſibile.

3. Amplius. Operationes intellectus diſtinguuntur penes obiecta. Si igitur Deus intelligit ſe, & aliud a ſe quaſi principale obiectum, habebit plures intellectuales operationes. Ergo vel ſua eſſentia erit in plura diviſa, vel aliquam intellectualem operationem habebit quæ non eſt ſua ſubſtantia: quorum utrumque impoſſibile eſſe monſtratum eſt (cap. XLVII. & XLV.) Reſtat igitur nihil a Deo eſſe cognitum quaſi primo & per ſe intellectum niſi ſuam eſſentiam.

4. Item. Intellectus ſecundum quod eſt differens a ſuo intellecto, eſt in potentia reſpectu illius. Si igitur aliquid aliud ſit intellectum a Deo primo & per ſe, ſequetur quod ipſe ſit in potentia reſpectu alicuius alterius; quod eſt impoſſibile, ut ex dictis (cap. XVI.) patet.

5. Præterea. Intellectum eſt perfectio intelligentis: ſecundum enim hoc intellectus perfectus eſt quod actu intelligit: quod quidem eſt per hoc quod eſt unum cum eo quod intelligitur. Si igitur aliquid aliud a Deo ſit primo intellectum ab ipſo, erit aliquid aliud perfectio ipſius, & eo nobilius: quod eſt impoſſibile.

6. Amplius. Ex multis intellectis, intelligentis ſcientia integratur. Si igitur ſunt multa ſcita a Deo quaſi principaliter cognita & per ſe, ſequitur quod ſcientia Dei ſit ex multis compoſita; & ſic vel erit eſſentia divina compoſita, vel ſcientia erit accidens Deo: quorum utrumque eſt impoſſibile, ut ex dictis (cap. XVIII. & XXIII.) manifeſtum eſt. Relinquitur igitur quod id quod eſt primo & per ſe intellectum a Deo, non ſit aliud quam ſua ſubſtantia.

7. Adhuc. Operatio intellectualis ſpeciem, & nobilitatem habet, ſecundum id quod eſt per ſe & primo intellectum, quum hoc ſit eius obiectum. Si igitur Deus aliud a ſe intelligeret quaſi per ſe & primo intellectum, eius operatio intellectualis ſpeciem, & nobilitatem haberet ſecundum id quod eſt aliud ab ipſo. Hoc autem eſt impoſſibile, quum ſua operatio ſit eius eſſentia, ut oſtenſum eſt. Sic igitur impoſſibile eſt quod intellectum a Deo, primo & per ſe, ſit aliud ab ipſo.

CAPUT XLIX.

Quod Deus cognoſcat alia a ſe.

I. Part. quaſt. XIV. *art.* 5.

EX hoc autem quod Deus ſe ipſum cognoſcit primo & per ſe, quod alia a ſe ipſo cognoſcat, etiam ponere oportet.

1. Effectus enim cognitio ſufficienter habetur per cognitionem ſuæ cauſæ: unde ſcire dicimur unumquodque, quum cauſam eius cognoſcimus. Ipſe autem Deus eſt per ſuam eſſentiam cauſa eſſendi aliis. Quum igitur ſuam eſſentiam pleniſſime cognoſcat, oportet ponere quod etiam alia cognoſcat.

2. Adhuc. Similitudo omnis effectus in ſua cauſa aliqualiter præexiſtit, quum omne agens agat ſibi ſimile. Omne autem quod eſt in aliquo, eſt in eo per modum eius in quo eſt. Si igitur Deus aliquarum rerum eſt cauſa, quum ipſe ſit ſecundum ſuam naturam intellectualis;

ſimi-

Digitized by Google

ſimilitudo cauſati ſui in eo erit intelligibiliter. Quod autem eſt in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias a ſe ipſo vere cognoſcit.

3. Amplius. Quicumque cognoſcit perfecte rem aliquam, cognoſcit omnia quæ de re illa vere poſſunt dici, & quæ ei conveniunt ſecundum naturam. Deo autem ſecundum ſuam naturam convenit quod ſit aliorum cauſa. Cum igitur perfecte ſe ipſum cognoſcat, cognoſcit ſe eſſe cauſam: quod eſſe non poteſt, niſi cognoſcat aliqualiter cauſatum, quod eſt aliud ab ipſo: nihil enim ſui ipſius cauſa eſt. Ergo Deus cognoſcit alia a ſe. (a) Colligentes igitur has duas concluſiones, apparet Deum cognoſcere ſe ipſum quaſi primo & per ſe notum, alia vero ſicut in eſſentia ſua viſa.

Quam quidem veritatem expreſſe Dionyſius tradit in VII. cap. de divin. Nomin. dicens: *Non ſecundum viſionem ſingulis ſe immittit, ſed ſecundum cauſæ continentiam ſcit omnia*: & infra: *Divina ſapientia ſe ipſam cognoſcens, ſcit alia*. Cui etiam ſententiæ atteſtari videtur Scripturæ ſacræ auctoritas: nam in Pſalm. CI. 20. de Deo dicitur: *Proſpexit de excelſo ſancto ſuo*, quaſi de ſe ipſo excelſo alia videns.

CAPUT L.

Quod Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus.

I. Part. quæſt. XIV. *art.* 6.

QUia vero quidam dixerunt, quod Deus de aliis rebus non habet cognitionem niſi univerſalem, utpote cognoſcens, inquantum ſunt entia, ex hoc quod naturam eſſendi cognoſcit per cognitionem ſui ipſius; reſtat oſtendendum, quod Deus omnes alias res cognoſcat, prout ab invicem ſunt diſtinctæ: quod eſt cognoſcere res ſecundum proprias rationes earum.

1. Ad huius autem oſtenſionem, Deum eſſe cauſam omnis entis, ſupponatur quod ex ſupradictis aliquatenus, & infra (II. Lib. cap. XV.) plenius oſtendetur. Sic igitur nihil in aliqua re eſſe poteſt quod non ſit ab eo cauſatum vel mediate, vel immediate. Cognita autem cauſa cognoſcitur eius effectus. Quicquid igitur eſt in quacumque re, poteſt cognoſci cognito Deo, & omnibus cauſis mediis quæ ſunt inter Deum & res. Sed Deus ſe ipſum cognoſcit, & omnes cauſas medias quæ ſunt inter ipſum & rem quamlibet. Quod enim ſe ipſum perfecte cognoſcat, iam oſtenſum eſt (cap. XLVII.) ſe ipſo autem cognito, cognoſcit quod ab ipſo immediate eſt: quo cognito, cognoſcit iterum quod ab illo mediate eſt: & ſic de omnibus cauſis mediis uſque ad ultimum effectum. Ergo Deus cognoſcit quicquid eſt in re. Hoc autem eſt habere propriam, & completam cognitionem de re, cognoſcere ſcilicet omnia quæ in re ſunt, & communia, & propria. Deus ergo propriam de rebus habet cognitionem, ſecundum quod ſunt ab invicem diſtinctæ.

2. Adhuc. Omne quod agit per intellectum, habet cognitionem de re quam agit, ſecundum propriam facti rationem: quia cognitio facientis determinat formam facto. Deus autem cauſa eſt rerum per intellectum, quum ſuum eſſe ſit ſuum intelligere: unumquodque autem agit inquantum eſt actu. Cognoſcit igitur cauſatum ſuum proprie, ſecundum quod eſt diſtinctum ab aliis.

3. Amplius. Rerum diſtinctio non poteſt eſſe caſu: habet enim ordinem certum. Oportet igitur ex alicuius cauſæ intentione diſtinctionem in rebus eſſe. Non autem ex intentione alicuius cauſæ per neceſſitatem naturæ agentis, quia natura determinatur ad unum; & ſic nullius rei per naturæ neceſſitatem agentis intentio poteſt eſſe ad multa, inquantum diſtincta ſunt. Reſtat ergo quod diſtinctio in rebus provenit ex intentione alicuius cauſæ cognoſcentis. Videtur autem intellectus proprium eſſe, rerum diſtinctionem conſiderare: unde & Anaxagoras diſtinctionis principium intellectum dixit (referente Ariſtotele VIII. Phyſ. text. LXXVII.). Univerſalis autem rerum diſtinctio non poteſt eſſe ex intentione alicuius cauſarum ſecundarum: quia omnes huiuſmodi cauſæ ſunt de univerſitate cauſatorum diſtinctorum. Eſt igitur primæ cauſæ, quæ per ſe ipſam ab omnibus aliis diſtinguitur, intendere diſtinctionem omnium rerum. Deus igitur cognoſcit res ut diſtinctas.

4. Item. Quicquid Deus cognoſcit, perfectiſſime cognoſcit: eſt enim in eo omnis perfectio ſicut in ſimpliciter perfecto, ut ſupra (cap. XXVIII.) oſtenſum eſt. Quod autem cognoſcitur in communi tantum, non perfecte cognoſcitur: ignorantur enim ea quæ ſunt præcipua illius rei, ſcilicet ultimæ perfectiones, quibus perficitur proprium eſſe eius: unde tali cognitione magis

[a] *An* Colligentibus, *aut* Colligendo?

Digitized by Google

magis cognoſcitur res in potentia quam in actu. Si igitur Deus cognoſcendo eſſentiam ſuam, cognoſcit omnia in univerſali, oportet etiam quod propriam habeat cognitionem de rebus.

5. Adhuc. Quicumque cognoſcit naturam aliquam, cognoſcit per ſe accidentia illius naturæ. Per ſe autem accidentia entis, inquantum eſt ens, ſunt unum, & multa, ut probatur in IV. Metaph. (text. comm. III. & IV.) Deus igitur ſi cognoſcendo eſſentiam, ſive naturam, cognoſcit in univerſali naturam entis, ſequitur quod cognoſcat multitudinem. Multitudo autem ſine diſtinctione intelligi non poteſt. Intelligit igitur res prout ſunt ab invicem diſtinctæ.

6. Amplius. Quicumque cognoſcit perfecte aliquam naturam univerſalem, cognoſcit modum quo natura illa poteſt haberi; ſicut qui cognoſcit albedinem, ſcit quod recipit magis & minus. Sed ex diverſo modo exiſtendi conſtituuntur diverſi gradus entium. Si igitur Deus cognoſcendo ſe, cognoſcit naturam univerſalem entis, non autem imperfecte, quia ab eo omnis imperfectio longe eſt, ut ſupra (cap. XXVIII.) probatum eſt; oportet quod cognoſcat omnes gradus entium; & ſic de rebus aliis a ſe, habebit propriam cognitionem.

7. Præterea. Quicumque cognoſcit perfecte aliquid, cognoſcit omnia quæ ſunt in illo. Sed Deus cognoſcit ſe ipſum perfecte. Ergo cognoſcit omnia quæ ſunt in ipſo ſecundum potentiam activam. Sed omnia ſecundum proprias formas ſunt in ipſo ſecundum potentiam activam, cum ipſe ſit omnis entis principium. Ipſe igitur habet cognitionem propriam de omnibus rebus.

8. Adhuc. Quicumque ſcit aliquam naturam, ſcit an illa natura ſit communicabilis: non enim animalis naturam ſciret perfecte, qui neſciret illam pluribus communicabilem eſſe. Divina autem natura communicabilis eſt per ſimilitudinem. Scit ergo Deus quot modis eius eſſentiæ aliquid ſimile eſſe poteſt. Sed ex hoc ſunt diverſitates formarum, quia divinam eſſentiam res diverſimode imitantur: unde Philoſophus formam naturalem divinum quoddam nominat (I. Phyſ. text. com. x.) Deus igitur de rebus habet cognitionem ſecundum proprias formas.

9. Præterea. Apud homines, & alios cognoſcentes habetur cognitio de rebus prout in ſua multitudine ab invicem ſunt diſtinctæ. Si igitur Deus res in ſua diſtinctione non cognoſcit, ſequetur eum inſipientiſſimum eſſe, ſecundum illos qui ponebant Deum non cognoſcere lucem, quam omnes cognoſcunt: quod pro inconvenienti habet Philoſophus in I. de Anima (text. com. lxxx.) & in III. Metaphyſ. (com. xv.)

Hoc etiam auctoritate Scripturæ canonicæ edocemur: dicitur namque Geneſeos I. 31. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*: & ad Hebræos IV. 13. *Non eſt ulla creatura inviſibilis in conſpectu eius; omnia autem nuda & aperta ſunt oculis eius.*

CAPUT LI.

Rationes ad inquirendum, qualiter multitudo intellectorum ſit in intellectu divino.

SED ne multitudo intellectorum in intellectum divinum compoſitionem inducat, inveſtigandus eſt modus quo iſta intellecta ſunt multa.

1. Non autem hæc multitudo ſic intelligi poteſt, quaſi multa intellecta habeant eſſe diſtinctum in Deo: iſta enim intellecta aut eſſent idem quod eſſentia divina, & ſic in eſſentia Dei poneretur aliqua multitudo, quod ſupra (cap. XXXI.) multipliciter eſt remotum; aut eſſent ſuperaddita eſſentiæ divinæ, & ſic eſſet in Deo aliquod accidens, quod ſupra (cap. XXXIII.) impoſſibile eſſe oſtendimus.

2. Nec iterum poteſt poni huiuſmodi formas intelligibiles per ſe exiſtere, quod Plato prædicta inconvenientia vitans, videtur poſuiſſe introducendo ideas. Nam formæ rerum naturalium ſine materia exiſtere non poſſunt, cum nec ſine materia intelligantur: quod etiam ſi poneretur, nec hoc ſufficeret ad ponendum Deum intelligere multitudinem: nam cum formæ prædictæ ſint extra Dei eſſentiam, ſi ſine his Deus multitudinem rerum intelligere non poſſet, quod ad perfectionem ſui intellectus requiritur, ſequeretur quod ſua perfectio in intelligendo, ab alio dependeret, & per conſequens in eſſendo, cum ſuum eſſe ſit ſuum intelligere: cuius contrarium ſupra (cap. XL.) oſtenſum eſt.

3. Item. Dum omne quod eſt præter eſſentiam ſuam, ſit cauſatum ab eo, ut infra (II. Lib. cap. XV.) oſtendetur, neceſſe eſt, ſi formæ prædictæ extra Deum ſunt, ab eo cauſatas eſſe. Ipſe autem eſt cauſa rerum per intellectum, ut infra (II. Lib. cap. XXIII. & XXIV.) oſtendetur. Ergo

Ergo Deum intelligere huiuſmodi intelligibilia, præexigitur ordine naturæ ad hoc quod huiuſmodi intelligibilia ſint. Non igitur per hoc Deus intelligit multitudinem quod intelligibilia multa per ſe exiſtunt extra eum.

4. Adhuc. Intelligibile in actu, eſt intellectus in actu, ſicut & ſenſibile eſt ſenſus in actu; ſecundum vero quod intelligibile ab intellectu diſtinguitur, eſt utrumque in potentia, ſicut & in ſenſu patet: neque enim viſus eſt videns actu, neque viſibile videtur actu, niſi cum viſus informatur viſibili ſpecie, ut ſic ex viſibili, & viſu unum fiat. Si igitur intelligibilia Dei ſunt extra intellectum ipſius, ſequetur quod intellectus ſuus ſit in potentia, & ſimiliter intelligibilia illius; & ſic indigebit aliquo reducente in actu; quod eſt impoſſibile, nam hoc eſset eo prius.

5. Præterea. Intellectum oportet eſse in intelligente. Non igitur ſufficit ponere formas rerum per ſe exiſtentes extra intellectum divinum, ad hoc ut Deus multitudinem rerum intelligat; ſed oportet quod ſint in ipſo intellectu divino.

CAPUT LII.

Rationes quod huiuſmodi multitudo intelligibilium non eſt in intellectu divino.

EX eiſdem etiam rationibus apparet quod non poteſt poni, quod multitudo intelligibilium prædictorum ſit in aliquo alio intellectu præter divinum, vel animæ, vel Angeli, ſive intelligentiæ.

1. Nam ſic intellectus divinus quantum ad aliquam ſuam operationem dependeret ab aliquo poſteriori intellectu; quod etiam eſt impoſſibile: ſicut enim res in ſe ſubſiſtentes a Deo ſunt, ita & quæ in rebus ſunt. Unde & ad eſse prædictorum intelligibilium in aliquo poſteriorum intellectuum, præexigitur intelligere divinum, per quod Deus eſt cauſa.

2. Sequetur etiam intellectum divinum eſso in potentia, quum ſua intelligibilia non ſunt ei coniuncta. Sicut etiam unicuique eſt proprium eſse, ita & propria operatio. Non igitur eſse poteſt ut per hoc quod aliquis intellectus ad operandum diſponatur, alius operationem intellectualem exequatur; ſed ipſemet intellectus apud quem diſpoſitio invenitur; ſicut unumquodque eſt per eſsentiam ſuam, non per eſsentiam alterius. Per hoc igitur quod intelligibilia multa ſunt apud aliquem ſecundorum intellectuum, non poterit eſse quod intellectus primus multitudinem cognoſcat.

CAPUT LIII.

Quomodo multitudo intellectorum ſit in Deo.

PRæmiſsa autem dubitatio faciliter ſolvi poteſt, ſi diligenter inſpiciatur qualiter res intellectæ in intellectu exiſtant. Et ut ab intellectu noſtro ad divini intellectus cognitionem, prout eſt poſſibile, procedamus, conſiderandum eſt, quod res exterior intellecta a nobis, in intellectu noſtro non exiſtit ſecundum propriam naturam; ſed oportet quod ſpecies eius ſit in intellectu noſtro, per quam ſit intellectus in actu: exiſtens autem in actu, per huiuſmodi ſpeciem, ſicut per propriam formam, intelligit rem ipſam; non autem ita quod ipſum intelligere ſit actio tranſiens in rem intellectam, ſicut calefactio tranſit in calefactum; ſed manet in ipſo intelligente, & habet relationem ad rem quæ intelligitur, ex eo quod ſpecies prædicta, quæ eſt principium intellectualis operationis, ut forma, eſt ſimilitudo illius.

Ulterius autem conſiderandum eſt, quod intellectus per ſpeciem rei formatus intelligendo format in ſe ipſo quamdam intentionem rei intellectæ, quæ eſt ratio ipſius, quam ſignificat diffinitio. Et hoc quidem neceſsarium eſt, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem abſentem, & præſentem, in quocum intellectu imaginatio convenit; ſed intellectus hoc amplius habet quod etiam intelligit rem ut ſeparatam a conditionibus materialibus, ſine quibus in rerum natura non exiſtit: & hoc non poſset eſse, niſi intellectus intentionem ſibi prædictam formaret. Hæc autem intentio intellecta, quum ſit quaſi terminus intelligibilis operationis, eſt aliud a ſpecie intelligibili, quæ facit intellectum in actu: quam oportet conſiderari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque ſit rei intellectæ ſimilitudo. Per hoc enim quod ſpecies intelligibilis, quæ eſt forma intellectus, & intelligendi principium, eſt ſimilitudo rei exterioris; ſequitur quod intellectus intentionem format illi rei ſimilem: quia quale eſt unumquodque, talia operatur: & ex hoc quod intentio intellecta eſt ſimilis alicui rei, ſequitur quod intellectus formando huiuſmodi intentionem, rem illam intelligat. Intellectus autem divinus nulla alia ſpecie intel-

Digitized by Google

intelligit quam eſſentia ſua, ut ſupra (cap. xlvi.) oſtenſum eſt, ſed tamen eſſentia ſua eſt ſimilitudo omnium rerum. Per hoc ergo ſequitur quod conceptio intellectus divini prout ſemetipſum intelligit, quæ eſt Verbum ipſius, non ſolum ſit ſimilitudo ipſius Dei intellecti, ſed etiam omnium, quorum eſt divina eſſentia ſimilitudo. Sic igitur per unam ſpeciem intelligibilem, quæ eſt divina eſſentia, & per unam intentionem intellectam, quæ eſt Verbum divinum, multa poſſunt a Deo intelligi.

CAPUT LIV.

Quomodo divina eſſentia una exiſtens ſit propria ſimilitudo, & ratio omnium intelligibilium.

SED rurſus difficile, vel impoſſibile alicui videri poteſt quod unum & idem ſimplex, ut divina eſſentia, ſit propria ratio, ſive ſimilitudo diverſorum. Nam cum diverſarum rerum ſit diſtinctio ratione propriarum formarum, quod alicui ſecundum propriam formam ſimile fuerit, alteri neceſſe eſt ut diſſimile inveniatur: ſecundum vero quod diverſa aliquid commune habent, nihil prohibet ea unam ſimilitudinem habere, ſicut homo, & aſinus, inquantum ſunt animalia: ex quo ſequitur quod Deus de rebus propriam cognitionem non habeat, ſed communem. Nam ſecundum modum quo ſimilitudo cogniti eſt in cognoſcente, ſequitur cognitionis operatio; ſicut & calefactio ſecundum modum caloris: ſimilitudo enim cogniti in cognoſcente eſt ſicut forma qua agitur. Oportet igitur, ſi Deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipſe ſit propria ratio ſingulorum: quod qualiter ſit, inveſtigandum eſt. Ut enim Philoſophus dicit in VIII. Metaphyſ. (text. com. x.) formæ, & diffinitiones rerum, quæ eas ſignant, ſunt ſimiles numeris: nam in numeris una unitate addita, vel ſubtracta, ſpecies numeri variatur, ut patet in binario, & ternario: ſimiliter autem eſt in diffinitionibus: nam una differentia addita, vel ſubtracta variat ſpeciem: ſubſtantia enim ſenſibilis, abſque rationali, aut irrationali addito, ſpecie differt. In his autem quæ in ſe multa continent, non ſic ſe habet intellectus ut natura: nam ea quæ ad eſſe alicuius rei coniuncta requiruntur, illius rei natura diviſa eſſe non patitur: non enim remanebit animalis natura, ſi a corpore anima ſubtrahatur. Intellectus vero ea quæ ſunt in eſſe coniuncta, interdum diſiunctim accipere poteſt, quando unum eorum in alterius rationem non cadit: & propter hoc in ternario conſiderare poteſt binarium tantum, & in animali rationali id quod eſt ſenſibile tantum. Unde intellectus id quod plura complectitur, poteſt accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum abſque aliis. Poteſt enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate ſubtracta, & ſimpliciter ut propriam rationem ſingulorum numerorum infra incluſorum: ſimiliter etiam & in homine accipere poſſet proprium exemplar animalis irrationalis, inquantum huiuſmodi, & ſingularum ſpecierum eius, niſi aliquas differentias adderent poſitivas. Propter hoc quidam Philoſophus, Clemens nomine (ut refert Dionyſius v. de divin. Nomin.) dixit, quod nobiliora in entibus ſunt minus nobilium exemplaria. Divina autem eſſentia in ſe nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compoſitionis, ſed per modum perfectionis, ut ſupra oſtenſum eſt. Forma autem omnis tam propria, quam communis ſecundum illud quod aliquid ponit, perfectio quædam eſt; non autem imperfectionem includit, niſi ſecundum quod deficit a vero eſſe. Intellectus igitur divinus id quod eſt proprium unicuique in eſſentia ſua, comprehendere poteſt, intelligendo in quo eius eſſentia imitetur, & intelligendo in quo a ſua perfectione deficit unumquodque; utpote intelligendo eſſentiam ſuam ut imitabilem per modum vitæ, & non cognitionis, accipit propriam formam plantæ; ſi vero ut imitabilem per modum cognitionis, & non intellectus, propriam formam animalis, & ſic de aliis.

Sic igitur patet quod eſſentia divina, inquantum eſt abſolute perfecta, poteſt accipi ut propria ratio ſingulorum: unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere poteſt. Quia vero propria ratio unius diſtinguitur a propria ratione alterius, diſtinctio autem eſt pluralitatis principium; oportet in intellectu divino diſtinctionem quamdam, & pluralitatem rationum intellectarum conſiderare, ſecundum quod id quod eſt in intellectu divino, eſt propria ratio diverſorum. Unde cum hoc ſit, ſecundum quod Deus intelligit proprium reſpectum aſſimilationis, quam habet unaquæque creatura ad ipſum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non ſunt plures, vel di-

diſtinctæ, niſi ſecundum quod Deus cognoſcit res pluribus, & diverſis modis eſſe aſſimilabiles ſibi. Et ſecundum hoc Auguſtinus dicit (Lib. lxxxiii. Qq. quæſt. xlvi.) quod Deus alia ratione fecit hominem, & alia equum; & rationes rerum pluraliter in mente divina eſſe dicit. In quo etiam ſalvatur aliqualiter Platonis opinio ponentis ideas ſecundum quas formantur omnia quæ in rebus materialibus exiſtunt.

CAPUT LV.

Quod Deus omnia ſimul intelligit.

EX his autem ulterius apparet quod Deus omnia ſimul intelligit.

1. Intellectus enim noſter ſimul actu multa intelligere non poteſt: quia cum intellectus in actu, ſit intellectum actu; ſi plura ſimul actu intelligeret, ſequeretur quod intellectus ſimul eſſet plura ſecundum genus unum; quod eſt impoſſibile. Dico autem ſecundum unum genus: quia nihil prohibet idem ſubiectum informari diverſis formis diverſorum generum; ſicut idem corpus eſt figuratum, & coloratum. Species autem intelligibiles quibus intellectus formatur ad hoc quod ipſa ſint intellecta in actu, omnes ſunt unius generis, habent enim unam rationem eſſendi ſecundum eſſe intelligibile, licet res quarum ſunt ſpecies, in unam eſſendi non conveniant rationem: unde nec contrariæ ſunt per contrarietatem rerum quæ ſunt extra animam. Et inde eſt quod quando aliqua multa accipiuntur quocumque modo unita, ſimul intelliguntur: ſimul enim intelligit totum continuum, non partem poſt partem; & ſimiliter ſimul intelligit propoſitionem, non prius ſubiectum, & poſtea prædicatum: quia ſecundum unam totius ſpeciem omnes partes comprehendit. Ex his igitur accipere poſſumus, quod quæcumque plura una ſpecie cognoſcuntur, ſimul poſſunt intelligi. Omnia autem quæ Deus cognoſcit, una ſpecie cognoſcit, quæ eſt ſua eſſentia, ut ex dictis patet. Omnia igitur ſimul intelligere poteſt.

2. Item. Vis cognoſcitiva non cognoſcit aliquid actu, niſi adſit intentio: unde & phantaſmata in organo conſervata, interdum non actu imaginamur, quia intentio non refertur ad ea: appetitus enim alias potentias in actum movet in agentibus per voluntatem. Multa igitur ad quæ ſimul intentio non fertur, non ſimul intuemur; quæ autem oportet ſub una & eadem intentione cadere, oportet ſimul eſſe intellecta: qui enim comparationem duorum conſiderat, intentionem ad utrumque dirigit, & ſimul intuetur utrumque. Omnia autem quæ ſunt in divina ſcientia, ſub una intentione neceſſe eſt cadere: intendit enim Deus ſuam eſſentiam perfecte videre, quod eſt videre ipſam ſecundum totam virtutem ſuam, ſub qua omnia concluduntur. Deus igitur videndo eſſentiam ſuam, ſimul omnia intuetur.

3. Amplius. Intellectus ſucceſſive multa conſiderantis impoſſibile eſt eſſe unam tantum operationem: cum enim operationes ſecundum obiecta differant, oportebit diverſam eſſe operationem intellectus, qua conſiderabatur primum, & qua conſiderabatur ſecundum. Intellectus autem divini eſt una operatio, quæ eſt ſua eſſentia, ut ſupra (cap. xlv.) probatum eſt. Non igitur ſucceſſive, ſed ſimul omnia ſua cognita conſiderat.

4. Adhuc. Succeſſio ſine tempore intelligi non poteſt, nec tempus ſine motu; cum tempus ſit numerus motus ſecundum prius & poſterius. In Deo autem impoſſibile eſt eſſe motum aliquem, ut ex ſupradictis (cap. xviii.) haberi poteſt. Nulla igitur in conſideratione divina ſucceſſio cadit; & ſic omnia quæ cognoſcit, ſimul conſiderat.

5. Item. Intelligere Dei eſt ipſum ſuum eſſe, ut ex ſupradictis (cap. xv.) patet. In eſſe autem divino non eſt prius & poſterius, ſed eſt totum ſimul, ut ſupra (cap. xlv.) oſtenſum eſt. Igitur nec conſideratio Dei habet prius & poſterius, ſed omnia ſimul intelligit.

6. Præterea. Omnis intellectus intelligens unum poſt aliud, quandoque eſt intelligens in potentia, & quandoque in actu: dum enim intelligit primum in actu, intelligit ſecundum in potentia. Intellectus autem divinus numquam eſt in potentia, ſed eſt ſemper in actu intelligens. Non igitur intelligit res ſucceſſive, ſed omnia ſimul intelligit.

Huic autem veritati teſtimonium ſacra Scriptura affert: dicitur enim Iacobi 1. 17. *Apud* Deum *non eſt tranſmutatio, nec viciſſitudinis obumbratio.*

C A P U T LVI.

Quod in Deo non eſt habitualis cognitio.

I. Part. quaſt. XIV. art. 1. ad 1.

EX hoc autem apparet quod in Deo non eſt habitualis cognitio.

1. In quibuſcumque enim eſt habitualis cognitio, non ſimul omnia cognoſcuntur; ſed quædam cognoſcuntur actu, & alia cognoſcuntur habitu. Deus autem ſimul actu omnia intelligit, ut probatum eſt. Non eſt igitur in eo habitualis cognitio.

2. Præterea. Habens habitum, & non conſiderans, eſt quodammodo in potentia, aliter tamen quam ante intelligeret. Oſtenſum eſt autem (cap. præc.) quod intellectus divinus nullo modo eſt in potentia. Nullo igitur modo eſt in ſe ipſo habitualis cognitio.

3. Amplius. Omnis intellectus habitualiter cognoſcentis aliquid, eſt aliud eius eſſentia quam ſua operatio intellectualis, quæ eſt ipſa conſideratio: intellectui enim habitualiter cognoſcenti deeſt ſua operatio; non autem eius eſſentia deeſſe ei poteſt. In Deo autem ſua eſſentia eſt ſua operatio, ut ſupra (cap. xlv.) oſtenſum eſt. Non eſt igitur in eius intellectu habitualis cognitio.

4. Item. Intellectus habitualiter tantum cognoſcens, non eſt in ſua ultima perfectione: unde nec felicitas, quæ eſt optimum, ponitur ſecundum habitum, ſed ſecundum actum. Si igitur Deus eſt habitualiter cognoſcens per ſuam ſubſtantiam, ſecundum ſuam ſubſtantiam conſideratus, non erit univerſaliter perfectus: cuius contrarium oſtenſum eſt ſupra (cap. xxviii.)

5. Amplius. Oſtenſum eſt (cap. xlvi.) quod ipſe Deus eſt intelligens per eſſentiam ſuam, non autem per aliquas ſpecies intelligibiles eſſentiæ ſuperadditas. Omnis autem intellectus in habitu per aliquas ſpecies intelligit: nam habitus vel eſt habilitatio quædam ad recipiendum ſpecies intelligibiles, quibus actu fiat intelligens, vel eſt ordinata aggregatio ipſarum ſpecierum exiſtentium in intellectu, non ſecundum completum actum, ſed medio modo inter potentiam & actum. Non eſt igitur in Deo habitualis ſcientia.

6. Præterea. Habitus quædam qualitas eſt. Deo autem non poteſt nec qualitas, nec aliquod accidens accidere, ut ſupra (cap. xxiii.) probatum eſt. Non igitur Deo competit habitualis cognitio.

Quia vero diſpoſitio qua quis eſt habitu tantum conſiderans, aut volens, aut agens, aſſimilatur diſpoſitioni dormientis, hinc eſt quod David, ut habitualem diſpoſitionem a Deo removeret, dicit (Pſal. cxx. 4.) *Ecce non dormitabit, neque dormiet qui cuſtodit Iſrael.* Hinc etiam eſt quod Eccli. xxiii. 28. dicitur: *Oculi Domini multo plus ſunt lucidiores ſuper Solem:* nam Sol ſemper eſt in actu lucendi.

C A P U T LVII.

Quod cognitio Dei non eſt diſcurſiva.

I. Part. quaſt. XIV. art. 7.

EX hoc autem ulterius habetur quod divina conſideratio non eſt ratiocinativa, vel diſcurſiva.

1. Tunc enim ratiocinativa eſt noſtra conſideratio, quando ab uno conſiderato in aliud tranſimus, ſicut ſyllogizando a principiis in concluſiones: non enim ex hoc aliquis ratiocinatur, vel diſcurrit, quod inſpicit qualiter concluſio ex præmiſſis ſequatur, ſimul utrumque conſiderans: hoc enim contingit non argumentando, ſed argumenta iudicando; ſicut nec cognitio materialis eſt ex hoc quod materialia diiudicat. Oſtenſum eſt autem (cap. lv.) quod Deus non conſiderat unum poſt aliud quaſi ſucceſſive, ſed ſimul omnia. Non ergo cognitio eius eſt ratiocinativa, vel diſcurſiva, quamvis omnium diſcurſum, & ratiocinationem cognoſcat.

2. Item. Omnis ratiocinans alia conſideratione intuetur principia, & alia concluſionem: non enim oporteret conſideratis principiis ad concluſionem procedere, ſi ex hoc ipſo quod principia conſiderantur, concluſiones etiam conſiderarentur. Deus autem cognoſcit omnia operatione una, quæ eſt ſua eſſentia, ut ſupra (cap. lv.) probatum eſt. Non eſt igitur ſua cognitio ratiocinativa.

3. Præterea. Omnis ratiocinativa cognitio habet aliquid de potentia, & aliquid de actu, nam concluſiones in principiis ſunt in potentia. In divino autem intellectu potentia non habet locum, ut ſupra (cap. xvi.) oſtenſum eſt. Non eſt igitur eius intellectus diſcurſivus.

4. Amplius. In omni ſcientia diſcurſiva oportet aliquid eſſe cauſatum, nam prin-

principia ſunt quodammodo cauſa efficiens concluſionis : unde & demonſtratio dicitur ſyllogiſmus faciens ſcire . In divina autem ſcientia nihil cauſatum poteſt eſſe , cum ipſa Dei ſcientia ſit ipſe Deus , ut ex ſuperioribus (cap. xlv.) patet . Dei igitur ſcientia non poteſt eſſe diſcurſiva.

5. Adhuc. Ea quæ naturaliter cognoſcuntur, abſque ratiocinatione nobis ſunt nota, ſicut de primis principiis patet . Sed in Deo non poteſt eſſe cognitio niſi naturalis, immo niſi eſſentialis: ſua enim ſcientia eſt ſua eſſentia , ut ſupra (cap. xlv.) oſtenſum eſt . Dei igitur cognitio non eſt ratiocinativa.

6. Præterea. Omnem motum neceſſe eſt reduci in primum movens , quod eſt movens tantum, & non motum. Illud igitur a quo eſt prima origo motus , oportet omnino eſſe movens, & non motum. Hoc autem eſt intellectus divinus, ut ſupra (cap. xxxi.) oſtenſum eſt . Oportet igitur intellectum divinum omnino eſſe moventem, non motum. Ratiocinatio autem eſt quidam motus intellectus tranſeuntis ab uno in aliud. Non eſt igitur divinus intellectus ratiocinativus.

7. Item. Quod eſt ſupremum in nobis, eſt inferius eo quod eſt in Deo : nam inferius non attingit ſuperius niſi in ſuo ſummo . Supremum autem in noſtra cognitione non eſt ratio , ſed intellectus , qui eſt rationis origo . Dei igitur cognitio non eſt ratiocinativa, ſed intellectualis tantum.

8. Amplius. A Deo omnis defectus removendus eſt , eo quod ipſe eſt ſimpliciter perfectus , ut ſupra (cap. xxviii.) oſtenſum eſt . Sed ex imperfectione intellectualis naturæ provenit ratiocinativa cognitio : nam quod per aliud cognoſcitur , minus eſt notum eo quod per ſe cognoſcitur : nec ad id quod per aliud eſt notum, natura cognoſcentis ſufficit ſine eo per quod fit notum : in cognitione autem ratiocinativa fit aliquid notum per aliud; quod autem intellectualiter cognoſcitur, per ſe eſt notum, & ad ipſum cognoſcendum natura cognoſcentis ſufficit abſque exteriori medio: unde manifeſtum eſt quod defectus quidam intellectus eſt ratiocinatio . Divina igitur ſcientia non eſt ratiocinativa.

9. Adhuc. Abſque rationis diſcurſu comprehenduntur ea quorum ſpecies ſunt in cognoſcente: non enim viſus diſcurrit ad lapidem cognoſcendum, cuius ſimilitudo in viſu eſt. Divina autem eſſentia eſt omnium ſimilitudo , ut ſupra (cap. liv.) probatum eſt . Non igitur procedit ad aliquid cognoſcendum per rationis diſcurſum.

Patet etiam ſolutio eorum qui diſcurſum in divinam ſcientiam inducere videntur : tum ex hoc quod per eſſentiam ſuam alia novit , quod quidem oſtenſum eſt non fieri diſcurſive , cum eius eſſentia ſe habeat ad [alia] non ſicut principium ad concluſiones , ſed ſicut ſpecies ad res cognitas : tum ex hoc quod inconveniens forte aliquibus videretur , ſi Deus ſyllogizare non poſſet : habet enim ſyllogizandi ſcientiam tamquam iudicans, & non ſyllogizando diſcurrens.

Huic autem veritati rationibus probatæ etiam ſacra Scriptura teſtimonium perhibet : dicitur enim Hebr. iv. 13: *Omnia nuda & aperta ſunt oculis eius*. Quæ enim ratiocinando ſcimus, non ſunt ſecundum ſe nobis nuda & aperta ; ſed ratione aperiuntur, & nudantur.

CAPUT LVIII.

Quod Deus non intelligit componendo, & dividendo.

1. Part. quæſt. xiv. *art.* 14.

PER eadem etiam oſtendi poteſt quod intellectus divinus non intelligit per modum intellectus componentis , & dividentis.

1. Cognoſcit enim omnia cognoſcendo eſſentiam ſuam . Eſſentiam autem ſuam non cognoſcit componendo , & dividendo : cognoſcit enim ſe ipſum ſicut eſt ; in ipſo autem nulla eſt compoſitio . Non igitur intelligit per modum intellectus componentis, & dividentis.

2. Adhuc. Ea quæ intellectu dividuntur, & componuntur, nata ſunt ſeorſum ab eo conſiderari : compoſitione enim , & diviſione opus non eſſet , ſi in hoc ipſo quod de aliqua re apprehenditur quid eſt , haberetur quid ei ineſſet , vel non ineſſet. Si igitur Deus intelligeret per modum intellectus componentis , & dividentis , ſequeretur quod non uno intuitu omnia conſideraret , ſed ſeorſum unumquodque : cuius contrarium ſupra (cap. lviii.) oſtenſum eſt.

3. Amplius . In Deo non poteſt eſſe prius & poſterius . Compoſitio autem , & diviſio poſterior eſt conſideratione eius quod quid eſt , quæ eſt eius principium . In operatione igitur divini in-

Digitized by Google

telle⁊us, compoſitio, & diviſio eſſe non poteſt.

4. Item. Proprium obiectum intellectus eſt quod quid eſt: unde circa hoc non decipitur intellectus niſi per accidens. Circa compoſitionem autem, & diviſionem decipitur, ſicut & ſenſus, qui eſt propriorum, eſt ſemper verus, in aliis autem fallitur: in intellectu autem divino non eſt aliquid per accidens, ſed ſolum quod per ſe eſt. In divino igitur intellectu non eſt compoſitio, & diviſio, ſed ſolum ſimplex rei acceptio.

5. Amplius. Propoſitionis per intellectum componentem & dividentem formata compoſitio in ipſo intellectu exiſtit, non in re quæ extra animam eſt. Si igitur intellectus divinus de rebus iudicat per modum intellectus, ipſe eſt compoſitus; quod eſt impoſſibile, ut ex ſupradictis (cap. XVIII.) patet.

6. Item. Intellectus componens, & dividens diverſis compoſitionibus diverſa diiudicat: compoſitio enim intellectus compoſitionis terminos non excedit: unde compoſitione qua intellectus diiudicat hominem eſſe animal, non diiudicat triangulum eſſe figuram. Compoſitio autem, vel diviſio, operatio quædam eſt intellectus. Si igitur Deus conſiderat res componendo, & dividendo, ſequetur quod ſuum intelligere non ſit unum tantum, ſed multiplex; & ſic etiam ſua eſſentia non erit una tantum, cum ſua operatio intellectualis ſit ſua eſſentia, ut ſupra (cap. XLV.) oſtenſum eſt.

Non autem propter hoc oportet nos dicere, quod enuntiabilia ignorat: nam eſſentia ſua, cum ſit una & ſimplex, exemplar eſt omnium multiplicium, & compoſitorum; & ſic per ipſam Deus omnium multitudinem, & compoſitionem tam naturæ, quam rationis cognoſcit.

His autem ſacræ Scripturæ auctoritas conſonat: dicitur enim Iſaiæ lv. 8. *Non enim cogitationes meæ cogitationes veſtræ*: & tamen in Pſal. XCIII. 11. dicitur: *Dominus ſcit cogitationes hominum*: quas conſtat per compoſitionem, & diviſionem intellectus procedere. Dionyſius etiam dicit VII. cap. de div. Nomin. *Igitur divina ſapientia ſe ipſam cognoſcens, cognoſcit omnia, & materialia immaterialiter, & indiviſibiliter diviſibilia, & multa unitive.*

CAPUT LIX.

Quod a Deo non excluditur veritas enuntiabilium.

I. Part. quaſt. XXXVI. *art.* 5. *ad* 1.

Ex hoc autem apparet quod licet divini intellectus cognitio non ſe habeat ad modum intellectus componentis, & dividentis, non tamen excluditur ab eo veritas, quæ ſecundum Philoſophum (VI. Metaph. text. comm. VIII.) ſolum circa compoſitionem, & diviſionem intellectus eſt.

1. Cum enim veritas intellectus ſit adæquatio intellectus & rei, ſecundum quod intellectus dicit eſſe quod eſt, vel non eſſe quod non eſt; ad id in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua id dicit: non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipſum intelligere rei adæquetur, cum res interdum ſit materialis, intelligere vero immateriale; ſed illud quod intellectus intelligendo dicit, & cognoſcit, oportet eſſe rei æquatum, ſcilicet ut ita in re ſit ſicut intellectus dicit. Deus autem ſua ſimplici intelligentia (in qua non eſt compoſitio, & diviſio) cognoſcit non ſolum rerum quidditates, ſed etiam enuntiationes, ut oſtenſum eſt (cap. lv. & præc.) & ſic illud quod intellectus divinus intelligendo dicit, eſt compoſitio, & diviſio. Non ergo excluditur veritas ab intellectu divino ratione ſuæ ſimplicitatis.

2. Amplius. Cum aliquod incomplexum vel dicitur, vel intelligitur; ipſum quidem incomplexum, quantum eſt de ſe, non eſt rei æquatum, nec rei inæquale; cum æqualitas, & inæqualitas ſecundum comparationem dicantur; incomplexum autem, quantum eſt de ſe, non continet aliquam comparationem, vel applicationem ad rem: unde de ſe nec verum, nec falſum dici poteſt, ſed tantum complexum: in quo deſignatur comparatio incomplexi ad rem per notam compoſitionis, aut diviſionis. Intellectus tamen incomplexus intelligendo quod quid eſt, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem: quia apprehendit eam ut huius rei quidditatem: unde licet ipſum incomplexum, & etiam diffinitio non ſit ſecundum ſe verum, vel falſum, tamen intellectus apprehendens quod quid eſt, dicitur quidem per ſe ſemper eſſe verus, ut patet in III. de Anima (text.

Digitized by Google

(text. comm. xxvi.) etſi per accidens poſſit eſſe falſus, inquantum vel diffinitio includit aliquam complexionem, vel partium diffinitioois ad invicem, vel totius diffinitionis ad diffinitum: nnde diffinitio dicetur, ſecundum quod intelligitur ut huius, vel illius rei diffinitio ſecundum quod ab intellectu accipitur, vel ſimpliciter falſa, ſi partes diffinitionis non cohæreant in invicem, ut ſi dicatur animal inſenſibile; vel falſa ſecundum hanc rem, prout diffinitio circuli accipitur ut trianguli. Dato igitur per impoſſibile quod ſic intellectus divinus ſolum incomplexa cognoſceret, adhuc eſſet verus cognoſcendo ſuam quidditatem ut ſuam.

3. Adhuc. Divina ſimplicitas perfectionem non excludit, quia in ſuo eſſe ſimplici habet quicquid perfectionis in aliis rebus per quamdam aggregationem perfectionum, ſeu formarum invenitur, ut ſupra oſtenſum eſt (cap. xxviii.) Intellectus autem noſter apprehendendo (a) incomplexa, nondum pertingit ad ultimam ſui perfectinnem, quia adhuc eſt in potentia reſpectu compoſitioois, vel diviſionis; ſicut in naturalibus ſimplicia ſunt in potentia reſpectu mixtorum, & partes reſpectu totius. Deus igitur ſecundum ſuam ſimplicem intelligentiam illam perfectionem cognitionis habet quam intellectus noſter habet per utramque cognitionem & complexorum, & incomplexorum. Sed veritas conſequitur intellectum noſtrum in ſui perfecta cognitione, quando iam uſque ad compoſitionem pervenit. Ergo & in ipſa Dei ſimplici intelligentia eſt veritas.

4. Item. Cum Deus omnis boni bonum ſit, utpote omnes bonitates in ſe habens, ut ſupra (cap. xl.) oſtenſum eſt; bonitas intellectus ei deeſſe non poteſt. Sed verum eſt bonum intellectus, ut patet per Philoſophum VI. Ethic. (cap. iii.) Ergo veritas in Deo eſt. Et hoc eſt quod dicitur Rom. iii. 4. *Eſt autem Deus verax.*

CAPUT LX.

Quod Deus eſt veritas.

I. Part. quæſt. xvi. art. i.

EX præmiſſis autem apparet quod ipſe Deus eſt veritas.

1. Veritas enim quædam perfectio intelligentiæ eſt, ſive intellectualis operationis, ut dictum eſt (cap. præc.) Intelligere autem Dei eſt ſua ſubſtantia: ipſum etiam intelligere, cum ſit divinum eſſe, ut oſtenſum eſt (cap. xlv.) non ſuperveniente aliqua perfectione perfectum eſt, ſed eſt per ſe ipſum perfectum, ſicut & de divino eſſe ſupra (cap. xxviii.) oſtenſum eſt. Relinquitur igitur quod divina ſubſtantia ſit ipſa veritas.

2. Item. Veritas eſt quædam bonitas intellectus ſecundum Philoſophum (VI. Ethic. cap. iii.) Deus autem eſt ſua bonitas, ut ſupra (cap. xxxviii.) oſtenſum eſt. Ergo eſt etiam ſua veritas.

3. Præterea. De Deo nihil participative dici poteſt, cum ſit ſuum eſſe, quod nihil participat. Sed veritas eſt in Deo, ut ſupra (cap. præc.) oſtenſum eſt. Si igitur non dicatur participative, oportet quod dicatur eſſentialiter, ut ſupra (cap. xxxviii.) oſtenſum eſt. Deus ergo eſt ſua veritas.

4. Amplius. Licet verum proprie non ſit in rebus, ſed in mente, ſecundum Philoſophum in VI. Metaph. (text. comm. viii.) res tamen interdum vera dicitur, ſecundum quod actum propriæ naturæ conſequitur, ut Avicenna dicit in ſua Metaphyſica (tract. viii. cap. vi. & i. tract. cap. vi.) quod *veritas rei eſt proprietas eſſe uniuſcuiuſque rei, quod ſtabilitum eſt ei*, in quantum talis res nata eſt de ſe facere veram æſtimationem, & inquantum propriam ſui rationem, quæ eſt in mente divina, imitatur. Sed Deus eſt ſua eſſentia. Ergo ſive de veritate intellectus loquamur, ſive de veritate rei, Deus eſt ſua veritas.

Hoc autem confirmatur auctoritate Domini, de ſe dicentis, Ioan. xiv. 6. *Ego ſum via, veritas, & vita.*

CAPUT LXI.

Quod Deus eſt puriſſima veritas.

HOc autem oſtenſo, manifeſtum eſt quod in Deo eſt pura veritas, cui nulla falſitas, & deceptio admiſceri poteſt.

1. Veritas enim falſitatem non compatitur, ſicut nec albedo nigredinem. Deus autem non ſolum eſt verus, ſed eſt ipſa veritas. Ergo in eo falſitas eſſe non poteſt.

2. Amplius. Intellectus non decipitur in cognoſcendo quod quid eſt, ſicut nec ſenſus in proprio ſenſibili. Omnis autem cognitio divini intellectus ſe habet ad modum

dum

(a) Al. incompleta.

dum intellectus cognoſcentis quod quid eſt, ut oſtenſum eſt (cap. lviii.) Impoſſibile eſt igitur in divina cognitione errorem, ſive deceptionem, aut falſitatem eſſe.

3. Præterea. Intellectus in primis principiis non errat, ſed in concluſionibus interdum, ad quas ex primis principiis ratiocinando procedit. Intellectus autem divinus non eſt ratiocinativus, aut diſcurſivus, ut ſupra (cap. lvii.) oſtenſum eſt. Non igitur poteſt eſſe in ipſo falſitas, nec deceptio.

4. Item. Quanto aliqua vis cognoſcitiva eſt altior, tanto eius proprium obiectum eſt univerſalius, plura ſub ſe continens: unde id quod viſus cognoſcit per accidens, hoc ſenſus communis, aut imaginatio apprehendit ſub proprio obiecto contentum. Sed vis divini intellectus eſt in fine ſublimitatis in cognoſcendo. Ergo omnia cognoſcibilia comparantur ad ipſum ſicut cognoſcibilia proprie & per ſe, & non ſecundum accidens. In talibus autem virtus cognoſcitiva non errat. In nullo igitur cognoſcibili poſſibile eſt divinum intellectum errare.

5. Amplius. Virtus intellectualis eſt quædam perfectio intellectus in cognoſcendo. Secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum falſum dicere, ſed ſemper verum: verum enim dicere eſt bonus actus intellectus; virtutis autem eſt actum bonum reddere. Sed divinus intellectus perfectior eſt per ſuam naturam quam intellectus humanus per habitum virtutis, eſt enim in fine perfectionis. Relinquitur igitur quod in intellectu divino non poteſt eſſe falſitas.

6. Adhuc. Scientia intellectus humani a rebus quodammodo cauſatur: unde provenit quod ſcibilia ſunt menſura ſcientiæ humanæ: ex hoc enim verum eſt quod intellectu diiudicatur, quia res ita ſe habet, & non e converſo. Intellectus autem divinus per ſuam ſcientiam eſt cauſa rerum: unde oportet quod ſcientia eius ſit menſura rerum, ſicut ars eſt menſura artificiatorum, quorum unumquodque intantum perfectum eſt, inquantum arti concordat. Talis igitur eſt comparatio intellectus divini ad res, qualis eſt rerum ad intellectum humanum. Falſitas autem cauſata ex inæqualitate intellectus humani & rei, non eſt in rebus, ſed in intellectu. Si igitur non eſſet omnimoda adæquatio intellectus divini ad res, falſitas eſſet in rebus, non in intellectu divino. Nec tamen in rebus eſt falſitas: quia quantum unumquodque habet de eſſe, tantum habet de veritate. Nulla igitur inæqualitas eſt inter intellectum divinum & res; nec aliqua falſitas in intellectu divino eſſe poteſt.

7. Item. Sicut verum eſt bonum intellectus, ita falſum eſt malum ipſius: naturaliter enim appetimus verum cognoſcere, & refutamus falſo decipi. Malum autem in Deo eſſe non poteſt, ut probatum eſt (cap. xxxix.) Non poteſt igitur in eo eſſe falſitas.

Hinc eſt quod dicitur Rom. iii. 4. *Eſt autem Deus verax*. Numeri xxiii. 19. *Non eſt Deus quaſi homo ut mentiatur*. I. Ioan. i. 5. *Deus lux eſt, & tenebræ in eo non ſunt ulla*.

CAPUT LXII.

Quod divina veritas eſt prima & ſumma veritas.

I. Part. quæſt. xvi. *art.* 5.

EX his autem quæ oſtenſa ſunt, manifeſte habetur quod veritas divina ſit prima & ſumma veritas.

1. Sicut enim eſt diſpoſitio rerum in eſſe, ita & in veritate, ut patet per Philoſophum in II. Metaph. (text. com. iv.) & hoc ideo quia verum, & ens ſe invicem conſequuntur: eſt enim verum, cum dicitur eſſe quod eſt, & non eſſe quod non eſt. Sed divinum eſſe eſt primum & perfectiſſimum. Ergo & ſua veritas eſt prima & ſumma.

2. Item. Quod per eſſentiam alicui convenit, perfectiſſime ei convenit. Sed veritas Deo attribuitur eſſentialiter, ut oſtenſum eſt (cap. lx.) Sua igitur veritas eſt prima & ſumma veritas.

3. Præterea. Veritas in noſtro intellectu ex hoc eſt quod adæquatur rei intellectæ. Aequalitatis autem cauſa eſt unitas, ut patet in V. Metaph. (text. com. xx.) Cum igitur in intellectu divino ſit omnino idem intellectus, & quod intelligitur, ſua veritas erit prima & ſumma veritas.

4. Amplius. Illud quod eſt menſura in unoquoque genere, eſt perfectiſſimum illius generis: unde omnes colores menſurantur albo. Sed divina veritas eſt menſura omnis veritatis: veritas enim noſtri intellectus menſuratur a re, quæ eſt extra animam: ex hoc enim intellectus noſter verus dicitur quod conſonat rei: veritas autem rei menſuratur ad intellectum divinum, qui eſt cauſa rerum, ut infra

(II.

Digitized by Google

(II. Lib. cap. xxiv.) probabitur, ſicut veritas artificiatorum ad artem artificis; tunc enim vera eſt arca quando conſonat arti. Cum ergo Deus ſit primus intellectus, & primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cuiuslibet, eius veritate menſuretur, ſi unumquodque menſuratur primo ſui generis, ut Philoſophus tradit in X. Metaph. (text. comm. vii.) Divina igitur veritas eſt prima, ſumma, & perfectiſſima veritas.

CAPUT LXIII.

Rationes volentium a Deo ſubtrahere cognitionem ſingularium.

SUnt autem quidam qui perfectioni divinæ cognitionis ſingularium notitiam ſubtrahere nituntur. Ad quod quidem confirmandum ſeptem viis procedunt.

Prima eſt ex ipſa ſingularitatis conditione. Cum enim ſingularitatis principium ſit materia ſignata, non videtur per aliquam virtutem immaterialem ſingularia poſſe cognoſci, ſi omnis cognitio per quamdam aſſimilationem fiat: unde & in nobis illæ ſolæ potentiæ ſingularia apprehendunt quæ materialibus organis utuntur, ut imaginatio, & ſenſus, & huiuſmodi; intellectus autem, quia immaterialis eſt, ſingularia non cognoſcit. Multo igitur minus intellectus divinus ſingularium eſt cognoſcitivus, qui maxime a materia recedit; & ſic nullo modo videtur quod Deus ſingularia cognoſcere poſſit. (Averroes Lib. de ſomn. & vig. cap. iii.)

Secunda eſt, quod ſingularia non ſemper ſunt. Aut igitur ſemper ſcientur a Deo, aut quandoque ſcientur, & quandoque non ſcientur. Primum eſſe non poteſt: quia de eo quod non eſt, non poteſt eſſe ſcientia, quæ ſolum verorum eſt: ea autem quæ non ſunt, vera eſſe non poſſunt. Secundum etiam eſſe non poteſt, quia divini intellectus cognitio eſt omnino invariabilis, ut (cap. xlv.) oſtenſum eſt. (Aver. Lib. deſt. dub. i. & Avi. tractat. viii. cap. vi. Metaph.)

Tertia eſt ex eo quod non omnia ſingularia de neceſſitate proveniunt, ſed quædam contingenter: unde de eis certa cognitio haberi non poteſt, niſi quando ſunt: certa enim cognitio eſt quæ falli non poteſt; cognitio autem omnis quæ eſt de contingenti, falli poteſt, cum futurum eſt: poteſt enim evenire oppoſitum eius quod cognitione tenetur: ſi enim non poſſet oppoſitum evenire, iam neceſſarium eſſet. Unde & de contingentibus futuris non poteſt eſſe in nobis ſcientia, ſed coniecturalis æſtimatio quædam. Supponere autem oportet omnem cognitionem Dei eſſe certiſſimam, & infallibilem, ut ſupra (cap. lxi.) oſtenſum eſt: impoſſibile eſt etiam quod Deus aliquid de novo cognoſcere incipiat, propter eius immutabilitatem, ut dictum eſt (cap. xlv. in fin. & cap. lv. & lvi.) Ex his igitur videtur ſequi quod ſingularia contingentia non cognoſcat. (Aver. Lib. deſt. ubi ſup.)

Quarta eſt ex hoc quod quorumdam ſingularium cauſa eſt voluntas. Effectus autem antequam ſit, non poteſt niſi in ſua cauſa cognoſci: ſic enim ſolum eſſe poteſt antequam in ſe eſſe incipiat; motus autem voluntatis a nullo poſſunt per certitudinem cognoſci niſi a volente, in cuius poteſtate ſunt. Impoſſibile eſt igitur quod Deus de huiuſmodi ſingularibus, quæ cauſam ex voluntate ſumunt, notitiam certam habeat.

Quinta eſt ex ſingularium infinitate. Infinitum enim, inquantum huiuſmodi, eſt ignotum: nam omne quod cognoſcitur, ſub cognoſcentis comprehenſione quodammodo menſuratur; cum menſuratio nihil aliud ſit quam quædam certificatio rei menſuratæ: unde omnis ars infinita repudiat. Singularia autem ſunt infinita ad minus in potentia. Impoſſibile igitur videtur quod Deus ſingularia cognoſcat. (Commentator XII. Metaph. com li.)

Sexta eſt ex ipſa vilitate ſingularium. Cum enim nobilitas ſcientiæ ex nobilitate ſcibilis quodammodo penſetur, vilitas etiam ſcibilis in vilitatem ſcientiæ redundare videtur. Divinus autem intellectus nobiliſſimus eſt. Non igitur eius nobilitas patitur quod Deus quædam viliſſima inter ſingularia cognoſcat. (Idem ibid.)

Septima eſt ex malitia quæ in quibusdam ſingularibus invenitur. Cum enim cognitum ſit aliquo modo in cognoſcente; malum autem in Deo eſſe non poſſit, ut ſupra (cap. xxxix.) oſtenſum eſt; videtur ſequi quod Deus malum, & privationem omnino non cognoſcat, ſed ſolum intellectus qui eſt in potentia: privatio enim non niſi in potentia eſſe poteſt: & ex hoc ſequitur quod non habeat Deus de ſingularibus notitiam, in quibus malum, & privatio invenitur. (Idem III. de Anima comm. xxv.)

CA-

C A P U T LXIV.

Ordo dicendorum circa divinam cognitionem.

AD huius autem ettotis excluſionem, ut etiam divinæ ſcientiæ perfectio oſtendatur, oportet diligenter veritatem inquirere circa ſingula prædictorum, ut ea quæ ſunt veritati contraria, repellantur. Primo ergo oſtendemus, quod divinus intellectus ſingularia cognoſcit. Secundo quod cognoſcit ea quæ non ſunt in actu. Tertio quod cognoſcit contingentia futura infallibili cognitione. Quarto quod cognoſcit motus voluntatis. Quinto quod cognoſcit infinita. Sexto quod cognoſcit quælibet vilia, & minima in entibus. Septimo quod cognoſcit mala, & privationes quaslibet, vel defectus.

C A P U T LXV.

Quod Deus ſingularia cognoſcat.

I. Part. quaſt. XIV. *art.* 11.

PRimo igitur oſtendamus quod ſingularium cognitio Deo non poteſt deeſſe.

1. Oſtenſum eſt enim ſupra (cap. xlix.) quod Deus cognoſcit alia inquantum eſt cauſa eis. Effectus autem divini ſubſiſtentes ſunt res ſingulares: hoc enim modo Deus cauſat res, inquaotum facit eas eſſe in actu. Univerſalia autem non ſunt res ſubſiſtentes, ſed habent eſſe ſolum in ſingularibus, ut probatur in VII. Metaph. (text. comm. lı.) Deus igitur cognoſcit res alias a ſe non ſolum in univerſali, ſed etiam in ſingulari.

2. Item. Cognitis principiis ex quibus conſtituitur eſſentia rei, neceſſe eſt rem illam cognoſci, ſicut cognita anima rationali, & corpore tali, cognoſcitur homo. Singularis autem eſſentia conſtituitur ex materia deſignata, & forma individuata, ſicut Socratis eſſentia ex hoc corpore, & hac anima, ut etiam eſſentia hominis univerſalis ex anima, & corpore, ut patet in VII. Metaph. (text. comm. xxxiv.) unde ſicut hæc cadunt in diffinitione hominis univerſalis, ita illa caderent in diſfinitione Socratis, ſi poſſet diffiniri. Cuicumque igitur adeſt cognitio materiæ, & eorum per quæ materia deſignatur, & formæ in materia individuatæ, ei non poteſt deeſſe cognitio ſingularis. Sed Dei cognitio uſque ad materiam, & accidentia individuantia, & formas pertingit: cum enim ſuum intelligere ſit ſua eſſentia, oportet quod intelligat omnia quæ ſunt quocumque modo in eius eſſentia, io qua quidem virtute ſunt ſicut in prima origine omnia quæ eſſe quocumque modo habent, cum ſit primum, & univerſale principium eſſendi, a quibus materia, & accidens non ſunt aliena; cum materia ſit ens in potentia, & accidens ſit ens in alio. Deo igitur cognitio ſingularium non deeſt.

3. Amplius. Natura generis non poteſt cognoſci niſi eius differentiæ primæ, & paſſiones propriæ cognoſcantur: non enim perfecte ſciretur natura numeri, ſi par, & impar ignorentur. Sed univerſale, & ſingulare ſunt differentiæ, vel per ſe paſſiones entis. Si igitur Deus cognoſcendo eſſentiam ſuam, perfecte cognoſcit naturam communem entis, oportet quod perfecte cognoſcat univerſale, & ſingulare. Sicut autem noo perfecte cognoſceret univerſale, ſi cognoſceret intentiooem univerſalitatis, & non cogooſceret rem univerſalem, ut hominem, aut animal; ita non perfecte cognoſceret ſingulare, ſi cognoſceret rationem ſingularitatis, & non cognoſceret hoc vel illud ſingulare. Oportet igitur quod Deus res ſingulares cognoſcat.

4 Adhuc. Sicut Deus eſt ipſum ſuum eſſe, ita eſt ſuum cognoſcere, ut oſtenſum eſt (cap. xlv.) Sed ex hoc quod eſt ſuum eſſe, oportet quod io ipſo inveniantur omnes perfectiones eſſendi ſicut in prima eſſendi origine, ut ſupra (cap. xxviii.) habitum eſt. Oportet ergo quod in eius cognitione inveniatur omnis cognitionis perfectio ſicut in primo cognitionis fonte. Hoc autem oon eſſet, ſi ei ſingularium notitia deeſſet, cum in hoc aliquorum cognoſcentium perfectio conſiſtat. Impoſſibile eſt igitur eum ſingularium notitiam non habere.

5. Prætetea. In omnibus virtutibus ordioatis communiter invenitur quod virtus ſuperior ad plura ſe extendit, & tamen eſt unica; virtus vero inferior ſe extendit ad pauciora, & tamen multiplicatur reſpectu illorum; ſicut patet in imaginatiooe, & ſenſu: nam una vis imaginationis ſe extendit ad omnia quæ quinque vires ſenſuum cognoſcunt, & ad plura. Sed vis cognoſcitiva in Deo eſt ſuperior quam in homine. Quicquid ergo homo diverſis viribus cognoſcit, intellectu, imaginatione, & ſenſu; hoc Deus uno ſuo & ſimplici intellectu conſiderat: eſt igitur ſingula-

rium

rium cognoſcitivus, quæ nos ſenſu, & imaginatione apprehendimus.

6. Amplius. Divinus intellectus ex rebus cognitionem non ſumit, ſicut noſter, ſed magis per ſuam cognitionem eſt cauſa rerum, & menſura ipſarum, ut infra (II. Lib. cap. xxiv.) oſtendetur; & ſic eius cognitio quam de rebus aliis habet, eſt ad modum practicæ cognitionis. Practica autem cognitio non eſt perfecta, niſi ad ſingularia perveniatur: nam practicæ cognitionis finis eſt operatio, quæ in ſingularibus eſt. Divina igitur cognitio quam de aliis rebus habet, ſe uſque ad ſingularia extendit.

7. Adhuc. Primum mobile movetur a motore movente per intellectum, & appetitum, ut ſupra oſtenſum eſt (cap. xliv.) Non autem poſſet aliquis motor per intellectum cauſare motum, niſi cognoſceret mobile inquantum natum eſt moveri ſecundum locum, hoc eſt inquantum eſt hic & nunc, & per conſequens inquantum eſt ſingulare. Intellectus igitur qui eſt motor, vel cauſa primi mobilis, cognoſcit primum mobile inquantum eſt ſingulare: qui quidem motor vel ponitur Deus, & ſic habetur propoſitum; vel aliquid quod eſt infra Deum, cuius intellectus ſi poteſt cognoſcere ſingulare ſua virtute, quod intellectus noſter non poteſt, multo magis hoc poterit intellectus Dei.

8. Item. Agens honorabilius eſt patiente, & acto, ſicut actus potentia. Forma igitur quæ eſt inferioris gradus, non poteſt agendo producere ſuam ſimilitudinem in gradum altiorem; ſed forma ſuperior poteſt producere agendo ſuam ſimilitudinem in gradum inferiorem; ſicut ex virtutibus incorruptibilibus ſtellarum producuntur formæ corruptibiles in iſtis inferioribus. Virtus autem corruptibilis non poteſt producere formam incorruptibilem; cognitio autem omnis fit per aſſimilationem cognoſcentis, & cogniti: in hoc tamen differunt, quod aſſimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum ſenſibilium in vires cognoſcitivas humanas; in cognitione autem Dei eſt e converſo per actionem formæ intellectus divini in res cognitas. Forma igitur rei ſenſibilis, cum ſit per ſuam materialitatem individuata, ſuæ ſingularitatis ſimilitudinem producere non poteſt in hoc quod ſit omnino immaterialis, ſed ſolum uſque ad vires quæ organis materialibus utuntur. Ad intellectum autem perducitur per virtutem intellectus agentis, inquantum omnino a conditionibus materiæ exuitur; & ſic ſimilitudo ſingularitatis formæ ſenſibilis non poteſt pervenire uſque ad intellectum humanum. Similitudo autem formæ intellectus divini cum pertingat uſque ad rerum minima ad quæ pertingit ſua cauſalitas, pervenit uſque ad ſingularitatem formæ ſenſibilis, & materialis. Intellectus igitur divinus poteſt cognoſcere ſingularia, non autem humanus.

9. Præterea. Sequeretur inconveniens, quod Philoſophus I. de Anima text. com. lxxx. contra Empedoclem inducit, ſcilicet Deum eſſe inſipientiſſimum, ſi ſingularia non cognoſcit, quæ etiam homines cognoſcunt.

Hæc autem probata veritas etiam Scripturæ ſacræ auctoritate confirmatur: dicitur enim Hebr. iv. 13. *Non eſt ulla creatura inviſibilis in conſpectu eius*. Error etiam contrarius excluditur Eccli. xvi. 16. *Non dicas: A Deo abſcondar: & ex ſummo quis mei memorabitur?*

Patet etiam ex dictis, qualiter obiectio in contrarium facta non recte concludit. Nam id quo intellectus divinus intelligit, etſi immateriale ſit, eſt tamen & materiæ, & formæ ſimilitudo, ſicut primum principium productivum utriuſque.

CAPUT LXVI.

Quod Deus cognoſcit ea quæ non ſunt.

I. Part. quæſt. xiv. art. 9.

Secundo oſtendendum eſt quod Deo non deeſt notitia eorum etiam quæ non ſunt.

1. Ut enim ex ſupradictis (cap. lxvi.) patet, eadem eſt comparatio ſcientiæ divinæ ad res ſcitas quæ ſcibilium ad ſcientiam noſtram. Eſt autem hæc comparatio ſcibilis ad noſtram ſcientiam, quod ſcibile poteſt eſſe abſque eo quod eius ſcientia a nobis habeatur (ut ponit exemplum Philoſophus in Prædicamentis (cap. *ad aliquid*) de circuli quadratura) non autem e converſo. Talis ergo erit comparatio divinæ ſcientiæ ad res alias, quod etiam non exiſtentium eſſe poteſt.

2. Item. Cognitio divini intellectus comparatur ad res alias ſicut cognitio artificis ad artificiata, cum per ſuam ſcientiam ſit cauſa rerum. Artifex autem ſuæ artis cognitione, etiam ea quæ nondum ſunt artificiata, cognoſcit: formæ enim artis ex eius ſcientia effluunt in exteriorem materiam ad artificiatorum conſtitutionem: unde nihil prohibet in ſcientia ar-

tificis eſſe ſormas quæ nondum exterius prodierunt. Sic igitur nihil prohibet, Deum eorum quæ non ſunt, notitiam habere.

3. Præterea. Deus cognoſcit alia a ſe per eſſentiam ſuam, inquantum eſt ſimilitudo eorum quæ ab eo procedunt, ut ex ſupradictis (cap. lxv.) patet. Sed cum eſſentia Dei ſit infinitæ perfectionis, ut ſupra (cap. xliii.) oſtenſum eſt, quælibet autem alia res habeat eſſe, & perfectionem terminatam; impoſſibile eſt quod univerſitas rerum aliarum adæquet eſſentiæ divinæ perfectionem. Extendit igitur ſe vis ſuæ repræſentationis ad multo plura quam ad ea quæ ſunt. Si igitur Deus totaliter virtutem, & perfectionem eſſentiæ ſuæ cognoſcit, extendit ſe eius cognitio non ſolum ad ea quæ ſunt, ſed etiam ad ea quæ non ſunt.

4. Amplius. Intellectus noſter ſecundum illam operationem qua cognoſcit quod quid eſt, notitiam habere poteſt etiam eorum quæ non ſunt actu: poteſt enim equi, vel leonis eſſentiam comprehendere omnibus huiuſmodi animalibus interemptis. Intellectus autem divinus cognoſcit ad modum cognoſcentis quod quid eſt, non ſolum diffinitiones, ſed etiam enuntiabilia, ut ex ſupradictis (cap. lix.) patet. Poteſt igitur etiam eorum quæ non ſunt, notitiam habere.

5. Adhuc. Effectus aliquis in ſua cauſa præcognoſci poteſt, etiam antequam ſit, ſicut cognoſcit Aſtrologus eclypſim futuram ex conſideratione ordinis cæleſtium motuum. Sed cognitio Dei eſt de rebus omnibus per cauſam: ſe enim cognoſcendo, qui eſt omnium cauſa, alia quaſi ſuos effectus cognoſcit, ut ſupra (cap. xlix.) oſtenſum eſt. Nihil igitur prohibet quin etiam quæ nodum ſunt cognoſcat.

6. Amplius. Intelligere Dei ſucceſſionem non habet, ſicut nec eius eſſe. Eſt igitur totum ſimul ſemper manens, quod de ratione æternitatis eſt; temporis autem duratio ſucceſſione prioris, & poſterioris extenditur. Proportio igitur æternitatis ad totam temporis durationem eſt ſicut proportio indiviſibilis ad continuum, non quidem eius indiviſibilis quod terminus continui eſt, quod non adeſt cuilibet parti continui (huius enim ſimilitudinem habet inſtans temporis) ſed eius indiviſibilis quod extra continuum eſt, cuilibet tamen parti continui, ſive puncto in continuo ſignato coexiſtit: nam cum tempus motum non excedat, æternitas quæ omnino extra motum eſt, nihil temporis eſt. Rurſum, cum æterni eſſe numquam deficiat, cuilibet tempori, vel inſtanti temporis præſentialiter adeſt æternitas: cuius exemplum utcumque in circulo eſt videre: punctum enim inter circumferentias ſignatum, etſi indiviſibile ſit, non tamen cuilibet puncto alii ſecundum ſitum coexiſtit ſimul: ordo enim ſitus continuitatem circumferentiæ facit; centrum vero quod eſt extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia ſignatum directe oppoſitionem habet. Quicquid igitur in quacumque parte temporis eſt, coexiſtit æterno, quaſi præſens eidem, etſi reſpectu alterius partis temporis ſit præteritum, vel futurum. Aeterno autem non poteſt aliquid præſentialiter coexiſtere niſi toti: quia ſucceſſionis durationem non habet. Quicquid igitur per totum decurſum temporis agitur, divinus intellectus in tota ſua æternitate intuetur quaſi præſens: nec tamen quod quadam parte temporis agitur, ſemper fuit exiſtens. Relinquitur igitur quod eorum quæ ſecundum decurſum temporis nondum ſunt, Deus notitiam habet.

Per has igitur rationes apparet quod Deus non entium notitiam habet; non tamen omnia non entia eamdem habent habitudinem ad eius ſcientiam: ea enim quæ non ſunt, nec erunt, nec fuerunt, a Deo ſciuntur quaſi eius virtuti poſſibilia. Unde non cognoſcit ea ut exiſtentia aliqualiter in ſe ipſis, ſed exiſtentia ſolum in divina potentia; quæ quidem a quibuſdam dicuntur a Deo cognoſci ſecundum notitiam ſimplicis intelligentiæ. Ea vero quæ ſunt præſentia, præterita, vel futura nobis cognoſcit Deus ſecundum quod ſunt in potentia ſua, & in propriis cauſis, & in ſe ipſis: & horum cognitio dicitur notitia viſionis. Non enim Deus rerum quæ apud nos nondum ſunt, videt ſolum eſſe quod habent in ſuis cauſis, ſed etiam illud quod habent in ſe ipſis, inquantum eius æternitas eſt præſens ſua indiviſibilitate omni tempori; & tamen omne eſſe cuiuſcumque rei Deus cognoſcit per eſſentiam ſuam: nam ſua eſſentia eſt repræſentabilis ſecundum multa quæ non ſunt, nec erunt, nec fuerunt: ipſa etiam eſt ſimilitudo virtutis cuiuslibet cauſæ, ſecundum quam præexiſtunt effectus in cauſis: eſſe etiam cuiuslibet rei quod habet in ſe ipſa, eſt ab ea exemplariter deductum. Sic igitur non entia cognoſcit Deus, inquantum aliquo modo habent eſſe vel in potentia Dei, vel in cauſis ſuis, vel in ſe ipſis: quod rationi ſcientiæ non obſiſtit.

Digitized by Google

His autem quæ præmiſſa ſunt, etiam Scripturæ ſacræ auctoritas teſtimonium perhibet: dicitur enim Eccli. XXIII. 29. *Domino enim Deo antequam crearentur, omnia ſunt agnita; ſicut & poſt perfectum (a) cognoſcit omnia*: & Hierem. 1. 5. *Priuſquam te formarem in utero, novi te.*

Patet autem ex prædictis quod non cogimur dicere, ſicut quidam dixerunt, Deum univerſaliter ſiogularia cognoſcere, quia cognoſcit ea in cauſis uoiverſalibus tantum; ſicut qui cognoſceret eclypſim hanc, non prout hæc, ſed prout provenit ex oppoſitione; cum oſtenſum ſit (cap. lv.) quod divina cognitio ſe extendit ad ſingularia prout ſunt in ſe ipſis.

CAPUT LXVII.

Quod Deus cognoſcit ſingularia contingentia futura.

EX his autem iam aliqualiter patere poteſt quod cootingentium ſingularium ab æterno Deus iofallibilem ſcientiam habuit; oec tamen contingentia eſſe deſiſtunt.

1. Contingens enim certitudini cognitionis non repugnat, niſi ſecundum quod futurum eſt, non autem ſecundum quod præſens eſt: contigens enim cum futurum eſt, poteſt oon eſſe; & ſic cognitio æſtimantis ipſum futurum eſſe, falli poteſt: falletur enim, ſi non erit quod futurum eſſe æſtimavit: ex quo autem præſens eſt, pro illo tempore non poteſt non eſſe; poteſt autem in futurum non eſſe. Sed hoc non iam pertinet ad contingens prout præſens eſt, ſed prout futurum eſt: unde oihil certitudioi ſenſus deperit quum quis videt currere hominem, quamvis hoc dictum ſit contingens. Omnis igitur cognitio quæ ſupra contingens fertur prout præſens eſt, certa eſſe poteſt. Divini autem intellectus intuitus ab æterno fertur io unumquodque eorum quæ temporis curſu peraguntur, prout præſeos eſt, ut ſupra (cap. lxvi.) oſtenſum eſt. Relinquitur igitur quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab æterno ſcientiam infallibilem habere.

2. Item. Contingens a neceſſario differt, ſecundum quod unumquodque in ſua cauſa eſt: contingens enim ſic in ſua cauſa eſt ut non eſſe ex ea poſſit, & eſſe; neceſſarium autem ex ſua cauſa non poteſt non eſſe: ſecundum id vero quod utrumque horum in ſe eſt, non differt quantum ad eſſe, ſupra quod fundatur verum: quia in contingenti ſecundum id quod in ſe eſt, non eſt eſſe, & non eſſe, ſed ſolum eſſe, licet in futurum contingens poſſit non eſſe. Divinus autem intellectus ab æterno cognoſcit res non ſolum ſecundum eſſe quod habent in cauſis ſuis, ſed etiam ſecundum eſſe quod habent in ſe ipſis. Nihil igitur prohibet ipſum habere æternam cognitionem de contingentibus infallibilem.

3. Amplius. Sicut ex cauſa neceſſaria ſequitur effectus certitudinaliter, ita ex cauſa contingenti completa, ſi non impediatur. Sed cum Deus cognoſcat omnia, ut ex ſupradictis (cap. l.) patet, ſcit non ſolum cauſas cootingentium, ſed etiam ea quibus poſſunt impediri. Scit igitur per certitudinem an contingentia ſiot, vel non ſint.

4. Adhuc. Effectum excedere ſuæ cauſæ perfectionem oon contingit, interdum tamen ab ea deficit: unde cum in nobis cauſetur cognitio ex rebus, contingit interdum quod neceſſaria non per modum neceſſitatis cognoſcimus, ſed probabilitatis. Sicut autem apud nos res ſunt cauſa cognitionis, ita divina cognitio eſt cauſa rerum cognitarum. Nihil igitur prohibet ea in ſe cootingentia eſſe de quibus Deus neceſſariam ſcientiam habet.

5. Præterea. Effectus non poteſt eſſe neceſſarius cuius cauſa eſt contingens: contingit enim effectum eſſe, remota cauſa. Effectus autem ultimi cauſa eſt & proxima, & remota. Si igitur proxima fuerit contingens, eius effectum contingentem oportet eſſe, etiamſi cauſa remota neceſſaria ſit; ſicut plantæ non neceſſario fructificant, quamvis motus Solis ſit neceſſarius, propter cauſas intermedias contingentes. Scientia autem Dei etſi ſit cauſa rerum ſcitarum per ipſam, eſt tamen cauſa remota (b) earum. Igitur neceſſitati ſcitorum contingentia non repugnant, cum contingat cauſas intermedias contingentes eſſe.

6. Item. Scientia Dei vera non eſſet, & perfecta, ſi non hoc modo res evenirent ſicut Deus eas evenire cognoſcit. Deus autem, cum ſit cognitor totius eſſe, cuius eſt principium, cognoſcit unumquemque effectum non ſolum in ſe, ſed etiam in ordine ad quaslibet ſuas cauſas proximas. Ordo autem contingentium ad ſuas cauſas proximas eſt ut contingenter ex eis proveniant. Cognoſcit igitur Deus aliqua evenire, & contingenter evenire:

(a) Vulgata *reſpicit*. (b) Al. eius.

ſic igitur divinæ ſcientiæ certitudo, & veritas, rerum contingentium non tollit.

Patet igitur ex dictis quomodo obiectio cognitionum contingentium in Deo repugnans ſit repellenda: non enim poſteriorum variatio prioribus variabilitatem inducit, cum contingat ex cauſis neceſſariis primis effectus ultimos contingenter producere. Res autem a Deo ſcitæ, non ſunt priores eius ſcientia, ſicut apud nos eſt; ſed ſunt ea poſteriores: non enim ſequitur, ſi id quod eſt a Deo ſcitum, variari poteſt, quod eius ſcientia poſſit falli, vel qualitercumque variari. Secundum conſequens igitur decipimur. Sed quia noſtra cognitio rerum variabilium variabilis eſt, propter hoc in omni cognitione hoc neceſſario accidere putatur.

Rurſus, quum dicitur, Deus ſcit, vel ſcivit hoc futurum; medium quoddam accipitur inter divinam ſcientiam & rem ſcitam, ſcilicet tempus in quo eſt locutio, reſpectu cuius id quod a Deo ſcitum dicitur, eſt futurum; non autem reſpectu divinæ ſcientiæ eſt futurum, quæ in momento æternitatis exiſtens, ad omnia præſentialiter ſe habet; reſpectu cuius, ſi tempus locutionis de medio ſubtrahatur, non eſt dicere hoc eſſe cognitum, quaſi non exiſtens, ut locum habeat quæſtio, qua quæritur, an poſſit non eſſe; ſed ſic cognitum diceretur a Deo ut iam in ſua eſſentia viſum: quo poſito non remanet prædictæ quæſtioni locus: quia quod iam eſt, non poteſt quantum ad illud inſtans non eſſe. Deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur, coexiſtit æternitati; vel etiam tempus præteritum, quod deſignatur cum dicitur, Deus ſcivit. Unde habitudo temporis præteriti, vel præſentis ad futurum, æternitati attribuitur; quod omnino ei non competit: & ex hoc accidit ſecundum accidens falli.

Præterea, ſi unumquodque a Deo cognoſcitur ſicut præſentialiter viſum, ſic neceſſarium erit eſſe quod Deus cognoſcit; ſicut neceſſarium eſt Sortem ſedere ex hoc quod ſedere videtur. Hoc autem non neceſſarium eſt abſolute, velut a quibuſdam dicitur, neceſſitate conſequentis, ſed ſub conditione, vel neceſſitate conſequentiæ: hæc enim conditionalis eſt neceſſaria: Si videtur ſedere, ſedet: unde etſi conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur: Quod videtur ſedere, neceſſe eſt ſedere: patet eam de dicto intellectam, & compoſitam, eſſe veram; de re vero intellectam, & diviſam, eſſe falſam: & ſic in his, & in omnibus ſimilibus, quæ Dei ſcientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, ſecundum compoſitionem, & diviſionem falluntur.

Quod autem Deus futura contingentia ſciat, etiam auctoritate Scripturæ ſacræ oſtenditur: dicitur enim Sapient. VIII. 8. de divina ſapientia: *Signa, & monſtra ſcit antequam fiant, & eventus temporum, & ſæculorum*: & Eccli. XXXIX. 24. *Non eſt quicquam abſconditum ab oculis eius; (a) a ſæculo, & uſque in ſæculum reſpicit*: & Iſaiæ XLVIII. 5. *Prædixi tibi ex tunc; antequam venirent, indicavi tibi*.

CAPUT LXVIII.

Quod Deus cognoſcit motus voluntatis.

I. Part. quæſt. LVII. *art.* 4.

Deinde oportet oſtendere quod Deus cogitationes mentium, & voluntates cordium cognoſcat in virtute cauſæ, quum ipſe ſit univerſale eſſendi principium.

1. Omne enim quod quocumque modo eſt, cognoſcitur a Deo, inquantum ſuam eſſentiam cognoſcit, ut ſupra (cap. XLIX.) oſtenſum eſt. Ens autem quoddam in anima eſt, quoddam in rebus extra animam. Cognoſcit igitur Deus omnes huius entis differentias, & quæ ſub eis continentur. Ens autem in anima eſt quod eſt in voluntate, vel cogitatione. Relinquitur ergo quod Deus ea quæ ſunt in cogitatione, & voluntate, cognoſcat.

2. Amplius. Sic Deus cognoſcendo ſuam eſſentiam alia cognoſcit, ſicut per cognitionem cauſæ cognoſcuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoſcit, ſuam eſſentiam cognoſcendo, ad quæ ſua cauſalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus, & voluntatis: nam quum quælibet res operetur per ſuam formam, a qua eſt aliquod eſſe rei, oportet fontale principium totius eſſe, a quo eſt etiam omnis forma, omnis operationis principium eſſe, quum effectus cauſarum ſecundarum in cauſas primas principalius reducantur. Cognoſcit igitur Deus cogitationes, & affectiones mentis.

3. Item. Sicut eſſe ſuum eſt primum, & per hoc omnis eſſe cauſa; ita ſuum intelligere eſt primum, & per hoc omnis intellectualis operationis cauſa. Sicut igitur Deus cognoſcendo ſuum eſſe, vel intelligendo,

(a) Vulgata *a ſæculo uſque in ſæculum*.

gendo, cognoſcit eſſe cuiuslibet rei; ita cognoſcendo ſuum intelligere, & velle, cognoſcit omnem cogitationem, & voluntatem.

4. Adhuc. Deus non ſolum cognoſcit res ſecundum quod in ſe ipſis ſunt, ſed etiam ſecundum quod ſunt in cauſis ſuis, ut ex ſupradictis (cap. lxvi.) patet: cognoſcit enim ordinem cauſæ ad ſuum effectum. Sed artificialia ſunt in artificibus per intellectum, & voluntatem artificum, ſicut res naturales ſunt in cauſis ſuis per virtutes cauſarum: ſicut enim res naturales aſſimilant ſibi ſuos effectus per ſuas virtutes activas, ita artifex per intellectum inducit formam artificiati, per quam aſſimilatur ſuæ arti; & ſimilis ratio eſt de omnibus quæ a propoſito aguntur. Scit igitur Deus & cogitationes, & voluntates.

5. Item. Deus non minus cognoſcit ſubſtantias intellectuales quam ipſe, vel nos ſubſtantias ſenſibiles; cum ſubſtantiæ intellectuales ſint magis cognoſcibiles, puta magis in actu exiſtentes. Informationes autem, & inclinationes ſubſtantiarum ſenſibilium cognoſcuntur & a Deo, & a nobis. Quum igitur cogitatio animæ ſit per informationem quamdam ipſius, affectio autem quædam ſit inclinatio ipſius ad aliquid, nam ipſam inclinationem rei naturalis appetitum naturalem dicimus; relinquitur quod Deus cogitationes, & affectiones cordium cognoſcat.

Hoc autem teſtimonio ſacræ Scripturæ confirmatur: dicitur enim in Pſalm. viii. 11. *Scrutans corda, & renes Deus:* & Prover. xv. 11. *Infernus, & perditio coram Deo: quanto magis corda filiorum hominum?* & Ioan. ii. 25. *Opus ei non erat ut quis teſtimonium perhiberet de homine, ipſe enim ſciebat quid eſſet in homine.* Dominium autem quod habet voluntas ſupra ſuos actus, per quod in eius eſt poteſtate velle, vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam cauſæ exterius agentis; non autem excludit influentiam ſuperioris cauſæ, a qua eſt ei eſſe, & operari; & ſic remanet cauſalitas in cauſa prima, quæ Deus eſt, reſpectu motuum voluntatis, ut ſic Deus ſe ipſum cognoſcendo, huiuſmodi cognoſcere poſſit.

CAPUT LXIX.

Quod Deus cognoſcit infinita.

I. Part. quaſt. xiv. art. 12. & I. Sent. diſt. xxxix. quaſt. 11. art. 3. & de verit. quaſt. 11. art. 9.

POST hoc oſtendendum eſt quod Deus infinita cognoſcat.

1. Cognoſcendo enim ſe eſſe cauſam rerum, alia a ſe cognoſcit, ut ex ſuperioribus (cap. xlix.) patet. Ipſe autem eſt cauſa infinitorum, ſi infinita ſunt entia: eſt enim omnium eorum quæ ſunt, cauſa. Eſt igitur infinitorum cognoſcitivus.

2. Item. Deus ſuam virtutem perfecte cognoſcit, ut ex ſupra dictis (cap. xlvii. & xlix.) patet. Virtus autem non poteſt cognoſci perfecte, niſi cognoſcantur omnia in quæ poteſt, quum ſecundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur. Sua autem virtus, quum ſit infinita, ut oſtenſum eſt ſupra (cap. xlix.) ad infinita ſe extendit. Eſt igitur Deus infinitorum cognitor.

3. Amplius. Si Dei cognitio ad omnia ſe extendit quæ qualitercumque *(a)* modo ſunt, ut oſtenſum eſt (cap. lxvi.) oportet quod non ſolum cognoſcat ens actu, ſed etiam ens in potentia. Sed in rebus naturalibus eſt infinitum in potentia, etſi non actu, ut probat Philoſophus in III. Phyſic. (text. com. viii.) Cognoſcit igitur Deus infinita; ſicut unitas, quæ eſt principium numeri, infinitas ſpecies numerorum cognoſceret, ſi cognoſceret quidquid eſt in ſe in potentia: eſt enim unitas, potentia omnis numerus.

4. Amplius. Deus per eſſentiam ſuam ſicut quodam medio exemplari alia cognoſcit. Sed quum ſit perfectionis infinitæ, ut ſupra (cap. xliii.) oſtenſum eſt; ab ipſo exemplari poſſunt infinita, habentia infinitas perfectiones: quia nec aliquod unum eorum, nec quælibet plura exemplata perfectionem exemplaris adæquare poſſunt; & ſic ſemper remanet novus modus quo aliquod exemplatum ipſum imitari poſſit. Nihil igitur prohibet ipſum per eſſentiam ſuam infinita cognoſcere.

5. Præterea. Eſſe Dei eſt ſuum intelligere. Sicut igitur ſuum eſſe eſt infinitum, ut oſtenſum eſt (cap. xliii.) Ita ſuum intelligere eſt infinitum. Sicut autem ſe habet finitum ad finitum, ita ſe habet.

(a) *An redundat* modo? *vel legendum* qualicumque modo?

Digitized by Google

habet infinitum ad infinitum. Si igitur ſecundum intelligere noſtrum, quod finitum eſt, finita capere poſſumus, & Deus ſecundum ſuum intelligere infinitum infinita capere poteſt.

6. Præterea. Intellectus cognoſcens maximum intelligibile, non minus cognoſcit minora, ſed magis, ut patet per Philoſophum in III. de Anima (text. com. vii.) quod ex hoc provenit, quia intellectus non corrumpitur ex excellenti intelligibili, ſicut ſenſus, ſed magis perficitur. Sed ſi accipiantur infinita entia, ſive ſint eiuſdem ſpeciei, ut infiniti homines, ſive infinitarum ſpecierum, etiamſi aliqua, vel omnia eſſent infinita ſecundum quantitatem, ſi hoc eſſet poſſibile, univerſum eorum eſſet minoris infinitatis quam Deus: nam quodlibet eorum, & omnia ſimul haberent eſſe receptum, & limitatum ad aliquam ſpeciem, vel genus; & ſic ſecundum aliquid eſſet finitum, unde deficeret ab infinitate Dei, qui eſt infinitus ſimpliciter, ut ſupra (cap. xv.) oſtenſum eſt. Quum igitur Deus perfecte ſe ipſum cognoſcat, nihil prohibet eum etiam illam ſummam infinitorum cognoſcere.

7. Adhuc. Quanto aliquis intellectus eſt efficacior, & limpidior in cognoſcendo, tanto ex uno poteſt plura cognoſcere; ſicut omnis virtus quanto eſt fortior, tanto eſt magis unita. Intellectus autem divinus ſecundum efficaciam, ſive perfectionem eſt infinitus, ut ſupra (cap. xliii.) oſtenſum eſt. Poteſt ergo per unum, quod eſt ſua eſſentia, infinita cognoſcere.

8. Præterea. Intellectus divinus eſt perfectus ſimpliciter, ſicut & eius eſſentia. Nulla igitur perfectio intelligibilis ei deeſt. Sed id ad quod eſt in potentia intellectus noſter, eſt eius perfectio intelligibilis; eſt autem in potentia ad omnes ſpecies intelligibiles; ſpecies autem huiuſmodi ſunt infinitæ: nam etiam numerorum ſpecies infinitæ ſunt, & figurarum. Relinquitur igitur quod Deus omnia infinita huiuſmodi cognoſcat.

9. Item. Quum intellectus noſter ſit cognoſcitivus infinitorum in potentia (poteſt enim in infinitum ſpecies numerorum multiplicare) ſi intellectus divinus non cognoſceret infinita etiam actu, ſequeretur quod vel plurium eſſet cognoſcitivus intellectus humanus quam divinus, vel quod intellectus divinus non cognoſceret omnia actu quorum eſt cognoſcitivus in potentia: quorum utrumque eſt impoſſibile, ut ex ſupradictis (cap. liii. & lvi.) patet.

10. Adhuc. Infinitum cognitioni repugnat, inquantum repugnat numerationi: nam partes infiniti numerari ſecundum ſe impoſſibile eſt, quaſi contradictionem implicans. Cognoſcere autem aliquid per numerationem ſuarum partium, eſt intellectus ſucceſſive cognoſcentis partem poſt partem, non autem intellectus ſimul diverſas partes apprehendentis. Quum igitur divinus intellectus abſque ſucceſſione cognoſcat omnia ſimul, non magis impeditur cognoſcere infinita quam finita.

11. Amplius. Omnis quantitas in quadam multiplicatione partium conſiſtit, & propter hoc numerus eſt prima quantitatum. Ubi ergo pluralitas nullam differentiam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem conſequitur, aliquam differentiam facit. In cognitione autem Dei plura hoc modo cognoſcuntur ut unum, quum non per diverſas ſpecies, ſed per unam ſpeciem, quæ eſt Dei eſſentia, cognoſcantur: unde & ſimul multa cognoſcuntur a Deo; & ita in Dei cognitione nullam differentiam pluralitas facit. Ergo nec infinitum, quod quantitatem conſequitur. Nihil ergo differt ad intellectum divinum infinitorum, & finitorum cognitio; & ſic quum cognoſcat finita, nihil prohibet etiam eum cognoſcere infinita.

Huic autem conſonat quod in Pſalm. cxlvi. 5. dicitur: *Et ſapientiæ eius non eſt numerus*.

Patet etiam ex prædictis quare intellectus noſter infinitum non cognoſcit, ſicut intellectus divinus.

Differt autem intellectus noſter ab intellectu divino quantum ad quatuor, quæ hanc differentiam faciunt.

Primum eſt quod intellectus noſter ſimpliciter finitus eſt, divinus autem infinitus.

Secundum eſt quod quum intellectus noſter diverſa per diverſas ſpecies cognoſcat, non poteſt in infinita ſecundum unam cognitionem, ſicut intellectus divinus.

Tertium eſt ex hoc proveniens, quod intellectus noſter quia per diverſas ſpecies diverſa cognoſcit, non poteſt ſimul multa cognoſcere; & ita infinita cognoſcere non poſſet niſi ſucceſſive ea numerando: quod non eſt in intellectu divino, qui ſimul multa intuetur quaſi per unam ſpeciem viſa.

Quar-

Digitized by Google

Quartum eſt quod intellectus divinus eſt eorum quæ ſunt, & eorum quæ non ſunt, ut oſtenſum eſt.

Patet etiam quomodo verbum Philoſophi (I. Phyſ. text. com. xxxv.) quo dicit, quod infinitum, ſecundum quod infinitum, eſt ignotum, præſenti ſententiæ non obviat: quia quum infiniti ratio quantitati competat, ut ipſe dicit, infinitum ut infinitum cognoſceretur, ſi per menſurationem ſuarum partium notum eſſet: hæc enim eſt propria cognitio quantitatis. Sic autem Deus non cognoſcit: unde, ut ita dicatur, non cognoſcit infinitum, ſecundum quod eſt infinitum, ſed ſecundum quod ad ſuam ſcientiam ſe habet ac ſi eſſet finitum, ut oſtenſum eſt.

Sciendum eſt tamen, quod Deus infinita non cognoſcit ſcientia viſionis, ut verbis aliorum utamur: quia infinita non ſunt actu, nec fuerunt, nec erunt; quum generatio ex neutra parte ſit infinita ſecundum fidem catholicam: ſcit tamen infinita, ſcientia ſimplicis intelligentiæ, prout ſcit etiam quæ non ſunt: ſcit enim Deus infinita quæ nec ſunt, nec erunt, nec fuerunt, quæ tamen ſunt in potentia creaturæ: & ſcit etiam infinita quæ ſunt in potentia ſua, quæ nec ſunt, nec erunt, nec fuerunt.

Unde quantum ad quæſtionem de cognitione ſingularium pertinet, reſponderi poteſt per interemptionem maioris: non enim ſingularia ſunt infinita; ſi tamen eſſent, nihilominus Deus ea cognoſceret.

CAPUT LXX.

Quod Deus cognoſcit vilia.

I. Part. quæſt. XXIX. *art.* 3. *ad* 3.

HOC autem habito, oſtendendum eſt quod Deus cognoſcit vilia, & quod hoc nobilitati ſcientiæ eius non repugnat, ſed atteſtatur.

1. Quanto enim aliqua virtus activa eſt fortior, tanto in remotiora ſuam actionem extendit, ut etiam in ſenſibilium actionibus apparet. Vis autem divini intellectus in cognoſcendo res, ſimilatur virtuti activæ: intellectus enim divinus non recipiendo a rebus cognoſcit, ſed magis per hoc quod eis influit. Quum igitur ſit infinitæ virtutis in intelligendo, ut ex ſupradictis (cap. XLIII.) patet, oportet quod eius cognitio uſque ad remotiſſima extendatur. Sed gradus nobilitatis, & vilitatis in omnibus entibus attenditur ſecundum propinquitatem, & diſtantiam a Deo, qui eſt infinitæ nobilitatis. Ergo quantumcumque viliſſima in entibus, Deus propter maximam virtutem ſui intellectus cognoſcit.

2. Præterea. Omne quod in eo quod eſt, vel quale quid eſt, actu eſt, & ſimilitudo primi actus eſt, & ex hoc nobilitatem habet: quia etiam quod potentia eſt, ex ordine ad actum, nobilitatis eſt particeps, ſic enim eſſe dicitur. Relinquitur igitur quod unumquodque in ſe conſideratum nobile eſt; ſed vile dicitur reſpectu nobilioris. A Deo autem diſtant nobiliſſimæ aliarum rerum non minus quam ultimæ rerum creatarum diſtent a ſupremis. Si igitur hæc diſtantia impediret divinam cognitionem, multo magis impediret illa; & ſic ſequeretur quod nihil Deus cognoſceret aliud a ſe: quod ſupra improbatum eſt. Si igitur aliquid aliud a ſe cognoſceret, quantumcumque nobiliſſimum, pari ratione cognoſceret quodlibet, quantumcumque dicatur viliſſimum.

3. Amplius. Bonum ordinis univerſi nobilius eſt qualibet parte univerſi, quum partes ſingulæ ordinentur ad bonum ordinis, qui eſt in toto ſicut ad finem, ut per Philoſophum patet in XII. Metaphyſ. (text. com. 111.) Si igitur Deus cognoſceret aliquam aliam naturam nobilem, maxime cognoſceret ordinem univerſi. Hoc autem cognoſci non poteſt, niſi cognoſcantur nobiliora, & viliora, in quorum diſtantiis, & habitudinibus ordo univerſi conſiſtit. Relinquitur igitur quod Deus cognoſcit non ſolum nobilia, ſed etiam quæ vilia reputantur.

4. Adhuc. Vilitas cognitorum in cognoſcentem non redundat per ſe: hoc eſt enim de ratione cognitionis ut cognoſcens contineat ſpecies cogniti ſecundum modum ſuum: per accidens autem poteſt redundare in cognoſcentem vilitas cognitorum, vel eo quod dum vilia conſiderat, a nobilioribus abſtrahitur cogitandis, vel eo quod ex conſideratione vilium in aliquas indebitas affectiones inclinatur: quod quidem in Deo eſſe non poteſt, ut ex dictis (cap. XXXVIII. & XXXIX.) patet. Non igitur derogat divinæ nobilitati vilium rerum cognitio, ſed magis pertinet ad divinam perfectionem, ſecundum quod omnia in ſe ipſa habet, ut ſupra (cap. XXXI. & LIV.) oſtenſum eſt.

5. Adhuc. Virtus aliqua non iudicatur par-

Digitized by Google

parva quæ in parva poteſt, ſed quæ ad parva determinatur: nam virtus quæ in magna poteſt, etiam in parva poteſt. Cognitio ergo quæ ſimul poteſt in nobilia, & vilia, non eſt judicanda vilis; ſed illa quæ in vilia tantum poteſt, ſicut in nobis accidit: nam alia conſideratione conſideramus divina, & humana, & alia ſcientia eſt utriuſque, unde comparatione nobilioris inferior vilior reputatur. In Deo autem non eſt ſic: nam eadem ſcientia, & conſideratione ſe ipſum, & omnia alia conſiderat. Non igitur eius ſcientiæ aliqua vilitas adſcribitur, ex hoc quod quæcumque vilia cognoſcit.

Huic autem conſonat quod dicitur Sap. vii. 24. de divina ſapientia, quod *attingit ubique propter ſuam munditiam..... & ideo nihil inquinatum incurrit in illam*.

Patet etiam ex prædictis quod ratio quæ in oppoſitum obiiciebatur, oſtenſæ veritati non repugnat. Nobilitas enim ſcientiæ attenditur ſecundum ea ad quæ principaliter ordinatur ſcientia, & non ad omnia quæcumque in ſcientia cadunt. Sub nobiliſſima enim ſcientia apud nos cadunt non ſolum ſuprema in entibus, ſed etiam infima: nam Philoſophia prima conſiderationem ſuam extendit a primo ente ad ens in potentia, quod eſt ultimum in entibus. Sic autem ſub divina ſcientia comprehenduntur infima entium, quaſi cum principali cognito ſimul nota: divina enim eſſentia eſt principale a Deo cognitum, in quo omnia alia cognoſcuntur, ut ſupra (cap. xlix.) oſtenſum eſt.

Patet etiam quod hæc veritas non repugnat dictis Philoſophi in XII. Metaph. (text. com. 51.) nam ibi intendit oſtendere quod divinus intellectus non cognoſcit aliud a ſe quod ſit ſui intellectus perfectio, quaſi principale cognitum; & ſecundum hunc modum dicit, quod vilia melius ignorantur quam cognoſcantur, quando ſcilicet eſt alia cognitio vilium, & nobilium, & vilium conſideratio conſiderationem nobilium impedit.

CAPUT LXXI.

Quod Deus cognoſcit mala.

I. Part. quæſt. xiv. *art.* 10.

ITEM reſtat oſtendere quod Deus etiam cognoſcat mala.

1. Bono enim cognito, malum oppoſitum cognoſcitur. Sed Deus cognoſcit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur. Cognoſcit igitur Deus mala.

2. Præterea. Contrariorum rationes in anima non ſunt contrariæ: alias non ſimul eſſent in anima, nec ſimul cognoſcerentur. Ratio ergo qua cognoſcitur malum, non repugnat bono, ſed magis ad rationem boni pertinet. Si igitur in Deo propter ſuam abſolutam perfectionem inveniuntur omnes rationes bonitatis, ut ſupra (cap. xl.) oſtenſum eſt, relinquitur quod in ipſo ſit ratio qua malum cognoſcitur; & ſic eſt malorum cognoſcitivus.

3. Item. Verum eſt bonum intellectus: ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus quod verum cognoſcit; verum autem non ſolum eſt bonum eſſe bonum, ſed etiam malum eſſe malum: ſicut enim verum eſt eſſe quod eſt, ita verum eſt non eſſe quod non eſt. Bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali conſiſtit. Sed cum divinus intellectus ſit perfectus bonitate, non poteſt illi deeſſe aliqua intellectualium perfectionum. Adeſt igitur illi malorum cognitio.

4. Amplius. Deus cognoſcit rerum diſtinctionem, ut ſupra (cap. l.) oſtenſum eſt. Sed in ratione diſtinctionis eſt negatio: diſtincta enim ſunt quorum unum non eſt aliud, unde & prima quæ ſe ipſis diſtinguuntur, mutuo negationem includunt, ratione cuius, negativæ propoſitiones in eis ſunt immediatæ, ut Nulla quantitas eſt ſubſtantia. Cognoſcit *(a)* autem Deus negationem; privatio autem quædam negatio eſt in ſubiecto determinato, ut in IV. Metaph. (text. com. iv.) oſtenditur. Cognoſcit igitur privationem, & per conſequens malum, quod nihil eſt aliud quam privatio debitæ perfectionis.

5. Præterea. Si Deus cognoſcit omnes ſpecies rerum, ut ſupra (cap. xlix. & l.) oſtenſum eſt, & probatum, & etiam a quibuſdam Philoſophis conceditur, & probatur; oportet quod cognoſcat contraria, tum quia quorundam generum ſpecies ſunt contrariæ, tum quia differentiæ generum ſunt contrariæ, ut patet in Metaph. (Lib. X. text. com. xiii.) Sed in contrariis includitur oppoſitio formæ, & privationis, ut ibidem habetur. Ergo oportet quod Deus cognoſcat privationem, & ſic per conſequens malum.

6. Adhuc. Deus non ſolum cognoſcit for-

(a) *Al.* enim.

Digitized by Google

formam, ſed etiam materiam, ut ſupra (cap. lxv.) oſtenſum eſt. Materia autem cum ſit ens in potentia, cognoſci perfecte non poteſt, niſi cognoſcatur ad quæ eius potentia ſe extendit, ſicut & in omnibus aliis potentiis accidit: extendit autem ſe potentia materiæ & ad formam, & ad privationem: quod enim eſſe poteſt, poteſt etiam & non eſſe. Ergo Deus cognoſcit privationem, & ſic cognoſcit per conſequens malum.

7. Item. Deus cognoſcit aliquid aliud a ſe. Ergo maxime cognoſcit quod eſt optimum. Hoc autem eſt ordo univerſi, ad quem ſicut ad finem omnia particularia bona ordinantur. In ordine autem univerſi ſunt quædam quæ ſunt ad removendum nocumenta quæ poſſent ex quibuſdam aliis provenire, ut patet in his quæ dantur animalibus ad defenſionem. Ergo huiuſmodi nocumenta Deus cognoſcit. Cognoſcit igitur mala.

8. Præterea. In nobis malorum cognitio numquam vituperatur, ſecundum id quod per ſe ſcientiæ eſt, ideſt ſecundum iudicium quod habetur de malis; ſed per accidens, ſecundum quod per conſiderationem malorum interdum aliquis ad malum inclinatur. Hoc autem non eſt in Deo, quia immutabilis eſt, ut ſupra (cap. xiii.) oſtenſum eſt. Nihil igitur prohibet quin Deus mala cognoſcat.

Huic autem conſonat quod dicitur Sap. vii. 30. quod Dei *ſapientiam non vincit malitia:* Prov. xv. 11. *Infernus, & perditio coram Domino:* & in Pſal. lxviii. 6. *Delicta mea a te non ſunt abſcondita:* & Iob xi. 11. dicitur: *Ipſe enim novit hominum vanitatem, & videns iniquitatem, nonne conſiderat?*

Sciendnm tamen, quod circa cognitionem mali, & privationis aliter ſe habet intellectus divinus, atque aliter intellectus noſter. Nam quum intellectus noſter ſingulas res per ſingulas ſpecies proprias cognoſcat, & diverſas, id quod eſt in actu, cognoſcit per ſpeciem intelligibilem, per quam fit intellectus in actu: unde & potentiam cognoſcere poteſt, inquantum ad talem ſpeciem quandoque ſe habet in potentia, ut ſicut actum cognoſcit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoſcat. Et quia potentia eſt de ratione privationis (nam privatio eſt negatio, cuius ſubiectum eſt in potentia) ſeqnitur quod intellectui noſtro competat aliquo modo cognoſcere privationem, inquantum eſt natus eſſe in potentia. Licet etiam dici poſſit, quod ex ipſa cognitione actus ſequitur cognitio potentiæ, & privationis. Intellectus autem divinus, qui nullo modo eſt in potentia, non cognoſcit modo prædicto privationem, nec aliquid aliud. Nam ſi cognoſceret aliquid per ſpeciem quæ non eſt ipſe, ſequeretur de neceſſitate quod proportio eius ad illam ſpeciem eſſet ſicut proportio potentiæ ad actum: unde oportet quod ipſe intelligat ſolum per ſpeciem quæ eſt ſua eſſentia, & per conſequens quod intelligat ſe tantum ſicut primum intellectum; intelligendo tamen ſe, cognoſcit alia, ſicut ſupra (cap. xlvi.) oſtenſum eſt, non ſolum autem actus, ſed potentias, & privationes. Et hic eſt ſenſus verborum quem Philoſophus ponit in III. de Anima (text. com. xxv.) dicens: *Aut quomodo malum cognoſcit, aut nigrum? Contraria enim quodammodo cognoſcit. Oportet autem potentiam eſſe cognoſcens, & eſſe in ipſo. Si vero alicui non ineſt contrarium, ſcilicet in potentia, ſe ipſum cognoſcit, & actu eſt, & ſeparabile.*

Neque oportet ſequi expoſitionem Averrois, qui vult, quod ex hoc ſequatur quod intellectus qui eſt tantum in actu, nullo modo cognoſcat privationem; ſed ſenſus eſt quod non cognoſcat privationem per hoc quod eſt in potentia ad aliquid aliud, ſed per hoc quod cognoſcit ſe ipſum, & eſt ſemper actu.

Rurſus ſciendum, quod ſi Deus hoc modo ſe ipſum cognoſceret quod cognoſcendo ſe non cognoſceret alia entia, quæ ſunt particularia bona, nullo modo cognoſceret privationem, aut malum: quia bono quod eſt ipſe, non eſt aliqua privatio oppoſita; quum privatio, & ſuum oppoſitum ſint nata eſſe circa idem; & ſic ei quod eſt actus purus, nulla privatio opponitur, & per conſequens nec malum. Unde, poſito quod Deus ſe ſolum cognoſcat, cognoſcendo bonum quod eſt ipſe, non cognoſceret malum; ſed quia cognoſcendo ſe, cognoſcit etiam entia in quibus natæ ſunt eſſe privationes, neceſſe eſt ut cognoſcat privationes oppoſitas, & mala oppoſita particularibus bonis.

Sciendum etiam, quod ſicut Deus abſque diſcurſu intellectus cognoſcendo ſe, cognoſcit alia, ut ſupra oſtenſum eſt; ita non oportet quod eius cognitio ſit diſcurſiva, ſi per bona cognoſcit mala: nam bonum eſt quaſi ratio cognitionis mali, cum malum nihil ſit aliud quam privatio boni: unde cognoſcuntur mala per bona, ſicut res per ſuas diffinitiones, non ſicut concluſiones per principia. Nec

Digitized by Google

etiam ad imperfectionem divinæ cognitionis cedit, ſi mala per privationem bonorum cognoſcit: quia malum non dicitur eſſe, niſi inquantum eſt privatio boni: unde ſecundum hunc ſolum modum eſt cognoſcibile: nam unumquodque quantum habet de eſſe, tantum habet de cognoſcibilitate.

CAPUT LXXII.

Quod Deus ſit volens.

I. Part. quæſt. XIX. art. I.

Expeditis his quæ ad divini intellectus cognitionem pertinent, nunc reſtat conſiderare de Dei voluntate.

1. Ex hoc enim quod Deus eſt intelligens, ſequitur quod ſit volens. Cum enim bonum intellectum ſit proprium obiectum voluntatis, oportet quod bonum intellectum, inquantum huiuſmodi, ſit volitum. Intellectum autem dicitur ad intelligentem. Neceſſe eſt igitur quod intelligens bonum, inquantum huiuſmodi, ſit volens. Deus autem intelligit bonum: cum enim ſit perfecte intelligens, ut ex ſupradictis (cap. xliv.) patet, intelligit ens ſimul cum ratione boni. Eſt igitur volens.

2. Adhuc. Cuicumque ineſt aliqua formarum, habet per illam formam habitudinem ad ea quæ ſunt in rerum natura; ſicut lignum album per ſuam albedinem eſt aliquibus ſimile, & quibuſdam diſſimile. In intelligente autem, & ſentiente eſt forma rei intellectæ, & ſenſatæ, cum omnis cognitio fiat per aliquam ſimilitudinem. Oportet igitur eſſe habitudinem intelligentis, & ſentientis ad ea quæ ſunt intellecta, & ſenſata, ſecundum quod ſunt in rerum natura. Non autem hoc eſt per hoc quod intelligunt, & ſentiunt: nam per hoc magis attenderetur habitudo rerum ad intelligentem, & ſentientem: quia intelligere, & ſentire eſt, ſecundum quod res ſunt in intellectu, & ſenſu ſecundum modum utriuſque. Habet autem habitudinem ſentiens, & intelligens ad rem quæ eſt extra animam, per voluntatem, & appetitum: unde omnia ſentientia, & intelligentia appetunt, & volunt; voluntas tamen proprie in intellectu eſt. Cum igitur Deus ſit intelligens, oportet quod ſit volens.

3. Amplius. Illud quod conſequitur omne ens, convenit enti, inquantum eſt ens. Quod autem eſt huiuſmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur quod eſt primum ens. Cuilibet autem enti competit appetere ſuam perfectionem, & conſervationem ſui eſſe; unicuique tamen ſecundum ſuum modum. Intellectualibus quidem per voluntatem, animalibus per ſenſibilem appetitum, carentibus vero ſenſu per appetitum naturalem; aliter tamen quæ habent, & quæ non habent: nam ea quæ non habent, per appetitivam virtutem ſui generis deſiderio tendunt ad acquirendum quod eis deeſt; quæ autem habent, quietantur in ipſo. Hoc igitur primo enti, quod Deus eſt, deeſſe non poteſt: cum igitur ipſe ſit intelligens, ineſt ſibi voluntas, qua placet ſibi ſuum eſſe, & ſua bonitas.

4. Item. Intelligere quanto perfectius eſt, tanto delectabilius eſt intelligenti. Sed Deus intelligit, & ſuum intelligere eſt perfectiſſimum, ut ſupra (cap. xliv.) oſtenſum eſt. Ergo intelligere eſt ei delectabiliſſimum. Delectatio autem intelligibilis, eſt per voluntatem, ſicut delectatio ſenſibilis, eſt per concupiſcentiæ appetitum. Eſt igitur in Deo voluntas.

5. Præterea. Forma per intellectum conſiderata non movet, nec aliquid cauſat, niſi mediante voluntate, cuius obiectum eſt finis, & bonum, a quo movetur aliquis ad agendum: unde intellectus ſpeculativus non movet, neque imaginatio pura abſque æſtimatione boni, vel mali. Sed forma intellectus divini eſt cauſa motus, & eſſe in aliis: agit enim res per intellectum, ut infra oſtendetur. Oportet igitur quod ipſe ſit volens.

6. Item. In virtutibus motivis, & habentibus intellectum, primo invenitur voluntas: nam voluntas omnem potentiam applicat ad ſuum actum: intelligimus enim, quia volumus; imaginamur, quia volumus; & ſic de aliis: & hoc habet, quia obiectum eius eſt finis; quamvis intellectus non ſecundum modum cauſæ efficientis & moventis, ſed ſecundum modum cauſæ finalis moveat voluntatem, proponendo ſibi ſuum obiectum, quod eſt finis. Primo ergo moventi convenit maxime habere voluntatem.

7. Præterea. Liberum eſt quod ſui cauſa eſt; & ſic liberum habet rationem eius quod eſt per ſe. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo: inquantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. Primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime competit per ſe agere.

8. Am-

Digitized by Google

8. Amplius. Finis, & agens ad finem, ſemper unius ordinis inveniuntur in rebus: unde & finis proximus, qui eſt proportionatus agenti, incidit in idem ſpecie cum agente tam in naturalibus, quam in artificialibus: nam forma artis, per quam artifex agit, eſt ſpecies formæ quæ eſt in materia, quæ eſt finis artificis; & forma ignis generantis, qua agit, eſt eiuſdem ſpeciei cum forma ignis geniti, quæ eſt finis generationis. Deo autem nihil coordinatur quaſi eiuſdem ordinis niſi ipſe; alias eſſent plura prima, cuius contrarium oſtenſum eſt ſupra (cap. XIII.) Ipſe igitur eſt primum agens propter finem, qui eſt ipſemet: ipſe igitur non ſolum eſt finis appetibilis, ſed appetens, ut ita dicam, ſe finem, & appetitu intellectuali, cum ſit intelligens, qui eſt voluntas. Eſt igitur in Deo voluntas.

Hanc autem Dei voluntatem ſacræ Scripturæ teſtimonia confitentur: dicitur enim in Pſal. CXXXIV. 6. *Omnia quæcumque voluit, fecit Dominus.* & Roman. IX. 19. *Voluntati eius quis reſiſtit?*

CAPUT LXXIII.

Quod voluntas Dei ſit eius eſſentia.

1. Part. quæſt. XIX. art. 1. ad 3. & quæſt. XX. art. 3. ad 2.

EX hoc autem apparet quod ſua voluntas non eſt aliud quam ſua eſſentia.

1. Deo enim convenit eſſe volentem, inquantum eſt intelligens, ut oſtenſum eſt (cap. XLIV. & XLV.) Eſt autem intelligens per eſſentiam ſuam, ut ſupra probatum eſt. Ergo & volens: eſt igitur voluntas Dei, ipſa eius eſſentia.

2. Adhuc. Sicut intelligere eſt perfectio intelligentis, ita & velle eſt perfectio volentis: utrumque enim eſt actio in agente manens, non autem tranſiens in aliquid paſſum, ſicut calefactio. Sed intelligere Dei eſt eius eſſe, ut ſupra (cap. XXVIII.) probatum eſt, eo quod cum eſſe divinum ſit ſecundum ſe perfectiſſimum, nullam ſupervenientem perfectionem admittit, ut ſupra oſtenſum eſt. Eſt igitur & divinum velle, eſſe ipſius: ergo voluntas Dei eſt eius eſſentia.

3. Amplius. Cum omne agens agat inquantum actu eſt, oportet quod Deus, qui eſt actus purus, per ſuam eſſentiam agat. Velle autem eſt quædam Dei operatio. Oportet igitur quod Deus per ſuam eſſentiam ſit volens: ſua igitur voluntas eſt ſua eſſentia.

4. Item. Si voluntas eſſet aliquid additum divinæ ſubſtantiæ, cum divina ſubſtantia ſit quid completum in eſſe, ſequeretur quod voluntas adveniret ei quaſi accidens ſubiecto; ſequeretur etiam quod divina ſubſtantia compararetur ad ipſam quaſi potentia ad actum, & quod eſſet compoſitio in Deo: quæ omnia ſupra (cap. XVI. XVIII. & XXIII.) improbata ſunt. Non eſt igitur poſſibile quod divina voluntas ſit aliquid additum divinæ eſſentiæ.

CAPUT LXXIV.

Quod principale volitum Dei eſt divina eſſentia.

1. Part. quæſt. XIX. art. 1. ad 3. & de potent. quæſt. III. art. 17. ad 14.

EX hoc autem ulterius apparet quod principale divinæ voluntatis volitum eſt eius eſſentia.

1. Bonum enim intellectum eſt obiectum voluntatis, ut ſupra (cap. LXXII.) dictum eſt. Id autem quod a Deo principaliter intelligitur, eſt divina eſſentia, ut probatum eſt (cap. XLVIII.) Divina igitur eſſentia eſt id de quo principaliter eſt divina voluntas.

2. Item. Appetibile comparatur ad appetitum ſicut movens ad motum, ut ſupra (cap. XLIV.) dictum eſt; & ſimiliter ſe habet volitum ad volentem, cum voluntas ſit de genere appetitivarum potentiarum in nobis. Si igitur voluntatis divinæ ſit aliud principale volitum quam Dei eſſentia, ſequetur quod aliquid aliud ſit ſuperius divina voluntate quod ipſam movet: cuius contrarium ex prædictis (cap. XLIV.) patet.

3. Præterea. Principale volitum unicuique volenti eſt cauſa volendi: cum enim dicimus, Volo ambulare, ut ſaner, cauſam nos reddere arbitramur: & ſi quæratur, Quare vis ſanari, procedetur in aſſignatione cauſarum quouſque perveniatur ad finem ultimum, qui eſt principale volitum, quod eſt cauſa volendi per ſe ipſum. Si igitur Deus aliquid aliud velit principaliter quam ſe ipſum, ſequetur quod aliquid aliud ſit ei cauſa volendi. Sed ſuum velle eſt ſuum eſſe, ut oſtenſum eſt (cap LXXIII.) Ergo aliquid aliud erit ei cauſa eſſendi: quod eſt contra rationem primi entis.

Digitized by Google

4. Adhuc. Unicuique volenti principale volitum eſt ſuus ultimus finis: nam finis eſt per ſe volitus, & per quem alia fiunt volita. Ultimus autem finis eſt ipſe Deus, quia ipſe eſt ſummum bonum, ut oſtenſum eſt (cap. xli.) Ipſe igitur eſt peincipale volitum ſuæ voluntatis.

5. Amplius. Unaquæque virtus ad ſuun obiectum principale ſecundum æqualitatem proportionatur: nam virtus rei ſecundum obiecta menſuratur, ut patet per Philoſophum in I. de cælo & mundo (text. com. cxvi.). Voluntas igitur eſſentiæ ex æquo proportionatur ſuo principali obiecto; & ſimiliter intellectus, & etiam ſenſus. Divinæ autem voluutati nihil ex æquo proportionatur niſi eius eſſentia. Igitur principale obiectum divinæ voluntatis eſt divina eſſentia. Cum autem divina eſſentia ſit Dei intelligere, & omnia alia quæ in ipſo eſſe dicuntur; manifeſtum eſt quod eodem modo principaliter vult ſe intelligere, ſe velle, ſe eſſe unum, & quidquid aliud eſt huiuſmodi.

CAPUT LXXV.

Quod Deus volendo ſe, vult etiam alia a ſe.

I. Part. quæſt. xix. *art.* 2.

HINC autem oſtendi poteſt quod Deus voleudo ſe, vult etiam alia.

1. Cuius enim eſt velle finem, eius eſt velle ea quæ ſunt ad finem ratione finis. Eſt autem Deus ultimus rerum finis, ut ex prædictis (cap. præc.) aliquatenus patet. Ex hoc igitur quod vult ſe eſſe, etiam alia vult quæ in ipſum ſicut iu finem ordinantur.

2. Item. Unuſquiſque eius quod eſt propter ſe ipſum ab ipſo volitum, & amatum, perfectionem deſiderat: quæ enim propter ſe anmamus, volumus eſſe optima, & ſemper meliora, & multiplicari quantum poſſibile eſt. Ipſe autem Deus ſuam eſſentiam propter ſe ipſam vult, & amat: non autem ſecundum ſe augmentabilis, & multiplicabilis eſt, ut ex ſupradictis (cap. xlii.) manifeſtum eſt; ſed ſolum multiplicabilis eſt ſecundum ſuam ſimilitudinem, quæ a multis participatur. Vult igitur Deus rerum multitudinem ex hoc quod ſuam eſſentiam, & perfectionem vult, & amat.

3. Amplius. Quicumque amat aliquid ſecundum ſe, & propter ipſum, amat per conſequens omnia in quibus illud invenitur; ut qui amat dulcedinem propter ipſam, oportet quod omnia dulcia amet. Sed Deus ſuum eſſe & ſecundum ſe, & propter ipſum vult, & amat, ut ſupra (cap. præc.) oſtenſum eſt: omne autem aliud eſſe eſt quædam ſui eſſe ſecundum ſimilitudinem participatio, ut ex prædictis (cap. xxix.) aliquatenus patet. Relinquitur igitur quod Deus ex hoc ipſo quod vult, & amat ſe, vult, & amat alia.

4. Adhuc. Deus volendo ſe, vult omnia quæ in ipſo ſunt. Omnia autem quodam modo præexiſtunt in ipſo per proprias rationes, ut ſupra oſtenſum eſt (cap. xxviii. & liv.) Deus igitur volendo ſe etiam alia vult.

5. Item. Quanto aliquid eſt perfectioris virtutis, tanto ſua cauſalitas ad plura ſe extendit, & in magis remora, ut ſupra (cap. lxx.) dictum eſt. Cauſalitas autem finis in hoc conſiſtit quod propter ipſum alia deſiderantur. Quanto igitur finis eſt perfectior, & magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius. Divina autem eſſentia eſt perfectiſſima in ratione bonitatis, & finis. Igitur diffundet ſuam cauſalitatem maxime ad multa, ut propter ipſam multa ſint volita, & præcipue a Deo, qui eam ſecundum totam ſuam virtutem perfecte vult.

6. Præterea. Voluutas conſequitur intellectum. Sed Deus ſuo intellectu intelligit ſe principaliter, & in ſe intelligit omnia alia. Igitur ſimiliter principaliter vult ſe, & volendo ſe, vult omnia alia.

Hoc autem auctoritate ſacræ Scripturæ confirmatur: dicitur enim Sap. xi. 25. *Diligis enim omnia quæ ſunt, & nihil eorum odiſti quæ feciſti.*

CAPUT LXXVI.

Quod Deus uno actu voluntatis ſe, & omnia alia velit.

I. Part. quæſt. xix. *art.* 2. *ad* 4.

HOC autem habito, ſequitur quod Deus uno actu voluntatis ſe, & alia velit.

1. Omnis enim virtus una operatione, vel uno actu fertur in obiectum, & in rationem formalem obiecti; ſicut eadem viſione videmus lumen, & colorem, qui fit viſibilis actu per lumen. Cum autem aliquid velimus propter finem tantum, id quod propter finem deſideratur, accipit rationem voliti ex fine; & ſic finis comparatur ad ipſum ſicut ratio formalis ad ob-

Digitized by Google

obiectum, ut lumen ad colorem. Cum igitur Deus omnia alia velit propter ſe ſicut propter finem, ut oſtenſum eſt (cap. lxxv.) uno actu voluntatis vult ſe, & alia.

2. Amplius. Quod perfectè cognoſcitur, & deſideratur, ſecundum ſuam totam virtutem cognoſcitur, & deſideratur. Finis autem virtus eſt, non ſolum ſecundum quod in ſe deſideratur, ſed etiam ſecundum quod alia fiunt appetibilia propter ipſum. Quia igitur perfectè deſiderat finem, utroque modo ipſum deſiderat. Sed non eſt ponere aliquem actum Dei volentis, quo velit ſe, & quo non velit ſe perfectè, cum in eo nihil ſit imperfectum. Quolibet igitur actu quo Deus vult ſe, vult ſe, & alia propter ſe. Alia vero a ſe non vult, niſi inquantum vult ſe, ut probatum eſt (cap. præc.) Relinquitur igitur quod ſe, & alia non alio & alio actu voluntatis vult, ſed uno & eodem.

3. Adhuc. Sicut ex ſupradictis (cap. liv.) patet, in actu cognoſcitivæ virtutis diſcurſus attenditur ſecundum quod ſemotim cognoſcimus principia, & ex eis in concluſiones venimus: ſi enim in ipſis principiis intueremur concluſiones, ipſa principia cognoſcendo, non eſſet diſcurſus, ſicut nec quando aliquid videmus in ſpeculo. Sicut autem principia ſe habent ad concluſiones in ſpeculativis, ita finis ad ea quæ ſunt ad finem in operativis, & appetitivis: nam ſicut concluſiones cognoſcimus per principia, ita ex fine procedit appetitus, & operatio eorum quæ ſunt ad finem. Si igitur aliquis ſemotim velit finem, & ea quæ ſunt ad finem, erit quidam diſcurſus in eius voluntate. Hoc autem in Deo eſſe eſt impoſſibile, cum ſit extra omnem motum. Relinquitur igitur quod ſimul & eodem actu voluntatis Deus vult ſe, & alia.

4. Item. Cum Deus ſemper velit ſe, ſi alio actu vult ſe, & alio alia, ſequerur quod ſimul ſint in eo duo actus voluntatis: quod eſt impoſſibile: nam unius ſimplicis potentiæ non ſunt ſimul duæ operationes.

5. Præterea. In omni actu voluntatis volitum comparatur ad volentem ut movens ad motum. Si igitur ſit aliqua actio voluntatis ex qua vult alia a ſe, diverſa a voluntate qua vult ſe, in illa erit aliquid alıud movens divinam voluntatem, qua vult ſe: quod eſt impoſſibile.

6. Amplius. Velle Dei eſt ſuum eſſe, ut probatum eſt (cap. lxxiii.) Sed in Deo non eſt niſi unum eſſe. Ergo non eſt ibi niſi unum velle.

7. Item. Velle competit Deo, ſecundum quod eſt intelligens. Sicut igitur uno actu intelligit ſe, & alia, inquantum eſſentia ſua eſt exemplar omnium; ita uno actu vult ſe, & alia, inquantum ſua bonitas eſt ratio omnis bonitatis.

CAPUT LXXVII.

Quod volitorum multitudo non repugnat ſimplicitati divinæ ſubſtantiæ.

I. Part. quæſt. XIX. art. 2. ad 4.

Ex hoc autem ſequitur quod volitorum multitudo non repugnat unitati, & ſimplicitati divinæ ſubſtantiæ.

1. Nam actus ſecundum obiecta diſtinguuntur. Si igitur volita plura quæ Deus vult, inducerent in ipſo aliquam multitudinem, ſequeretur quod non eſſet in eo una tantum operatio voluntatis: quod eſt contra præoſtenſa (cap. præced.).

2. Item. Oſtenſum eſt quod Deus alia vult, inquantum vult bonitatem ſuam. Hoc ergo modo comparantur aliqua ad voluntatem Dei quo comprehenduntur a bonitate eius. Sed omnia in bonitate eius unum ſunt: ſunt enim aliqua in ipſo ſecundum modum eius, ſcilicet materialia immaterialiter, & multa unite, ut ex ſupradictis (cap. lv. & lviii.) patet. Relinquitur igitur quod multitudo volitorum non multiplicat divinam ſubſtantiam.

3. Præterea. Divinus intellectus, & voluntas ſunt æqualis ſimplicitatis, quia utrumque divina eſt ſubſtantia, ut probatum eſt (cap. xlv. & lxxiii.) Multitudo autem intellectorum non inducit multitudinem in eſſentia divina, neque compoſitionem in intellectu eius. Ergo neque multitudo volitorum inducit aut diverſitatem in eſſentia divina, aut compoſitionem in voluntate.

4. Amplius. Hoc inter cognitionem & appetitum intereſt quod cognitio fit, ſecundum quod cognitum eſt aliquo modo in cognoſcente; appetitus autem non, ſed e contra ſecundum quod appetitus refertur ad rem appetibilem, inquantum appetens quærit in quo quieſcat: & propter hoc bonum, & malum, quæ reſpiciunt appetitum, ſunt in rebus; verum autem, & falſum quæ reſpiciunt cognitionem, ſunt in mente, ut Philoſophus dicit in VI. Metaph. (text. comm. viii.) Quod autem aliquid ad multa ſe habeat, non repugnat ſimplicitati eius; cum & unitas ſit multorum numerorum principium.

Digitized by Google

pium. Multitudo igitur volitorum a Deo, non repugnat eius ſimplicitati.

CAPUT LXXVIII.

Quod divina voluntas ad ſingularia bona ſe extendit.

EX quo etiam apparet quod non oportet nos dicere, ad conſervandam ſimplicitatem divinam, quod velit alia bona in quadam univerſitate, inquantum vult ſe eſſe principium bonorum quæ poſſunt ab ipſo fluere, non autem velit ea in particulari.

1. Nam velle eſt ſecundum comparationem volentis ad rem volitam. Non autem prohibet divina ſimplicitas quin poſſit comparari etiam ad multa particularia: dicitur enim Deus optimum, vel primum etiam reſpectu ſingularium. Ergo ſua ſimplicitas non prohibet quin in ſpeciali, vel particulari alia a ſe velit.

2. Item. Voluntas Dei ad alia comparatus inquantum bonitatem participant ex ordine ad bonitatem divinam, quæ eſt ratio volendi Deo. Sed non ſolum univerſitas bonorum, ſed & ſingulum eorum a bonitate divina bonitatem ſortitur, ſicut & eſſe. Voluntas igitur Dei ad ſingula bonorum ſe extendit.

3. Amplius. Secundum Philoſophum in XII. Metaph. (text. comm. lii.) duplex bonum ordinis invenitur in univerſo: unum quidem, ſecundum quod totum univerſum ordinatur ad id quod eſt extra univerſum, ſicut exercitus ordinatur ad ducem; aliud, ſecundum quod partes univerſi ordinantur ad invicem, ſicut & partes exercitus ad invicem. Secundus autem ordo eſt propter primum: Deus autem ex hoc quod vult ſe ut finis eſt, vult alia quæ ordinantur in ipſum ut in finem, ſicut probatum eſt (cap. lxxv.) Vult igitur bonum ordinis totius, & univerſi in ipſum, & bonum ordinis univerſi ſecundum partes ſuas ad invicem. Bonum autem ordinis conſiſtit ex ſingulis bonis. Vult igitur etiam ſingula bona.

4. Præterea. Si Deus non vult ſingula bona ex quibus conſtat univerſum, ſequitur quod in univerſo ſit a caſu ordinis bonum: non enim eſt poſſibile quod aliqua pars univerſi omnia particularia bona componat in ordinem univerſi, ſed ſola univerſalis cauſa totius univerſi, quæ Deus eſt, qui per ſuam voluntatem agit, ut infra (Lib. II. cap. xxiii.) oſtendetur. Quod autem ordo univerſi ſit caſualis, eſt impoſſibile, quia ſequeretur quod multo magis alia poſteriora eſſent a caſu. Relinquitur igitur quod Deus etiam ſingula bonorum vult.

5. Adhuc. Bonum intellectum, inquantum huiuſmodi, eſt volitum. Sed Deus intelligit etiam particularia bona, ut ſupra (cap. lxv.) probatum eſt. Vult igitur etiam particularia bona.

Hoc autem auctoritate Scripturæ confirmatur, quæ Geneſ. 1. ad ſingula complacentiam divinæ voluntatis oſtendit, dicens: *Vidit Deus lucem quod eſſet bona*: ſimiliter de aliis operibus, & poſtea de omnibus ſimul: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.*

CAPUT LXXIX.

Quod Deus velit etiam quæ nondum ſunt.

De ver. quæſt. xxiii. art. 1. ad 9.

SI autem velle eſt per comparationem volentis ad volitum, forte alicui poteſt videri quod Deus non velit niſi ea quæ ſunt: nam relativa oportet ſimul eſſe, ut uno interempto, interimatur alterum, ut Philoſophus docet. Si igitur velle eſt per comparationem volentis ad volitum, nullus poteſt velle niſi ea quæ ſunt.

2. Amplius. Voluntas dicitur ad volita, ſicut creatura, & Creator. Non autem poteſt dici Deus eſſe Creator, vel Dominus, vel Pater, niſi eorum quæ ſunt. Ergo non poteſt dici velle niſi ea quæ ſunt. Ex hoc autem poſſet ulterius concludi, ſi divinum velle eſt invariabile, ſicut & ſuum eſſe, & non vult niſi ea quæ actu ſunt, quod nihil velit quod non ſemper ſit.

Dicunt autem ad hoc quidam, quod ea quæ non ſunt in ſe ipſis, ſunt in Deo, & in eius intellectu: unde nihil prohibet, ea quæ non ſunt in ſe ipſis, Deum velle ſecundum quod in eo ſunt.

Hoc autem non videtur ſufficienter dictum: nam ideo ſecundum hoc dicitur quilibet volens aliquid velle quod voluntas ſua refertur ad volitum. Si igitur divina voluntas non refertur ad volitum, quod non eſt niſi ſecundum quod eſt in ipſo, vel in eius intellectu; ſequeretur quod Deus non velit illud aliter, niſi quia vult illud eſſe in ſe, vel in eius intellectu. Hoc autem non intendunt loquentes; ſed quod Deus, huiuſmodi quæ nondum ſunt, velit etiam eſſe in ſe ipſis.

3. Rurſus. Si voluntas comparatur ad

rem

Digitized by Google

rem volitam per ſuum obiectum, quod eſt bonum intellectum; intellectus autem non ſolum intelligit bonum eſſe in ſe, ſed etiam in propria natura; voluntas comparabitur ad volitum non ſolum ſecundum quod eſt in cognoſcente, ſed etiam ſecundum quod eſt in ſe ipſo. Dicamus igitur, quod cum bonum apprehenſum moveat voluntatem, oportet quod ipſum velle ſequatur conditionem apprehenſionis, ſicut & motus aliorum mobilium ſequuntur conditiones moventis, quod eſt cauſa motus. Relatio autem apprehendentis ad apprehenſum, eſt conſequens ad apprehenſionem ipſam: per hoc enim refertur apprehendens ad apprehenſum quod apprehendit ipſum: non autem ſolum apprehendens apprehendit rem ſecundum quod eſt in ſe ipſo, ſed ſecundum quod eſt in propria natura: quia non ſolum cognoſcimus rem intelligi a nobis, quod eſt eam eſſe in intellectu; ſed eam eſſe, vel fuiſſe, vel futuram eſſe in propria natura. Licet igitur tunc res illa non ſit niſi in cognoſcente, relatio tamen conſequens apprehenſionem eſt ad eam, non prout eſt in cognoſcente, ſed prout eſt ſecundum propriam naturam, quam apprehendit apprehendens. Voluntatis igitur divinæ relatio eſt ad rem non exiſtentem, ſecundum quod eſt in propria natura, ſecundum aliquod tempus, & non ſolum ſecundum quod eſt in Deo cognoſcente: vult enim Deus rem quæ non eſt nunc, eſſe ſecundum aliquod tempus, & non ſolum vult, ſecundum quod ipſe eam intelligit.

Nec eſt ſimile de relatione volentis ad volitum, & creantis ad creatum, & facientis ad factum, aut domini ad ſubiectam creaturam: nam velle eſt actio in volente manens, unde non contingit intelligi aliquid extra exiſtens actu; ſed facere, & creare, & gubernare ſignificant actionem terminatam ad exteriorem effectum, ſine cuius exiſtentia huiuſmodi actio non poteſt intelligi.

CAPUT LXXX.

Quod Deus de neceſſitate vult ſuum eſſe, & ſuam bonitatem.

I. Part. quæſt. XIX. *art.* 3.

Ex his autem quæ ſupra (cap. lxxiv.) oſtenſa ſunt, ſequitur quod Deus de neceſſitate velit ſuum eſſe, & ſuam bonitatem, nec poſſit contrarium velle.

1. Oſtenſum eſt enim ſupra quod Deus vult ſuum eſſe, & ſuam bonitatem ut principale obiectum, quod eſt ſibi ratio volendi alia. In omni igitur volito ſuum eſſe, & ſuam bonitatem vult, ſicut viſus in omni colore videt lumen. Impoſſibile eſt autem Deum non velle aliquid actu: eſſet enim volens in potentia tantum; quod eſt impoſſibile, cum ſuum velle ſit ſuum eſſe. Neceſſe igitur eſt quod velit ſuum eſſe, & ſuam bonitatem.

2. Item. Quilibet volens, de neceſſitate vult ſuum ultimum finem; ſicut homo de neceſſitate vult ſuam beatitudinem, nec poteſt velle miſeriam. Sed Deus vult ſe eſſe ſicut ultimum finem, ut ex prædictis (cap. lxxv.) patet. Neceſſario igitur vult ſe eſſe, nec poteſt velle ſe non eſſe.

3. Amplius. In appetitivis, & in operativis, finis hoc modo ſe habet ſicut principium indemonſtrabile in ſpeculativis: ſicut enim ex principiis concluduntur in ſpeculativis concluſiones, ita in activis, & appetitivis ratio omnium agendorum, & appetendorum ex fine ſumitur. Sed in ſpeculativis intellectus de neceſſitate aſſentit primis principiis indemonſtrabilibus, quorum contrariis nullo modo poteſt aſſentire. Ergo voluntas neceſſario inhæret fini ultimo, ut non poſſit contrarium velle; & ſic ſi divinæ voluntati non eſt alius finis quam ipſe, de neceſſitate vult ſe eſſe.

4. Adhuc. Omnia, inquantum ſunt, aſſimilantur Deo, qui eſt primo & maxime ens. Omnia autem, inquantum ſunt, ſuo modo naturaliter diligunt ſuum eſſe. Multo igitur magis Deus ſuum eſſe diligit naturaliter. Natura autem eius eſt per ſe neceſſe eſſe, ut ſupra (cap. XIII.) probatum eſt. Deus igitur ex neceſſitate vult ſe eſſe.

5. Præterea. Omnis perfectio, & bonitas quæ in creaturis eſt, Deo convenit eſſentialiter, ut ſupra (cap. XXVIII.) probatum eſt. Diligere autem Deum, eſt ſumma perfectio rationalis creaturæ, cum per hoc quodammodo Deo uniatur. Ergo in Deo eſſentialiter eſt: ergo ex neceſſitate diligit ſe, & ſic vult ſe eſſe.

CAPUT LXXXI.

Quod Deus non de neceſſitate vult alia a ſe.

I. Part. quæſt. XIX. *art.* 3.

Si autem divina voluntas eſt divinæ bonitatis, & divini eſſe ex neceſſitate, poſ-

poſſet alicui videri quod etiam aliorum ex neceſſitate eſſet; cum omnia alia velit volendo ſuam bonitatem, ut ſupra (cap. lxxv.) probatum eſt. Sed tamen recte conſiderantibus apparet quod non eſt aliorum ex neceſſitate.

1. Eſt enim aliorum ut ordinatorum ad finem ſuæ bonitatis. Voluntas autem non ex neceſſitate fertur in ea quæ ſunt ad finem, ſi finis ſine his eſſe poſſit: non enim habet neceſſe medicus ex ſuppoſitione voluntatis quam habet de ſanando, illa medicamenta adhibere infirmo ſine quibus poteſt nihilominus infirmum ſanare. Cum igitur divina bonitas ſine aliis eſſe poſſit, quinimmo nec per alia ei aliquid accreſcat; nulla ineſt ei neceſſitas ut alia velit, ex hoc quod vult ſuam bonitatem.

2. Adhuc. Cum bonum intellectum ſit proprium obiectum voluntatis, cuiuslibet per intellectum concepti poteſt eſſe voluntas, ubi ſalvatur ratio boni: unde quamvis eſſe cuiuslibet, inquantum huiuſmodi, bonum ſit, non eſſe autem malum; ipſum tamen non eſſe alicuius poteſt cadere ſub voluntate, ratione alicuius boni adiuncti, quod ſalvatur, licet non ex neceſſitate: eſt enim bonum aliquid eſſe, etiam alio non exiſtente. Solum igitur illud bonum voluntas ſecundum ſui rationem non poteſt velle non eſſe quo non exiſtente, tollitur totaliter ratio boni. Tale autem nullum eſt præter Deum. Poteſt igitur voluntas ſecundum ſui rationem velle non eſſe quamcumque rem præter Deum. Sed in Deo eſt voluntas ſecundum totam ſuam facultatem: omnia enim in ipſo ſunt univerſaliter perfecta. Poteſt igitur Deus velle non eſſe quamcumque rem aliam præter ſe: non igitur de neceſſitate vult eſſe alia a ſe.

3. Amplius. Deus volendo bonitatem ſuam, vult etiam alia a ſe, prout bonitatem eius participant. Cum autem divina bonitas ſit infinita, & infinitis modis participabilis, etiam aliis modis quam ab his creaturis quæ nunc ſunt, participetur; ſi ex hoc quod vult bonitatem ſuam, vellet de neceſſitate ea quæ ipſam participant, ſequeretur quod vellet eſſe infinitas creaturas, infinitis modis participantes ſuam bonitatem; quod patet eſſe falſum: quia ſi vellet, eſſent, cum ſua voluntas ſit principium eſſendi rebus, ut infra (Lib. II. cap. xxiii.) oſtendetur. Non igitur ex neceſſitate vult etiam ea quæ nunc ſunt.

4. Item. Sapientis voluntas, ex hoc quod eſt de cauſa, eſt de effectu qui ex cauſa de neceſſitate ſequitur: ſtultum enim eſſet velle Solem exiſtere ſuper terram, & non eſſe diei claritatem; ſed effectum qui non ex neceſſitate ſequitur ex cauſa, non eſt neceſſe aliquem velle ex hoc quod vult cauſam. A Deo autem procedunt alia non ex neceſſitate, ut infra (cap. xxiii.) oſtendetur. Non igitur neceſſe eſt quod Deus alia velit ex hoc quod vult ſe.

5. Amplius. Res procedunt a Deo ſicut artificiata ab artifice, ut infra (cap. xxiv.) oſtendetur. Sed artifex quamvis velit ſe habere artem, non tamen ex neceſſitate vult artificiata producere. Ergo nec Deus ex neceſſitate vult alia a ſe.

Eſt ergo conſiderandum, quare Deus alia a ſe ex neceſſitate ſciat, non autem ex neceſſitate velit; cum tamen ex hoc quod intelligit, & vult ſe, intelligat, & velit alia. Huius autem ratio eſt. Quod enim intelligens intelligat aliquid, ex hoc eſt quod intellectus ſe habet quodam modo: ex hoc enim quod aliquid actu intelligitur, eſt eius ſimilitudo in intelligente. Sed quod volens aliquid velit, ex hoc eſt quod volitum aliquo modo ſe habet: volumus enim aliquid, vel quia eſt finis, vel quia ad finem ordinatur. Eſſe autem omnia in Deo, ut in eo intelligi poſſint, ex neceſſitate requirit divina perfectio; non autem divina bonitas ex neceſſitate requirit alia eſſe quæ in ipſam ordinantur ut in finem: & ob hoc neceſſe eſt Deum alia ſcire, non autem velle. Unde nec omnia vult quæ ad bonitatem ipſius ordinem habere poſſent; omnia autem ſcit quæ ad eſſentiam eius, per quam intelligit, qualemcumque ordinem habent.

CAPUT LXXXII.

Rationes contra præmiſſa, & earum ſolutiones.

Videntur tamen ſequi inconvenientia, ſi Deus ea quæ vult, non ex neceſſitate velit.

1. Si enim Dei voluntas reſpectu aliquorum volitorum non determinetur quantum ad illa, videtur ſe ad utrumlibet habere. Omnis autem virtus quæ eſt ad utrumlibet, eſt quodammodo in potentia: nam ad utrumlibet ſpecies eſt poſſibilis contingentis: erit enim Dei voluntas in potentia. Non igitur erit Dei ſubſtantia, in qua nulla eſt potentia, ut ſupra (cap. xvi.) oſtenſum eſt.

2. Ad-

Digitized by Google

2. Adhuc. Si ens in potentia, inquantum huiuſmodi, natum eſt moveri, quia quod poteſt eſſe, poteſt non eſſe; ſequitur ulterius divinam voluntatem eſſe variabilem.

3. Præterea. Si naturale eſt Deo aliquid circa cauſata ſua velle, neceſſarium eſt. Innaturale autem nihil in eo eſſe poteſt: non enim in ipſo poteſt eſſe aliquid per accidens, neque violentum, ut ſupra (cap. XIX. & XXIII.) oſtenſum eſt.

4. Item. Si quod eſt ad utrumlibet indifferenter ſe habens, non magis in unum quam in aliud tendit, niſi ab alio determinetur, oportet quod Deus vel nihil eorum velit ad quæ ad utrumlibet ſe habet; cuius contrarium ſupra (cap. præc.) oſtenſum eſt; vel quod ab alio determinetur ad unum; & ſic erit aliquid eo prius, quod ipſum determinet ad unum. Horum autem nullum neceſſe eſt ſequi. Ad utrumlibet enim eſſe alicui virtuti poteſt convenire dupliciter: uno modo ex parte ſui; alio modo ex parte eius ad quod dicitur. Ex parte quidem ſui, quando nondum conſecuta eſt ſuam perfectionem, per quam ad unum determinetur: unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, & oſtenditur eſſe potentialitas in ipſa; ſicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum aſſecutus eſt principia ex quibus ad alterum determinetur. Ex parte autem eius ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet eſſe, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, ſed tamen (a) utrumque eſſe poteſt, ſicut aliquis qui diverſis inſtrumentis uti poteſt æqualiter ad idem opus perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, ſed magis ad eius eminentiam, inquantum utrumlibet oppoſitorum excedit, & ob hoc determinatur ad neutrum, ſed ad utrumlibet ſe habet. Sic autem eſt in divina voluntate reſpectu aliorum a ſe: nam finis eius a nullo aliorum dependet, cum tamen ipſa fini ſuo perfectiſſime ſit unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate ponere. Similiter autem nec mutabilitatem. Si enim in divina voluntate nulla eſt potentialitas, non ſic abſque neceſſitate alterum oppoſitorum præaccipit circa ſua cauſata, quaſi conſideretur in potentia ad utrumque, ut primo ſit volens potentia utrumque, & poſtmodum volens actu; ſed ſemper eſt volens actu, quicquid vult, non ſolum circa ſe, ſed etiam circa cauſata. Sed quia volitum non habet neceſſarium ordinem ad divinam bonitatem, quæ eſt proprium obiectum divinæ voluntatis, per modum quo non neceſſaria, ſed poſſibilia enuntiabilia dicimus, cum non eſt neceſſarius ordo prædicati ad ſubiectum: unde cum dicitur, Deus vult hoc cauſatum, manifeſtum eſt eſſe enuntiabile non neceſſarium, ſed poſſibile, illo modo quo dicitur aliquid poſſibile non ſecundum aliquam potentiam, ſed quod non neceſſe eſt eſſe, nec impoſſibile eſt eſſe, ut Philoſophus tradit in V. Metaph. (text. comm. XVII.) ſicut triangulum habere duo latera æqualia, eſt enuntiabile poſſibile, non tamen ſecundum aliquam potentiam, cum in mathematicis non ſit potentia, neque motus. Excluſio igitur neceſſitatis prædictæ immutabilitatem divinæ voluntatis non tollit: quod etiam Scriptura ſacra profitetur I. Regum XV. 29. *Triumphator in Iſrael non parcet, & pœnitudine non flectetur.*

Quamvis autem divina voluntas ad ſua cauſata non determinetur, non tamen oportet dicere, quod nihil eorum velit, aut quod ad volendum ab aliquo exteriori determinetur. Cum enim bonum apprehenſum voluntatem ſicut proprium obiectum determinet; intellectus autem divinus non ſit extraneus ab eius voluntate, cum utrumque ſit ſua eſſentia; ſi voluntas Dei ad aliquid volendum per ſui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinæ per aliquid extraneum facta: intellectus enim divinus non ſolum apprehendit divinum eſſe, quod eſt bonitas eius, ſed etiam alia bona, ut ſupra (cap. XLIX.) oſtenſum eſt: quæ quidem apprehendit ut ſimilitudines quaſdam divinæ bonitatis, & eſſentiæ, non ut eius principia; & ſic voluntas divina in illa tendit ut ſuæ bonitati convenientia, non ut ad ſuam bonitatem neceſſaria. Sic autem & in noſtra voluntate accidit, quod cum ad aliquid inclinatur quaſi neceſſarium ſimpliciter, ut ad finem, quadam neceſſitate movetur in illud; cum autem tendit in aliquid ſolum propter convenientiam quamdam, non neceſſario in illud tendit. Unde nec divina voluntas tendit in ſua cauſata neceſſario.

Nec etiam oportet propter præmiſſa innaturale aliquid in Deo ponere. Voluntas namque ſua uno & eodem actu vult ſe, & alia. Sed habitudo eius ad ſe eſt neceſſaria, & naturalis; habitudo autem eius ad alia eſt ſecundum convenientiam quamdam, non quidem neceſſaria, & na-

(a) al. utroque uti poteſt.

turalis, neque violenta, aut innaturalis, ſed voluntaria: quod autem eſt voluntarium, neque naturale, neque violentum, neque neceſſe eſt eſſe.

CAPUT LXXXIII.

Quod Deus vult aliquid aliud a ſe, neceſſitate ſuppoſitionis.

EX his autem haberi poteſt quod licet Deus circa cauſata nihil neceſſario velit abſolute, vult tamen aliquid neceſſario ex conditione, vel ſuppoſitione.

1. Oſtenſum eſt enim (cap. præc.) divinam voluntatem immutabilem eſſe. In quolibet autem immutabili, ſi ſemel eſt aliquid, non poteſt poſtmodum non ineſſe: hoc enim moveri dicimus quod aliter ſe habet nunc, & prius. Si igitur divina voluntas eſt immutabilis, poſito quod aliquid velit, neceſſe eſt ex ſuppoſitione eum hoc velle.

2. Item. Omne æternum eſt neceſſarium. Deum autem velle aliquid cauſatum eſſe, eſt æternum: ſicut enim eſſe ſuum, ita & velle æternitate menſuratur. Eſt ergo neceſſarium. Sed non abſolute conſideratum: quia voluntas Dei non habet neceſſariam habitudinem ad hoc volitum. Eſt ergo neceſſarium ex ſuppoſitione.

3. Præterea. Quicquid Deus potuit, poteſt: virtus enim eius non minuitur, ſicut nec eius eſſentia. Sed non poteſt nunc non velle quod proponitur voluiſſe, quia non poteſt mutari ſua voluntas. Ergo numquam potuit non velle quicquid voluit: igitur eſt neceſſarium ex ſuppoſitione eum voluiſſe quicquid voluit, ſicut & velle; neutrum autem neceſſarium abſolute, ſed poſſibile modo prædicto.

4. Amplius. Quicumque vult aliquid, neceſſario vult ea quæ neceſſario requiruntur ad illud, niſi ſit ex parte eius defectus vel propter ignorantiam, vel quia a recta electione eius quod eſt ad finem, interdum abducitur per aliquam paſſionem: quæ de Deo dici non poſſunt. Si igitur Deus volendo ſe, vult aliquid aliud a ſe, neceſſarium eſt eum velle omne illud quod ad volitum ab eo de neceſſitate requiritur; ſicut neceſſarium eſt Deum velle animam rationalem eſſe, ſuppoſito quod velit hominem eſſe.

CAPUT LXXXIV.

Quod voluntas Dei non eſt impoſſibilium ſecundum ſe.

EX hoc igitur apparet quod voluntas Dei non poteſt eſſe eorum quæ ſecundum ſe ſunt impoſſibilia.

1. Huiuſmodi enim ſunt quæ in ſe ipſis repugnantiam habent, ut hominem eſſe aſinum, in quo includitur rationale eſſe irrationale. Quod autem repugnat alicui, excludit aliquid eorum quæ ad ipſum requiruntur, ſicut eſſe aſinum, excludit hominis rationem. Si igitur neceſſario vult ea quæ requiruntur ad hoc quod ſupponitur velle, impoſſibile eſt eum velle ea quæ eis repugnant; & ſic impoſſibile eſt eum velle ea quæ ſunt impoſſibilia ſimpliciter.

2. Item. Sicut ſupra (cap. lxxv.) oſtenſum eſt, Deus volendo ſuum eſſe, quod eſt ſua bonitas, vult omnia alia inquantum habent eius ſimilitudinem. Secundum hoc autem aliquid repugnat rationis entis, inquantum non poteſt in eo ſervari huiuſmodi ſimilitudo primi eſſe, ſcilicet divini, quod eſt fons eſſendi. Non poteſt igitur Deus velle aliquid quod repugnat rationi entis inquantum huiuſmodi. Sicut autem rationi hominis, inquantum eſt homo, repugnat eſſe irrationale; ita rationi entis, inquantum huiuſmodi, repugnat quod aliquid ſit ſimul ens, & non ens. Non poteſt igitur Deus velle quod affirmatio, & negatio ſint ſimul veræ. Hoc autem includitur in omni per ſe impoſſibili, quod ad ſe ipſum repugnantiam habet, inquantum contradictionem implicat. Voluntas igitur Dei non poteſt per ſe eſſe impoſſibilium.

3. Amplius. Voluntas non eſt niſi alicuius boni intellecti. Illud igitur quod non cadit in intellectu, non poteſt cadere in voluntate. Sed ea quæ ſunt ſecundum ſe impoſſibilia, non cadunt in intellectu, quum ſibi ipſis repugnent, niſi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem; quod de Deo dici non poteſt. In divinam ergo voluntatem non poſſunt cadere quæ ſecundum ſe ſunt impoſſibilia.

4. Adhuc. Secundum quod unumquodque ſe habet ad eſſe, ita ſe habet ad bonitatem. Sed impoſſibilia ſunt quæ non poſſunt eſſe. Ergo non poſſunt eſſe bona: ergo nec volita a Deo, qui non vult niſi ea quæ ſunt, vel poſſunt eſſe bona.

CA-

CAPUT LXXXV.

Quod divinæ voluntas non tollit contingentiam a rebus.

I. Part. quæſt. XIX. *art.* 8.

EX prædictis autem haberi poteſt quod divina voluntas contingentiam non tollit, nec neceſſitatem abſolutam rebus imponit.

1. Vult enim Deus omnia quæ requiruntur ad rem quam vult, ut dictum eſt (cap. lxxxiii.) Sed aliquibus rebus ſecundum modum ſuæ naturæ competit quod ſint contingentes, non neceſſariæ. Igitur vult aliquas res eſſe contingentes. Efficacia autem divinæ voluntatis exigit ut non ſolum ſit quod Deus vult, ſed etiam ut hoc modo ſit ſicut Deus vult eſſe illud: nam & in agentibus naturalibus, quum virtus agens eſt fortis, aſſimilat ſibi ſuum effectum non ſolum quantum ad ſpeciem, ſed etiam quantum ad accidentia, quæ ſunt quidam modi ipſius rei. Igitur efficacia divinæ voluntatis contingentiam non tollit.

2. Amplius. Principalius vult Deus bonum univerſitatis ſuorum effectuum quam aliquod bonum particulare, quanto in illo completior invenitur ſuæ bonitatis ſimilitudo. Completio autem univerſi exigit ut ſint aliqua contingentia; alias non omnes gradus entium in univerſo continerentur. Vult igitur Deus aliqua eſse contingentia.

3. Adhuc. Univerſi bonum in quodam ordine conſideratur, ut patet X. Metaphyſ. (tex. com. xxv.) Requirit autem ordo univerſi aliquas cauſas eſse variabiles, quum corpora ſint de perfectione univerſi, quæ non movent niſi mota. A cauſa autem variabili effectus contingentes ſequuntur: non enim poteſt eſse effectus firmioris eſse quam ſua cauſa: unde videmus, quamvis cauſa remota ſit neceſsaria; ſi tamen cauſa proxima ſit contingens, effectum contingentem eſse; ſicut patet in his quæ circa inferiora corpora accidunt: quæ quidem contingentia ſunt propter cauſam proximam contingentiam, quamvis cauſæ remotæ, quæ ſunt motus cæleſtes, ſint ex neceſſitate. Vult igitur Deus aliqua contingenter evenire.

4. Præterea. Neceſſitas ex ſuppoſitione in cauſa non poteſt concludere neceſſitatem abſolutam in effectu. Deus autem vult aliquid in creatura non neceſſitate abſoluta, ſed ſolum neceſſitate quæ eſt ex ſuppoſitione, ut ſupra (cap. lxxxiii.) oſtenſum eſt. Ex voluntate igitur divina non poteſt concludi in rebus creatis neceſſitas abſoluta. (a) Hæc autem excludit contingentiam: nam etiam contingentia ad utrumlibet redduntur ex ſuppoſitione neceſsaria; ſicut Sortem moveri, ſi currit, eſt neceſſarium. Divina ergo voluntas non excludit a rebus volitis contingentiam: non igitur ſequitur, ſi Deus vult aliquid, quod illud de neceſſitate eveniat; ſed quod hæc conditionalis ſit vera, & neceſsaria: Si Deus aliquid vult, illud erit: conſequens tamen non oportet eſse neceſsarium.

CAPUT LXXXVI.

Quod divinæ voluntatis poteſt ratio aſſignari.

I. Part. quæſt. XIX. *art.* 5.

COlligere autem ex prædictis poſſumus quod divinæ voluntatis ratio aſſignari poteſt.

1. Finis enim eſt ratio volendi ea quæ ſunt ad finem. Deus autem vult bonitatem ſuam tamquam finem, omnia autem alia vult tamquam ea quæ ſunt ad finem. Sua igitur bonitas eſt ratio quare vult alia quæ ſunt diverſa ab ipſo.

2. Rurſus. Bonum particulare ordinatur ad bonum totius ſicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum. Sic autem cadunt aliqua ſub divina voluntate, ſecundum quod ſe habent in ordine boni. Relinquitur igitur quod bonum univerſi ſit ratio quare Deus vult unumquodque bonum particulare in univerſo.

3. Item. Sicut ſupra (cap. lxxxiii.) oſtenſum eſt, ſuppoſito quod Deus aliquid velit, ſequitur ex neceſſitate quod velit ea quæ ad illud requiruntur. Quod autem aliis neceſſitatem imponit, eſt ratio quare illud ſit. Ratio igitur quare Deus vult ea quæ requiruntur ad unumquodque, eſt ut ſit illud ad quod requiritur.

Sic igitur procedere poſſumus in aſſignando divinæ voluntatis rationem. Deus vult hominem habere rationem ad hoc ut homo ſit; vult autem hominem eſſe ad hoc quod completio univerſi ſit; vult autem bonum univerſi eſſe ad hoc quod habeat bonitatem ipſius.

Non tamen prædicta triplex ratio ſe-

(a) *Lucarinus legendum putat*: Hæc autem ſola excludit &c. *Vide Admonitionem præviam.*

eundum eamdem habitudinem procedit. Nam bonitas divina neque dependet a perfectione univerſi, neque ex ea aliquid ſibi accreſcit. Perfectio autem univerſi licet ex aliquibus particularibus bonis ex neceſſitate dependeat, quæ ſunt eſſentiales partes univerſi; ex quibuſdam tamen non dependet ex neceſſitate, ſed tamen ex eis aliqua bonitas, vel decor accreſcit univerſo, ſicut ex his quæ ſunt ſolum ad monimentum, vel decorem aliarum partium univerſi. Particulare autem bonum dependet ex neceſſitate ex his quæ abſolute ad ipſum requiruntur; licet & hæc etiam habeant quædam quæ ſunt propter melius ipſius. Aliquando igitur ratio divinæ voluntatis continet ſolum decentiam, aliquando utilitatem, aliquando autem neceſſitatem quæ eſt ex ſuppoſitione; neceſſitatem autem abſolutam ſolum quum vult ſe ipſum.

CAPUT LXXXVII.

Quod divinæ voluntatis nihil poteſt eſſe cauſa.

I. Part. quæſt. XIX. *art.* 5. *& de verit. q.* VI. *art.* 2.

QUamvis autem aliqua ratio divinæ voluntatis aſſignari poſſit, non tamen ſequitur quod voluntatis eius ſit aliqua cauſa.

1. Voluntati enim cauſa volendi eſt finis. Finis autem divinæ voluntatis eſt ſua bonitas. Ipſa igitur eſt Deo cauſa volendi, quæ eſt etiam ipſum ſuum velle; aliorum autem a Deo volitorum nullum eſt Deo cauſa volendi, ſed unum eorum eſt alteri cauſa, ut ordinem habeat ad divinam voluntatem; & ſic intelligitur Deus propter unum eorum aliud velle. Patet autem quod non oportet diſcurſum aliquem ponere in Dei voluntate. Nam ubi eſt unus actus, non conſideratur diſcurſus, ut ſupra (cap. LVII.) circa intellectum oſtenſum eſt. Deus autem uno actu vult ſuam bonitatem, & omnia alia, cum ſua actio ſit ſua eſſentia.

Per prædicta autem excluditur error quorumdam dicentium, omnia procedere a Deo ſecundum ſimplicem voluntatem, ut de nullo oporteat rationem reddere, niſi quia Deus vult: quod etiam divinæ Scripturæ contrariatur, quæ Deum perhibet ſecundum ordinem ſapientiæ ſuæ omnia feciſſe, ſecundum illud Pſalm. CIII. 24. *Omnia in ſapientia feciſti*: & Eccli. 1. dicitur, quod Deus effudit ſapientiam ſuam ſuper omnia opera ſua.

CAPUT LXXXVIII.

Quod in Deo eſt liberum arbitrium.

I. Part. quæſt. XIX. *art.* 10. *& I. Sent. diſt.* XXV. *& de verit. quæſt.* XXIV. *art.* 3.

EX prædictis autem oſtendi poteſt quod in Deo liberum arbitrium invenitur.

1. Nam liberum arbitrium dicitur reſpectu eorum quæ non neceſſitate quis vult, ſed propria ſponte: unde in nobis liberum arbitrium eſt reſpectu eius quod volumus currere, vel ambulare. Deus autem alia a ſe non ex neceſſitate vult, ut ſupra (cap. LXXXI.) oſtenſum eſt. Deo igitur liberum arbitrium habere competit.

2. Adhuc. Voluntas divina in his ad quæ non ſecundum naturam ſuam determinatur, inclinatur quodam modo per ſuum intellectum, ut ſupra (cap. LXXXII.) oſtenſum eſt. Sed ex hoc homo dicitur præ ceteris animalibus liberum arbitrium habere, quia ad volendum iudicio rationis inclinatur, non impetu naturæ, ſicut bruta. Ergo in Deo eſt liberum arbitrium.

3. Item. Secundum Philoſophum in III. Ethic. (cap. VII.) voluntas eſt finis; electio autem, eorum quæ ad finem ſunt. Cum igitur Deus ſe ipſum tamquam finem velit, & non ſicut quæ ad finem ſunt, alia vero ſicut quæ ad finem ſunt; ſequitur quod reſpectu ſui habeat voluntatem tantum, reſpectu autem aliorum electionem. Electio autem ſemper per liberum arbitrium fit. Deo igitur liberum arbitrium competit.

4. Præterea. Homo per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur ſuorum actuum dominus. Hoc autem maxime competit primo agenti, cuius actus ab alio non dependet. Ipſe igitur Deus liberum arbitrium habet.

Hoc etiam ex ipſa nominis ratione haberi poteſt. Nam liberum eſt quod ſui cauſa eſt, ut patet per Philoſophum in princ. Metaph. Hoc autem nulli magis competit, quam primæ cauſæ, quæ Deus eſt.

Digitized by Google

CAPUT LXXXIX.

Quod in Deo non ſunt paſſiones affectuum.

Ex præmiſſis autem ſciri poteſt quod paſſiones affectuum in Deo non ſunt.

1. Secundum enim intellectivam affectionem non eſt aliqua paſſio, ſed ſolum ſecundum ſenſitivam, ut probatur in VII. Phyſic. (text. com. lviii.) Nulla autem talis affectio in Deo eſſe poteſt, cum deſit ſibi ſenſitiva cognitio, ut per ſupra dicta (cap. xliv. & lxv.) eſt manifeſtum. Relinquitur igitur quod in Deo non ſit affectiva paſſio.

2. Præterea. Omnis affectiva paſſio ſecundum aliquam tranſmutationem corporalem fit, puta ſecundum conſtrictionem, vel dilatationem cordis, aut ſecundum aliquid huiuſmodi; quorum nullum in Deo poſſibile eſt accidere, eo quod non ſit corpus, neque virtus in corpore, ut ſupra (cap. xx.) oſtenſum eſt. Non eſt igitur in ipſo affectiva paſſio.

3. Item. In omni affectiva paſſione patiens aliqualiter trahitur extra ſuam conditionem eſſentialem, vel connaturalem diſpoſitionem: cuius ſignum eſt quod huiuſmodi paſſiones, ſi intendantur, animalibus inferunt mortem. Sed non eſt poſſibile Deum extra ſuam naturalem conditionem aliqualiter trahi, cum ſit omnino immutabilis, ut ſupra (cap. xiii.) oſtenſum eſt. Patet igitur quod huiuſmodi paſſiones in Deo eſſe non poſſunt.

4. Amplius. Omnis affectio quæ eſt ſecundum paſſionem, determinate in unum fertur ſecundum modum, & menſuram paſſionis: paſſio enim impetum habet ad aliquid unum, ſicut & natura, & propter hoc ratione oportet eam reprimi, & regulari. Divina autem voluntas non determinatur ſecundum ſe ad unum in his quæ creata ſunt, niſi ex ordine ſuæ ſapientiæ, ut ſupra (cap. lxxxi.) oſtenſum eſt. Non eſt igitur in ipſo paſſio ſecundum affectionem aliquam.

5. Adhuc. Omnis paſſio eſt alicuius in potentia exiſtentis. Deus autem eſt omnino liber a potentia, cum ſit actus purus. Eſt igitur agens tantum, & nullo modo aliqua paſſio in ipſo locum habet: ſic igitur omnis paſſio & nomine, & re a Deo removetur.

6. Quædam autem paſſiones removentur a Deo non ſolum ratione ſui generis, ſed etiam ratione ſuæ ſpeciei, omnis enim paſſio ex obiecto ſpeciem recipit. Cuius igitur obiectum omnino Deo eſt incompetens, talis paſſio a Deo removetur etiam ſecundum rationem propriæ ſpeciei. Talis autem eſt triſtitia, & dolor, nam eius obiectum eſt malum iam inhærens, ſicut gaudii obiectum eſt bonum præſens, & habitum. Triſtitia igitur, & dolor ex ipſa ſui ratione in Deo eſſe non poſſunt.

7. Adhuc. Ratio obiecti alicuius paſſionis non ſolum ſumitur ex bono, & malo, ſed etiam ex hoc quod aliqualiter quis ſe habet ad alterum horum: ſic enim ſpes, & gaudium differunt. Si igitur modus ipſe ſe habendi ad obiectum qui in ratione paſſionis includitur, Deo non competit, nec ipſa paſſio Deo convenire poteſt etiam ex ratione propriæ ſpeciei. Spes autem quamvis habeat obiectum bonum, non tamen bonum obtentum, ſed obtinendum: quod quidem Deo non poteſt competere ratione ſuæ perfectionis, quæ tanta eſt quod ei additio fieri non poteſt. Spes igitur in Deo eſſe non poteſt etiam ratione ſuæ ſpeciei, & ſimiliter neque deſiderium alicuius non habiti.

8. Amplius. Sicut divina perfectio impedit potentiam additionis alicuius boni obtinendi a Deo, ita etiam multo amplius excludit potentiam ad malum. Timor autem reſpicit malum quod poteſt imminere, ſicut ſpes bonum obtinendum. Duplici ergo ratione ſuæ ſpeciei timor a Deo excluditur, & quia non eſt niſi exiſtentis in potentia, & quia habet obiectum malum quod poteſt ineſſe.

9. Item. Pœnitentia mutationem affectus importat. Igitur & ratio pœnitentiæ Deo repugnat, non ſolum quia ſpecies triſtitiæ eſt, ſed etiam quia mutationem voluntatis importat.

10. Præterea. Abſque errore cognitivæ virtutis eſſe non poteſt ut illud quod eſt bonum, apprehendatur ut malum, nec eſt niſi in particularibus bonis ut alterius malum poſſit bonum exiſtere alteri, in quibus corruptio unius eſt generatio alterius: univerſali autem bono ex nullo bono particulari deperit aliquid, ſed per unumquodque repræſentatur. Deus autem eſt univerſale bonum, cuius ſimilitudinem participando omnia dicuntur bona. Nullius igitur malum ſibi poteſt eſſe bonum: nec poteſt eſſe etiam ut id quod eſt ſimpliciter bonum, & non eſt ſibi malum, apprehendat ut malum, quia ſua ſcientia eſt abſque errore, ut ſupra (cap. lxi.) oſtenſum eſt. Invidiam igitur in Deo im-

Digitized by Google

impoſſibile eſt eſſe, etiam ſecundum ſuæ ſpeciei rationem, non ſolum quia invidia ſpecies triſtitiæ eſt, ſed etiam quia triſtatur de bono alterius, & ſic accipit bonum alterius tamquam ſibi malum.

11. Adhuc. Eiuſdem rationis eſt triſtari de bono, & appetere malum: nam primum eſt ex hoc quod bonum æſtimatur malum; ſecundum vero eſt ex hoc quod malum æſtimatur bonum. Ira autem eſt appetitus mali alterius ad vindictam. Ira igitur a Deo longe eſt ſecundum rationem ſuæ ſpeciei, non ſolum quia effectus triſtitiæ eſt, ſed etiam quia eſt appetitus vindictæ propter triſtitiam ex iniuria illata conceptam.

Ruſus quæcumque aliæ paſſiones harum ſpecierum ſunt, vel ab eis cauſantur, pari ratione a Deo excluduntur.

CAPUT XC.

Quod in Deo ſit delectatio, & gaudium.

SUnt autem quædam paſſiones quæ licet Deo non conveniant ſecundum quod paſſiones, nihil tamen ex ratione ſuæ ſpeciei important repugnans divinæ perfectioni; de numero autem harum eſt gaudium, & delectatio.

1. Eſt enim gaudium præſentis boni. Neque igitur ratione obiecti, quod eſt bonum, neque ratione modi ſe habendi ad obiectum, quod eſt actu habitum, gaudium ſecundum ſuæ ſpeciei rationem divinæ perfectioni repugnat.

Ex hoc autem manifeſtum eſt quod gaudium, vel delectatio proprie in Deo ſit: ſicut enim bonum, & malum apprehenſum ſunt obiectum appetitus ſenſibilis, ita & appetitus intellectivi: utriuſque enim eſt proſequi bonum, & ſugere malum vel ſecundum veritatem, vel ſecundum æſtimationem, niſi quod obiectum intellectivi appetitus eſt communius quam ſenſitivi: quia intellectivus appetitus reſpicit bonum, vel malum ſimpliciter; appetitus autem ſenſitivus bonum, vel malum ſecundum ſenſum; ſicut etiam & intellectus obiectum eſt communius quam ſenſus. Sed operationes appetitus ſpeciem ex obiectis ſortiuntur. Inveniuntur igitur in appetitu intellectivo, qui eſt voluntas, ſimiles operationes ſecundum rationem ſpeciei operationibus appetitus ſenſitivi, in hoc differentes; quod in appetitu ſenſitivo ſunt paſſiones propter communicationem eius ad organum corporale, in intellectivo autem ſunt operationes ſimplices: ſicut enim per paſſionem timoris, quæ eſt in appetitu ſenſitivo, reſugit quis malum futurum, ita ſine paſſione intellectivus appetitus idem operatur. Cum igitur gaudium, & delectatio Deo non repugnent ſecundum ſuam ſpeciem, ſed ſolum inquantum paſſiones ſunt; in voluntate autem ſunt ſecundum ſuam ſpeciem, non autem ut paſſiones; relinquitur quod etiam divinæ voluntati non deſint.

2. Item. Gaudium, & delectatio eſt quædam quietatio voluntatis in ſuo volito. Deus autem in ſe ipſo, qui eſt principale ſuum volitum, maxime quietatur, utpote omnem ſufficientiam in ſe habens. Ipſe igitur per ſuam voluntatem in ſe maxime gaudet, & delectatur.

3. Præterea. Delectatio eſt quædam operationis perfectio, ut patet per Philoſophum X. Ethic. (cap. iv.) perficit enim operationem, ſicut pulchritudo iuventutem. Sed Deus perfectiſſimam operationem habet in intelligendo, ut patet ex prædictis (cap. lxxii.) Si igitur noſtrum intelligere propter ſuam operationem eſt delectabile, divinum intelligere erit ſibi delectabiliſſimum.

4. Amplius. Unumquodque naturaliter in ſuo ſimili gaudet quaſi in convenienti, niſi per accidens, inquantum eſt impeditivum propriæ utilitatis, ſicut figuli ad invicem corrixantur, pro eo quod unus impedit lucrum alterius. Omne autem bonum eſt divinæ bonitatis ſimilitudo, ut ex ſupradictis (cap. xl.) patet, nec ex aliquo bono ſibi aliquid deperit. Relinquitur igitur quod Deus de omni bono gaudet: eſt igitur in eo proprie gaudium, & delectatio.

Differunt autem gaudium; & delectatio ratione: nam delectatio provenit ex bono realiter coniuncto; gaudium autem hoc non requirit, ſed ſola quietatio voluntatis ſufficit ad gaudii rationem: unde delectatio eſt ſolum de coniuncto bono, ſi proprie ſumatur, gaudium autem de exteriori. Ex quo patet quod Deus proprie in ſe ipſo delectatur, gaudet autem in ſe, & in aliis.

CAPUT XCI.

Quod in Deo ſit amor.

I. Part. quaſt. xx. art. 1.

SImiliter autem oportet & amorem in Deo eſſe, ſecundum actum voluntatis eius.

1. Hoc enim eſt proprie de ratione amoris quod amans bonum amati velit. Deus autem vult bonum ſuum, & aliorum, ut ex dictis (cap. lxxv.) patet. Secundum hoc igitur Deus & ſe, & alia amat.

2. Adhuc. Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicuius prout eſt eius velit : cuius enim bonum aliquis vult ſolum prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur ; ſicut qui vult vinum conſervari, ut illud bibat, aut hominem ut ſibi ſit utilis, aut delectabilis, per accidens amat vinum, aut hominem, per ſe autem ſe ipſum. Sed Deus vult bonum uniuſcuiuſque ſecundum quod eſt eius, vult enim unumquodque eſſe ſecundum quod in ſe bonum eſt, licet etiam unum ordinet in bonum alterius. Deus igitur amat vere & ſe, & alia.

3. Amplius. Quum unumquodque naturaliter velit, & appetat ſuo modo proprium bonum, ſi hoc habet amoris ratio quod amans velit, aut appetat bonum amati, conſequens eſt quod amans, & amatum ſe habeant ſicut ad id quod eſt cum eo aliquo modo unum : ex quo videtur propria ratio amoris conſiſtere in hoc quod affectus unius tendat in alterum ſicut in unum cum ipſo, aliquo modo, propter quod a Dionyſio dicitur (cap. IV. de div. Nom.) quod amor eſt unitiva virtus. Quanto ergo id unde amans eſt unum cum amato, eſt maius, tanto eſt amor intenſior: magis enim amamus quos nobis unit generationis origo, aut converſationis uſus, aut aliquid huiuſmodi, quam eos quos nobis ſolum unit humanæ naturæ ſocietas. Et rurſus quanto id ex quo eſt unio, eſt magis intimum, vel unitum amanti, tanto amor fit firmior : unde interdum amor qui eſt ex aliqua paſſione, fit intenſior amore qui eſt ex naturali origine, vel ex aliquo habitu, ſed facilius tranſit. Id autem unde omnia Deo uninntur, ſcilicet eius bonitas, quam omnia imitantur, eſt maximum, & intimum Deo, quum ipſe ſit ſua bonitas. Eſt igitur in Deo amor, non ſolum verus, ſed etiam perfectiſſimus, & firmiſſimus.

4. Item. Amor ex parte obiecti non importat aliquid repugnans Deo, quum ſit boni ; nec ex modo ſe habendi ad obiectum, nam amor eſt alicuius rei non minus quum habetur, ſed magis, quia bonum aliquod fit nobis affinius quum habetur, unde & motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur ; quandoque autem contrarium per accidens accidit, utpote quando in amato experimur aliquid quod repugnat amori : tunc enim minus amatur quando habetur. Non ergo amor repugnat divinæ perfectioni ſecundum rationem ſuæ ſpeciei. Eſt igitur in Deo amor.

5. Præterea. Amor eſt ad invicem movere, ut Dionyſius dicit: quum enim propter ſimilitudinem, vel convenientiam amantis, & amati, affectus amantis ſit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, ſcilicet ut unio quæ iam inchoata eſt in affectu, compleatur in actu: unde & amicorum proprium eſt mutua præſentia, & convictu, & allocutionibus gaudere. Deus autem movet omnia alia ad unionem: inquantum enim dat eſſe, & alias perfectiones, unit ea ſibi per modum quo poſſibile eſt. Deus igitur & ſe, & alia amat.

6. Adhuc. Omnis affectionis principium eſt amor : gaudium enim, & deſiderium non eſt niſi amati boni ; timor etiam, & triſtitia non eſt niſi de malo, quod contrariatur bono amato : ex his autem omnes aliæ affectiones oriuntur. Sed in Deo eſt gaudium, & delectatio, ut ſupra oſtenſum eſt (cap. xc.) Ergo in Deo eſt amor.

Poſſet autem alicui videri quod Deus non magis hoc quam illud amet. Si enim intenſio, & remiſſio naturæ mutabilis eſt, proprie Deo competere non poteſt, a quo omnis mutabilitas procul eſt.

Rurſus. Nullum aliorum quæ de Deo dicuntur per modum operationis, ſecundum magis & minus de ipſo dicitur : neque enim magis aliquid alio cognoſcit, neque magis de hoc quam de illo gaudet.

Sciendum itaque, quod cum aliæ operationes animæ ſint circa unum ſolum obiectum, ſolus amor ad duo obiecta ferri videtur. Per hoc enim quod intelligimus, vel gaudemus, ad aliquod obiectum aliqualiter nos habere oportet ; amor vero aliquid alicui vult, hoc enim amare dicimur cui aliquod bonum volumus ſecundum modum prædictum : unde & ea quæ concupiſcimus, ſimpliciter quidem, & proprie deſiderare dicimur, non autem amare, ſed potius nos ipſos, quibus ea concupiſcimus, & ex hoc ipſa per accidens, non proprie dicimur amare. Aliæ igitur operationes ſecundum ſolum actionis vigorem, ſecundum magis & minus dicuntur : quod in Deo accidere non poteſt: nam vigor actionis ſecundum virtutem qua agitur, menſuratur ; omnis autem

tem

tem divina actio unius & eiuſdem virtutis eſt.

Amor autem ſecundum magis & minus dupliciter poteſt dici. Uno quidem modo ex bono quod alicui volumus, ſecundum quod illud magis diligere dicimur cui volumus maius bonum. Alio modo ex vigore actionis, ſecundum quod dicimur illum magis diligere cui etſi non maius bonum, æquale tamen bonum ferventius, & efficacius volumus. Primo quidem modo nihil prohibet dici, quod Deus aliquid alio magis diligat, ſecundum quod ei maius vult bonum; ſecundo autem modo dici non poteſt eadem ratione quæ de aliis dicta eſt.

Patet igitur ex prædictis quod de noſtris affectionibus nulla eſt quæ in Deo poſſit proprie eſſe, niſi gaudium, & amor; quamvis etiam hæc in eo non ſecundum paſſionem, ſicut in nobis, ſint.

Quod autem in Deo ſit gaudium, vel delectatio, auctoritate ſacræ Scripturæ confirmatur: dicitur enim in Pſal. xv. 10. *Delectationes in dextera tua uſque in finem:* & Proverbior. VIII. 30. *Delectabar per ſingulos dies, ludens coram eo:* dicit divina ſapientia, quæ Deus eſt, ut oſtenſum eſt. Lucæ xv. 10. *Gaudium erit (a) in cælo ſuper uno peccatore pœnitentiam agente.* Philoſophus etiam dicit in VII. Ethic. cap. ult. quod Deus ſemper gaudet una & ſimplici delectatione. Amorem etiam Dei Scriptura commemorat Deuter. XXXIII. 3. *Dilexit populos.* Hierem. XXXI. 3. *In caritate perpetua dilexi te.* Ioannis XVI. 27. *Ipſe enim Pater amat vos.* Philoſophi etiam quidam poſuerunt rerum principium Dei amorem, cui conſonat Dionyſii verbum IV. cap. de div. Nom. dicentis, quod *divinus amor non permiſit ipſum ſine germine eſſe.*

Sciendum tamen, etiam alias perfectiones quæ ſecundum ſpeciem ſuam divinæ perfectioni repugnant, in ſacra Scriptura de Deo dici, non quidem proprie, ut probatum eſt, ſed metaphorice, propter ſimilitudinem vel effectuum, vel alicuius affectionis præcedentis. Dico autem effectuum, quia interdum voluntas ex ſapientiæ ordine in illum effectum tendit in quem aliquis ex paſſione defectiva inclinatur: iudex enim ex iuſtitia punit, ſicut & iratus ex ira. Deus enim aliquando dicitur iratus, inquantum ex ordine ſuæ ſapientiæ aliquem vult punire, ſecundum illud Pſal. II. 13. *Quum exarſerit in brevi ira eius.* Miſericors vero dicitur inquantum ex ſua benevolentia miſerias hominum tollit, ſicut & nos propter miſericordiæ paſſionem facimus idem: unde in Pſal. CII. 8. *Miſerator, & miſericors Dominus, longanimis, & multum miſericors.* Pœnitens etiam interdum dicitur, inquantum ſecundum æternum, & immutabilem providentiæ ſuæ ordinem facit quæ prius deſtruxerat, vel deſtruit quæ prius fecit, ſicut & pœnitentia moti facere inveniuntur: unde Geneſeos VI. 7. *(b) Pœnitet me feciſſe hominem.* Quod autem hoc proprie intelligi non poſſit, patet per hoc quod habetur I. Regum XV. 29. *Triumphator in Iſrael non parcet, neque pœnitudine flectetur.* Dico autem per ſimilitudinem præcedentis affectionis: nam amor, & gaudium, quæ in Deo proprie ſunt, principia ſunt omnium affectionum. Amor quidem per modum principii moventis, gaudium vero per modum finis: unde etiam irati punientes gaudent, quaſi finem aſſecuti. Dicitur igitur Deus triſtari, inquantum accidunt aliqua contraria his quæ ipſe amat, & approbat, ſicut & in nobis triſtitia eſt de his quæ nobis nolentibus accidunt: & hoc patet Iſa. LIX. 15. *Vidit Dominus, & malum apparuit in oculis eius, quia non eſt iudicium. & vidit Deus quia non eſt vir, & aporiatus eſt, quia non eſt qui occurrat.*

Ex prædictis autem excluditur error quorumdam Iudæorum, attribuentium Deo iram, triſtitiam, pœnitentiam, & omnes huiuſmodi paſſiones ſecundum proprietatem, non diſtinguentes quid in Scripturis ſacris proprie, & quid metaphorice dicatur.

CAPUT XCII.

Quomodo in Deo ponantur eſſe virtutes.

Quol. IV. quaſt. II. art. I.

Conſequens eſt autem ex dictis oſtendere quomodo virtutes in Deo ponere oportet. Oportet enim, ſicut eſſe eius eſt univerſaliter perfectum, omnium entium perfectiones in ſe quodammodo comprehendens, ita & bonitatem eius omnium bonitates in ſe quodammodo comprehendere. Virtus autem eſt bonitas quædam: virtuoſus namque ſecundum eam dicitur bonus, & opus eius bonum. Oportet ergo bonitatem divinam omnes virtutes ſuo modo continere: unde nulla earum

(a) Vulgata: *coram Angelis Dei ſuper uno &c.* (b) Vulgata verſ. 7. *Pœnitet enim me feciſſe eos:* & verſ. 6. *Pœnituit eum quod hominem feciſſet in terra,*

rum ſecundum habitum in Deo dicitur, ſicut in nobis.

1. Deo enim non convenit bonum eſſe per aliquid alìud ſuperadditum ei, ſed per eſſentiam ſuam, cum ſit omnino ſimplex; nec etiam per aliquid ſuæ eſſentiæ additum agit, cum ſua actio ſit ſuum eſſe, ut oſtenſum eſt (cap. xlv.) Non eſt igitur virtus in Deo aliquis habitus, ſed ſua eſſentia.

2. Item. Habitus imperſectus actus eſt quaſi medius inter potentiam & actum: unde & habentes habitum dormientibus comparantur. In Deo autem eſt actus perfectiſſimus. Actus igitur in eo non eſt ſicut habitus, & ſcientia, ſed ſicut conſiderare, quod eſt actus ultimus, & perfectus.

3. Adhuc. Habitus, potentiæ alicuius perfectivus eſt. In Deo autem nihil eſt ſecundum potentiam, ſed ſolum ſecundum actum. In eo igitur habitus eſſe non poteſt.

4. Præterea. Habitus de genere accidentis eſt; quod in Deo omnino non eſt, ut ſupra (cap. xxiii.) oſtenſum eſt. Igitur nec virtus aliqua in Deo ſecundum habitum dicitur, ſed ſolum ſecundum eſſentiam. Cum autem virtutes humanæ ſint quibus humana vita dirigitur; humana autem vita ſit duplex, contemplativa, & activa: quæ quidem ad activam vitam pertinent virtutes, prout hanc vitam perficiunt, Deo competere non poſſunt: vita enim activa hominis in uſu corporalium bonorum conſiſtit: unde & virtutes activam vitam dirigunt, quibus his bonis recte utimur. Huiuſmodi autem Deo convenire non poſſunt. Igitur nec huiuſmodi virtutes, prout hanc vitam dirigunt.

5. Adhuc. Huiuſmodi virtutes mores hominum, ſecundum politicam converſationem perficiunt: unde illis qui politica converſatione non utuntur, convenire non multum videntur. Multo igitur minus Deo convenire poſſunt, cuius converſatio, & vita longe eſt a modo humanæ vitæ. Harum etiam virtutum quæ circa activam vitam ſunt, quædam circa paſſiones nos dirigunt, quas in Deo ponere non poſſumus: virtutes enim quæ circa paſſiones ſunt, ex ipſis paſſionibus ſpeciem ſortiuntur ſicut ex propriis obiectis: unde & temperantia a fortitudine differt, inquantum hæc circa concupiſcibilia eſt, illa vero circa timores, & audacias. In Deo autem paſſiones non ſunt, ut oſtenſum eſt (cap. lxxxix.) Igitur nec huiuſmodi virtutes in Deo eſſe poſſunt.

6. Item. Huiuſmodi virtutes non in parte intellectiva animæ ſunt, ſed in parte ſenſitiva, in qua ſola paſſiones eſſe poſſunt, ut probatur in VII. Phyſicor. (text. com. xviii.) In Deo autem non eſt ſenſitiva pars, ſed ſolus intellectus. Relinquitur igitur quod in Deo huiuſmodi virtutes eſſe non poſſunt etiam ſecundum proprias rationes. Paſſionum autem circa quas virtutes ſunt, quædam ſunt ſecundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum, quod eſt delectabile ſecundum ſenſum, ſicut ſunt cibi, & potus, & venerea; circa quorum concupiſcentias eſt ſobrietas, caſtitas, & univerſaliter temperantia, & continentia: unde quia corporales delectationes omnino a Deo remotæ ſunt, virtutes prædictæ nec proprie Deo conveniunt, cum circa paſſiones ſint, nec etiam metaphorice de Deo dicuntur in Scripturis, quia nec eſt accipere ſimilitudinem ipſarum in Deo ſecundum ſimilitudinem alicuius effectus. Quædam vero, ſcilicet paſſiones, ſunt ſecundum inclinationem appetitus in aliquod ſpirituale bonum, ſicut eſt honor, dominium, victoria, vindicta, & alia huiuſmodi: circa quorum ſpecies, & audacias, & omnino appetitus, ſunt fortitudo, magnanimitas, manſuetudo, & aliæ huiuſmodi virtutes: quæ quidem in Deo proprie eſſe non poſſunt, eo quod circa paſſiones ſunt; dicuntur tamen in Scriptura metaphorice de Deo propter ſimilitudinem effectus, ut eſt illud I. Regum ii. 2. *Non eſt fortis ſicut Deus noſter*. Sophon. ii. 3. *Quærite iuſtum, quærite manſuetum*.

CAPUT XCIII.

Quod in Deo virtutes ſunt quæ ſunt circa actiones.

I. Part. quæſt. xxi. *art.* 1. *&* 1. 2. *quæſt.* lxi. *art.* 5.

Sunt autem virtutes aliquæ vitam activam hominis dirigentes, quæ non circa paſſiones, ſed circa actiones ſunt, ut veritas, iuſtitia, liberalitas, magnificentia, prudentia, ars.

1. Cum autem virtus ex obiecto, vel materia ſpeciem ſortiatur; actiones autem quæ ſunt harum virtutum materiæ, vel obiecta, divinæ perfectioni non repugnent: nec huiuſmodi virtutes ſecundum propriam

Digitized by Google

priam ſpeciem habent aliquid propter quod a divina perfectione excludantur.

2. Item. Huiuſmodi virtutes perfectiones quædam voluntatis, & intellectus ſunt, quæ ſunt principia operationum abſque paſſione. In Deo autem eſt voluntas, & intellectus nulla carens perfectione. Igitur hæc Deo deeſſe non poſſunt.

3. Amplius. Eorum omnium quæ a Deo in eſſe procedunt, ratio propria in divino intellectu eſt, ut ſupra (cap. lxvi.) oſtenſum eſt. Ratio autem rei fiendæ in mente facientis, ars eſt: unde Philoſophus dicit in VI. Ethic. (cap. v.) quod ars eſt recta ratio factibilium. Eſt igitur proprie ars in Deo: & ideo dicitur Sapient. vii. 22. *Omnium enim artifex docuit me ſapientiam.*

4. Item. Divina voluntas in his quæ ſunt alia ab ipſo, determinatur ad unum per cognitionem ſuam, ut ſupra (cap. lxxxii.) oſtenſum eſt. Cognitio autem ordinans voluntatem ad agendum, prudentia eſt: quia ſecundum Philoſophum in VI. Ethic. (cap. vi.) prudentia eſt recta ratio agibilium. Eſt igitur in Deo prudentia: & hoc eſt quod dicitur Iob xii. 13. *Apud ipſum eſt prudentia, & fortitudo.*

5. Adhuc. Oſtenſum eſt ſupra (cap. lxxxiii.) quod ex hoc quod Deus vult aliquid, vult illa quæ requiruntur ad ipſum. Quod autem ad perfectionem alicuius requiritur, eſt debitum unicuique. Eſt igitur in Deo iuſtitia, cuius eſt unicuique quod ſuum eſt diſtribuere: unde Pſalm. x. 8. *Iuſtus Dominus, & iuſtitias dilexit.*

6. Amplius. Sicut ſupra (cap. lxxiv. & lxxv.) oſtenſum eſt, finis ultimus propter quem vult Deus omnia, nullo modo dependet ab his quæ ſunt ad finem, nec quantum ad eſſe, nec quantum ad perfectionem aliquam: unde non vult alicui ſuam bonitatem communicare ad hoc ut ſibi exinde aliquid accreſcat; ſed quia ipſum communicare eſt ſibi conveniens ſicut fonti bonitatis. Dare autem non propter aliquod commodum ex datione expectatum, ſed propter ipſam bonitatem, & convenientiam dationis, eſt actus liberalitatis, ut patet per Philoſophum in IV. Ethic. (cap. vi.) Deus igitur eſt maxime liberalis, &, ut Avicena dicit (Lib. II. cap. xxviii. & xxix.) ipſe ſolus liberalis proprie dici poteſt. Nam omne aliud agens præter ipſum, ex ſua actione aliquod bonum appetit, vel acquirit, quod eſt finis intentus. Hanc autem eius liberalitatem Scriptura oſtendit, dicens in Pſalm. ciii. 28. *Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate*: & Iacob. i. 5. *Qui dat omnibus affluenter, & non improperat.*

7. Item. Omnia quæ a Deo eſſe accipiunt, neceſſe eſt ut eius ſimilitudinem gerant, inquantum ſunt, & bona ſunt, & proprias rationes in divino intellectu habent, ut ſupra (cap. xiv.) oſtenſum eſt. Hoc autem ad virtutem veritatis pertinet, ut per Philoſophum in IV. Ethic. patet, ut in ſuis factis, & dictis aliquis ſe talem exhibeat qualis eſt. Eſt igitur in Deo veritatis virtus: unde Rom. iii. 4. *Eſt autem Deus verax*: & in Pſal. cxviii. 151. *Omnes viæ tuæ veritas.*

Si quæ autem virtutes ſunt quæ ad aliquas actiones ordinentur quæ ſunt ſubiectorum ad ſuperiora, talia Deo convenire non poſſunt, ſicut obedientia, latria, vel aliquid huiuſmodi, quod ſuperiori debetur. Si etiam aliquarum ex prædictis virtutibus ſint aliqui imperfecti actus, ſecundum illos Deo attribui prædictæ virtutes non poſſunt, ſicut prudentia quantum ad actum bene conſiliandi Deo non competit: cum enim conſilium ſit quædam inquiſitio, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. x.) divina autem cognitio non ſit inquiſitiva, ut ſupra (cap. lvii.) oſtenſum eſt; non poteſt ſibi conſiliari eſſe conveniens: unde Iob xxvi. 3. *Cui dediſti conſilium? Forſitan ei qui non habet ſapientiam?* & Iſa. xl. 14. *Cum quo iniit conſilium, & inſtruxit eum?* Secundum autem actum illum qui eſt de conſiliatis iudicare, & iudicata eligere, nihil prohibet prudentiam de Deo dici. Dicitur tamen interdum conſilium de Deo vel propter ſimilitudinem occultationis, nam conſilia occulte aguntur: unde quod eſt in divina ſapientia occultum, per ſimilitudinem conſilium dicitur, ut patet Iſai. xxv. 1. ſecundum aliam tranſlationem: (a) *Conſilium tuum antiquum verum fiat*: vel inquantum conſulentibus ſatisfacit: eſt enim ſine diſcurſu intelligentis, inſtruere inquirentes. Similiter etiam iuſtitia quantum ad commutationis actum Deo competere non poteſt, cum ipſe a nullo aliquid accipiat: unde Roman. 11. 35. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* & Iob xli. 2. *Quis ante dedit mihi, ut reddam ei?* Per ſimilitudinem tamen aliqua Deo dare dicimur, inquantum Deus noſtra data acceptat. Non igitur ſibi competit commu-

tati-

(a) Vulgata: *Cogitationes antiquas fideles, amen.*

Digitized by Google

tativa iuſtitia, ſed ſolum diſtributiva: unde Dionyſius dicit VIII. cap. de divin. Nomin. quod *iuſtitia laudatur Deus, ſicut omnibus ſecundum dignitatem diſtribuens*: ſecundum illud Matth. XXV. 15. *Dedit... unicuique ſecundum propriam virtutem*.

Scire autem oportet, quod actiones circa quas prædictæ virtutes ſunt, ſecundum ſuas rationes ex rebus humanis non dependent: non enim de agendis iudicare, aut aliquid dare, vel diſtribuere ſolius hominis eſt, ſed cuiuslibet intellectum habentis: ſecundum tamen quod ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodo ſpeciem ſumunt, ſicut curvum in naſo facit ſpeciem ſimi. Virtutes igitur prædictæ, ſecundum quod ordinant humanam vitam activam, ad has actiones ordinantur, prout ad res humanas contrahuntur, ab eis ſpeciem ſumentes; ſecundum quem modum Deo convenire non poſſunt. Secundum vero quod actiones prædictæ in ſua communitate accipiuntur, poſſunt etiam divinis rebus aptari. Sicut enim homo rerum humanarum, ut pecuniæ, vel honoris, diſtributor eſt; ita & Deus omnium bonitatum univerſi. Sunt igitur prædictæ virtutes in Deo univerſalioris extenſionis quam in homine. Nam ſicut iuſtitia hominis ſe habet ad civitatem, vel domum, ita iuſtitia Dei ſe habet ad totum univerſum. Unde & divinæ virtutes, noſtrarum exemplares dicuntur: nam quæ ſunt contracta, & particulata, ſimilitudines quædam abſolutorum entium ſunt, ſicut lumen candelæ ſe habet ad lumen Solis. Aliæ vero virtutes quæ proprie Deo non conveniunt, non habent exemplar in divina natura, ſed ſolum in divina ſapientia, quæ omnium entium proprias complectitur rationes, ſicut eſt de aliis corporalibus rebus.

CAPUT XCIV.

Quod in Deo ſunt virtutes contemplativæ.

De contemplativis autem virtutibus dubium eſſe non poteſt quin Deo maxime conveniant.

1. Si enim ſapientia in cognitione altiſſimarum cauſarum conſiſtit, ſecundum Philoſophum in princ. Metaph. ipſe autem Deus præcipue ſe ipſum cognoſcit, nec aliquid cognoſcit niſi cognoſcendo ſe ipſum, ut probatum eſt (cap. XLVI.) qui eſt omnium cauſa prima; manifeſtum eſt quod ſibi potiſſime ſapientia debet adſcribi: unde Iob. IX. 9. *Sapiens corde eſt*: & Eccli. I. 1. *Omnis ſapientia a Domino Deo eſt, & cum illo fuit ſemper*. Philoſophus etiam dicit in princ. Metaphyſ. (cap. II.) quod eſt divina poſſeſſio, non humana.

2. Item. Si ſcientia eſt rei cognitio per propriam cauſam; ipſe autem omnium cauſarum, & effectuum ordinem cognoſcit, & per hoc ſingulorum proprias cauſas novit, ut ſupra oſtenſum eſt; manifeſtum eſt quod in ipſo proprie ſcientia eſt; non tamen quæ ſit per ratiocinationem cauſata, ſicut ſcientia noſtra ex demonſtratione cauſatur: unde I. Regum II. 3. *Deus ſcientiarum Dominus eſt*.

3. Adhuc. Si immaterialis cognitio aliquarum rerum abſque diſcurſu intellectus eſt; Deus autem huiuſmodi cognitionem de omnibus habet, ut ſupra (cap. L.) oſtenſum eſt: in ipſo igitur eſt intellectus: unde Iob XII. 13. *Ipſe habet conſilium, & intelligentiam*. Hæ etiam virtutes in Deo exemplares ſunt noſtrarum, ſicut perfectum imperfecti.

CAPUT XCV.

Quod Deus non poteſt velle malum.

I. Part. quæſt. XIX. art. 9.

Ex his autem quæ dicta ſunt, oſtendi poteſt quod Deus non poteſt velle malum.

1. Virtus enim rei eſt ſecundum quam aliquis bene operatur. Omnis autem operatio Dei eſt operatio virtutis, cum ſua virtus ſit ſua eſſentia, ut ſupra (cap. XCII.) oſtenſum eſt. Non poteſt igitur malum velle.

2. Item. Voluntas numquam ad malum fertur niſi aliquo errore in ratione exiſtente, ad minus in particulari eligibili: cum enim voluntatis obiectum ſit bonum apprehenſum, non poteſt voluntas ferri in malum, niſi aliquo modo proponatur ſibi ut bonum; & hoc ſine errore eſſe non poteſt. In divina autem cognitione non poteſt eſſe error, ut ſupra (cap. LXI.) oſtenſum eſt. Non igitur voluntas eius poteſt ad malum tendere.

3. Amplius. Deus eſt ſummum bonum, ut ſupra (cap. XLI.) probatum eſt. Summum autem bonum non patitur aliquod conſortium mali, ſicut nec ſumme calidum permixtionem frigidi. Divina igitur voluntas non poteſt flecti ad malum.

4. Præterea. Cum bonum habeat rationem finis, malum non poteſt incidere in voluntatem niſi per averſionem a fine

Voluntas autem divina a fine averti non poteſt; cum nihil poſſit velle niſi volendo ſe ipſum, ut ſupra oſtenſum eſt (capit. lxxv.) Non poteſt igitur velle malum: & ſic patet quod liberum arbitrium in ipſo naturaliter ſtabilitum eſt in bono.

Hoc autem eſt quod dicitur Deut. xxxii. 4. *Deus fidelis, & abſque ulla iniquitate*: & Habac. i. 13. *Mundi ſunt oculi tui, ne videas malum, & reſpicere ad iniquitatem non poteris.*

Per hoc autem confutatur error Iudæorum, qui in Thalmut dicunt, Deum quandoque peccare, & a peccato purgari: & Luciferianorum, qui dicunt, Deum in Luciferi deiectione peccaſſe.

CAPUT XCVI.

Quod Deus nihil odit.

EX hoc autem apparet quod odium alicuius rei Deo convenire non poteſt.

1. Sicut enim amor ſe habet ad bonum, ita odium ſe habet ad malum: nam iis quos amamus, bonum volumus; iis vero quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non poteſt, ut oſtenſum eſt, impoſſibile eſt quod ipſe rem aliquam odio habeat.

2. Item. Voluntas Dei in alia a ſe fertur, ut ſupra (cap. lxxv.) oſtenſum eſt, inquantum volendo, & amando ſuum eſſe, & ſuam bonitatem, vult eam diffundi ſecundum quod poſſibile eſt per ſimilitudinis communicationem. Hoc igitur eſt quod Deus in rebus aliis a ſe vult ut in eis ſit ſuæ bonitatis ſimilitudo. Hoc autem eſt bonum uniuſcuiuſque rei ut ſimilitudinem divinam participet: nam quælibet bonitas alia, non eſt niſi ſimilitudo quædam primæ bonitatis. Igitur Deus unicuique rei vult bonum: nihil igitur odit.

3. Adhuc. A primo ente omnia alia originem eſſendi aſſumunt. Si igitur aliquid eorum quæ ſunt, odio habet, vult illud non eſſe, quia hoc eſt unicuique bonum. Vult igitur actionem ſuam non eſſe, qua illud in eſſe producitur vel mediate, vel immediate: oſtenſum eſt enim ſupra (cap. lxxxiii.) quod ſi Deus aliquid vult, oportet quod illa velit quæ ad illud requiruntur. Hoc autem eſt impoſſibile. Quod quidem patet, ſi res per voluntatem ipſius in eſſe procedant: quia tunc oportet actionem qua res producuntur, eſſe voluntariam. Similiter, ſi naturaliter ſit rerum cauſa: quia ſicut placet ſibi ſua natura, ſic placet ſibi omne illud quod ſua natura requirit. Nullam igitur naturam Deus odit.

4. Præterea. Illud quod invenitur in omnibus creaturis activis naturaliter, præcipue in primo agente neceſſe eſt inveniri. Omnia autem agentia ſuo modo ſuos effectus amant ſecundum quod huiuſmodi, ſicut parentes filios, poetæ poemata, artifices ſua opera. Multo igitur magis Deus nullam rem odit, cum ipſe ſit omnium cauſa.

Hoc autem eſt quod dicitur Sap. xi. 25. *Diligis enim omnia quæ ſunt, & nihil odiſti eorum quæ feciſti.* Dicitur autem Deus aliqua odire ſimilitudinarie, & hoc dupliciter. Uno quidem modo ex hoc quod Deus amando res, volens eorum bonum eſſe, vult contrarium bono, ſcilicet malum, non eſſe: unde malorum odium habere dicitur: nam quæ non eſſe volumus, dicimus odio habere, ſecundum illud Zachar. viii. 17. *Unuſquiſque malum contra amicum ſuum ne cogitetis in cordibus veſtris, & iuramentum mendax ne diligatis: omnia enim hæc ſunt quæ odi: dicit Dominus.* Hæc autem non ſunt effectus, ut res ſubſiſtentes, quorum proprium eſt odium, vel amor. Alius autem modus eſt ex hoc quod Deus vult aliquod maius bonum, quod eſſe non poteſt ſine privatione minoris boni; & ſic dicitur odire, cum magis hoc ſit amare: ſic enim inquantum vult bonum iuſtitiæ, vel ordinis univerſi (quod eſſe non poteſt ſine punitione, vel corruptione aliquorum) dicetur illa odire, quorum punitionem vult, vel corruptionem, ſecundum illud Malach. i. 3. *Eſau odio habui*: & illud Pſal. v. 7. *Odiſti omnes qui operantur iniquitatem: perdes omnes qui loquuntur mendacium: virum ſanguinum, & doloſum abominabitur Dominus.*

CAPUT XCVII.

Quod Deus eſt vivens.

I. Part. quæſt. xix. *art.* 1.

EX his autem quæ ſupra oſtenſa ſunt (cap. xliv. & lxxii.) de neceſſitate habetur quod Deus eſt vivens.

1. Oſtenſum eſt enim Deum eſſe intelligentem, & volentem. Intelligere autem, & velle non niſi viventis eſt. Eſt ergo Deus vivens.

2. Adhuc. Vivere ſecundum hoc aliquibus attributum eſt quod viſa ſunt per ſe, non ab alio moveri, & propter hoc

illa

Digitized by Google

illa quæ videntur per ſe moveri, quorum motores vulgus non percipit, per ſimilitudinem dicimus vivere, ſicut aquam vivam fontis fluentis, non autem ciſternæ, vel ſtagni ſtantis, & argentum vivum, quod motum quemdam habere videtur: proprie enim illa ſola per ſe moventur quæ movent ſe ipſa, compoſita ex motore, & moto, ſicut animata: unde hæc ſola proprie vivere dicimus: alia vero omnia ab aliquo exteriori moventur vel generante, vel removente prohibens, vel impellente. Et quia operationes ſenſibiles cum motu ſunt, ulterius, omne illud quod agit ſe ad proprias operationes, quamvis non ſit cum motu, dicitur vivere: unde intelligere, appetere, & ſentire, actiones vitæ ſunt. Sed Deus maxime non ab alio, ſed a ſe ipſo operatur, cum ſit prima cauſa agens: Maxime ergo competit ei vivere.

3. Item. Divinum eſſe omnem perfectionem eſſendi comprehendit, ut ſupra (cap. XXVIII.) oſtenſum eſt. Vivere autem eſt quoddam eſſe perfectum: unde viventia in ordine entium non viventibus præferuntur. Divinum ergo eſſe eſt vivere: ipſe ergo eſt vivens.

Hoc autem etiam auctoritate divinæ Scripturæ confirmatur: dicitur enim Deut. XXXII. 40. *Levabo ad cælum manum meam, & dicam: Vivo ego in æternum*: & in Pſal. lxxxIII. 3. *Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

CAPUT XCVIII.

Quod Deus ſit ſua vita.

I. Part. quæſt. XVIII. *art.* 3. *ad* 2.

EX hoc patet ulterius quod Deus ſit ſua vita.

1. Vita enim viventis eſt ipſum vivere in quadam abſtractione ſignatum, ſicut curſus ſecundum rem non eſt aliud quam currere. Vivere autem viventium eſt ipſum eſſe eorum, ut patet per Philoſophum in II. de Anima (text. com. lxxxII.) cum enim ex hoc animal dicatur vivens quod habet animam, ſecundum quam habet eſſe, utpote ſecundum propriam formam, oportet quod vivere nihil ſit aliud quam tale eſſe ex tali forma proveniens. Deus autem eſt ſuum eſſe, ut ſupra (cap. XXVIII.) probatum eſt. Eſt ergo ſuum vivere, & ſua vita.

2. Item. Suum intelligere eſt quoddam vivere, ut patet per Philoſophum in II. de Anima (text. comm. XIII.) nam vivere eſt actus viventis. Deus autem eſt ſuum intelligere, ut ſupra (cap. xlv.) oſtenſum eſt. Ergo eſt ſuum vivere, & ſua vita.

3. Amplius. Si Deus non eſſet ſua vita, cum ſit vivens, ut oſtenſum eſt (cap. præc.) ſequeretur quod eſſet vivens per participationem vitæ. Omne autem quod eſt per participationem, reducitur ad id quod eſt per ſe ipſum. Deus ergo reduceretur in aliquod prius, per quod viveret: quod eſt impoſſibile, ut ex dictis (cap. XIII.) patet.

4. Adhuc. Si ſit vivens Deus, ut oſtenſum eſt (cap. præc.) oportet in ipſo vitam eſſe. Si ergo non ſit ipſe ſua vita, erit aliquid in ipſo quod non eſt ipſe; & ſic erit compoſitus, quod ſupra (capſt. XVIII.) improbatum eſt. Eſt igitur Deus ſua vita: & hoc eſt quod dicitur Ioan. XIV. 6. *Ego ſum vita.*

CAPUT XCIX.

Quod vita Dei eſt ſempiterna.

EX hoc autem apparet quod vita eius ſit ſempiterna.

1. Nihil enim deſinit vivere niſi per ſeparationem vitæ. Nihil autem a ſe ipſo ſeparari poteſt: omnis enim ſeparatio ſit per diviſionem alicuius ab alio. Impoſſibile eſt ergo quod Deus deſinat vivere, cum ipſe ſit ſua vita, ut oſtenſum eſt (cap. XCVIII.)

2. Item. Omne illud quod quandoque eſt, & quandoque non eſt, eſt per aliquam cauſam: nihil enim ſe ipſum de non eſſe ad eſſe adducit, quia quod nondum eſt, non agit. Divina autem vita non habet aliquam cauſam, ſicut nec divinum eſſe. Non igitur quandoque eſt vivens, & quandoque non vivens, ſed ſemper vivit. Eſt ergo vita eius ſempiterna.

3. Adhuc. In qualibet operatione operans manet, licet interdum operatio tranſeat ſecundum ſucceſſionem: unde & in motu mobile manet idem ſubiecto in toto motu, licet non ſecundum rationem. Ubi igitur actio eſt ipſum agens, oportet quod nihil ibi per ſucceſſionem tranſeat, ſed totum ſimul maneat. Intelligere autem, & vivere Dei eſt ipſe Deus, ut oſtenſum eſt (cap. xlv. & XCVIII.) Ergo eius vita non habet ſucceſſionem, ſed eſt tota ſimul: eſt igitur ſempiterna.

4. Amplius. Deus omnino immobilis eſt, ut ſupra (cap. XIII.) oſtenſum eſt.

Quod

Quod autem incipit, aut deſinit vivere, vel in vivendo ſucceſſionem patitur, mutabile eſt: nam vita alicuius incipit per generationem, deſinit autem per corruptionem. Succeſſio autem propter motum aliquem eſt. Deus ergo neque incepit vivere, neque deſinet vivere, neque in vivendo ſucceſſionem patitur: eſt ergo Deus vita ſempiterna.

Hinc eſt quod dicitur Deuter. XXXII. 40. ex ore Domini: *Vivo ego in æternum*: & I. Ioan. ult. 20. *Hic eſt verus Deus, & vita æterna*.

CAPUT C.

Quod Deus eſt beatus.

Reſtat autem ex præmiſſis oſtendere, Deum eſſe beatum.

1. Cuiuslibet enim intellectualis naturæ proprium bonum eſt (a) beatitudo. Cum ergo Deus ſit intelligens, ſuum proprium bonum erit beatitudo. Non autem comparatur ad proprium bonum, ſicut quod in bonum nondum habitum tendit: hoc enim eſt naturæ mobilis, & in potentia exiſtentis: ſed ſicut quod iam obtinet proprium bonum. Igitur beatitudinem non ſolum deſiderat, ſicut & nos, ſed ea fruitur: eſt igitur beatus.

2. Amplius. Illud eſt maxime deſideratum, vel volitum ab intellectuali natura quod eſt perfectiſſimum in ipſa: & hoc eſt eius beatitudo. Perfectiſſimum autem in unoquoque eſt ſua perfectiſſima operatio: nam potentia, & habitus per operationem perficiuntur: unde Philoſophus dicit, felicitatem eſſe perfectam operationem.

Perfectio autem operationis dependet ex quatuor. Primo ex ſuo genere, ut ſcilicet ſit manens in ipſo operante: dico autem operationem in ipſo manentem, per quam non fit aliud præter ipſam operationem, ſicut videre, & audire. Huiuſmodi enim perfectiones ſunt eorum quorum ſunt operationes, & poſſunt eſſe ultimæ, quia non ordinantur ad aliquod factum, quod ſit finis; operatio vero, vel actio ex qua ſequitur aliquid actum præter ipſam, eſt perfectio operati, non operantis, & comparatur ad ipſum ſicut ad finem; & ideo talis operatio intellectualis naturæ non eſt beatitudo, ſive felicitas. Secundo, ex principio operationis, ut ſit altiſſimæ potentiæ: unde ſecundum operationem ſenſus, non eſt in nobis felicitas, ſed ſecundum operationem intellectus, & per habitum perfecti. Tertio ex operationis obiecto; & propter hoc in nobis ultima felicitas eſt in intelligendo altiſſimum intelligibile. Quarto ex forma operationis, ut ſcilicet perfecte, faciliter, & delectabiliter operetur. Talis autem eſt Dei operatio, cum ſit intelligens, & ſuus intellectus altiſſima virtutum ſit, nec indiget habitu perficiente, quia in ſe ipſo perfectus eſt, ut ſupra (cap. XXVIII.) oſtenſum eſt: ipſe autem ſe ipſum intelligit, qui eſt ſummum intelligibilium perfecte, abſque omni difficultate, & delectabiliter. Eſt igitur Deus beatus.

3. Adhuc. Per beatitudinem deſiderium omne quietatur: quia ea habita, non reſtat aliud deſiderandum, cum ſit ultimus finis. Oportet igitur eum eſſe beatum qui perfectus eſt quantum ad omnia quæ deſiderare poteſt: unde Boetius dicit (Lib. III. de conſ. proſ. II.) quod beatitudo eſt *ſtatus omnium bonorum congregatione perfectus*. Sed talis eſt divina perfectio, quæ omnem perfectionem in quadam ſimplicitate comprehendit, ut ſupra oſtenſum eſt (cap. XXVIII. & LIV.) Ipſe igitur vere beatus eſt.

4. Item. Quamdiu alicui deeſt aliquid quo indigeat, nondum beatus eſt, quia eius deſiderium nondum eſt quietatum. Quicumque igitur ſibi ſufficiens eſt, nullo indigens, ille vere beatus eſt. Oſtenſum autem eſt ſupra (cap. LXXXI.) quod Deus non indiget aliis, cum a nullo exteriori ſua perfectio dependeat, nec vult propter ſe ſicut propter finem, quaſi eis indigeat, ſed ſolum quia hoc conveniens eſt ſuæ bonitati. Eſt igitur ipſe beatus.

5. Præterea. Oſtenſum eſt ſupra (cap. LXXXIV.) quod Deus non poteſt velle aliquod impoſſibile. Impoſſibile eſt autem ei aliquid advenire quod nondum habeat, cum ipſe nullo modo ſit in potentia, ut oſtenſum eſt (cap. XVI.) Igitur non poteſt velle ſe habere quod non habet. Quicquid igitur vult, habet; nec aliquid mali vult, ut ſupra oſtenſum eſt. Eſt igitur beatus, ſecundum quod a quibuſdam beatus eſſe perhibetur qui habet quicquid vult, & nihil mali vult.

Eius autem beatitudinem ſacra Scriptura proteſtatur I. Tim. ult. 15. *Quem oſtendet* Deus *ſuis temporibus, beatus, & ſolus potens*.

CA-

(a) *Al.* habitudo.

C A P U T CI.

Quod Deus ſit ſua beatitudo.

I. Part. quæſt. LXII. *art.* 2. *ad* 1.

EX his autem apparet quod Deua ſit ſua beatitudo.

1. Beatitudo enim eius eſt intellectualis operatio ipſius, ut oſtenſum eſt (cap. c.) Supra autem oſtendimus (cap. xlv.) quod ipſum Dei intelligere ſit ſua ſubſtantia. Ipſe igitur eſt ſua beatitudo.

2. Item. Beatitudo, cum ſit ultimus finis, eſt id quod quilibet natus eſt habere, vel habens principaliter vult. Oſtenſum eſt autem ſupra (cap. lxxiv.) quod Deus principaliter vult ſuam eſſentiam. Sua igitur eſſentia eſt ſua beatitudo.

3. Adhuc. Unuſquiſque in beatitudinem ſuam ordinat quicquid vult: ipſa enim eſt quæ propter aliud non deſideratur, & ad quam terminatur motus deſiderii unum propter aliud deſiderantis, ne ſit infinitus. Cum igitur Deus omnia alia velit propter ſuam bonitatem, quæ eſt ſua eſſentia, oportet quod ſicut ipſe eſt ſua eſſentia, & ſua bonitas, ita ſit ſua beatitudo.

4. Præterea. Duo ſumma bona eſſe eſt impoſſibile: ſi enim aliquid uni deeſſet quod alterum haberet, neutrum ſummum bonum eſſet. Beatitudo etiam ſummum bonum oſtenditur eſſe ex hoc quod eſt ultimus finis. Ergo beatitudo, & Deua ſunt idem: eſt igitur Deus ſua beatitudo.

C A P U T CII.

Quod divina beatitudo perfectiſſima eſt, omnemque aliam beatitudinem excedit.

I. Part. quæſt. XXVI. *art.* 4.

ULterius autem ex præmiſis conſiderari poreſt beatitudinis divinæ excellentia.

1. Quanto enim aliquid propinquius eſt beatitudini, tanto perfectius beatum eſt: unde etſi aliquis propter aliquam ſpen beatitudinis obtinendæ beatus dicatur, nullo modo ſua beatitudo comparatur eius beatirudini qui eam iam actu conſecutus eſt. Propinquiſſimum eſt autem beatitudini quod eſt ipſa beatitudo, quod de Deo oſtenſum eſt (cap. ci.) Ipſe igitur eſt ſingulariter perfecte beatus.

2. Item. Cum delectatio ex amore cauſetur, ut oſtenſum eſt (cap. xci.) ubi eſt maior amor, & maior delectatio in conſecutione amati. Sed unumquodque ceteris paribus plus ſe amat quam aliquid aliud: cuius ſignum eſt quod quanto aliquid alicui eſt propinquius, magis naturaliter amatur. Plus igitur delectatur Deus in ſua beatitudine, quæ eſt ipſemet, quam alii beati in beatitudine, quæ non eſt quod ipſi ſunt: magis igitur deſiderium Dei quieſcit, & perfectior eſt beatitudo.

3. Præterea. Quod per eſſentiam eſt, potius eſt eo quod per participationem dicitur; ſicut natura ignia perfectius invenitur in ipſo igne quam in rebus ignitis. Deus autem per eſſentiam ſuam beatus eſt; quod nulli alii competere poteſt: nihil enim aliud præter ipſum poteſt eſſe ſummum bonum, ut ex prædictis (cap. xli.) patere poteſt, & ſic (*a*) oportet ut quicumque alius ab ipſo beatus eſt, participative dicatur beatus. Divina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit.

4. Amplius. Beatitudo perfecta in operatione intellectus conſiſtit, ut oſtenſum eſt (cap. c.) Nulla autem alia intellectualis operatio operationi eius comparari poteſt: quod patet non ſolum ex hoc quod eſt ſua operatio ſubſiſtens, ſed quia una operatione Deus ſe ipſum ita perfecte intelligit ſicut eſt, & omnia alia quæ ſunt, & quæ non ſunt, bona, & mala: in aliis autem intelligentibus intelligere ipſum non eſt ſubſiſtens, ſed actus ſubſiſtentis; nec ipſum Deum, qui eſt ſummum intelligibile, aliquis ita perfecte poteſt intelligere ſicut ipſe perfectus eſt; cum nullius eſſe perfectum ſit ſicut eſſe divinum, nec alicuius operatio poſſit eſſe perfectior quam ſua ſubſtantia: nec eſt aliquis alius intellectus qui omnia etiam quæ Deus facere poteſt, cognoſcat, quia ſic divinam eſſentiam comprehenderet: illa etiam quæ intellectus alius cognoſcit, non omnia una & eadem operatione cognoſcit. Incomparabiliter igitur Deus ſuper omnia beatus eſt.

5. Item. Quanto aliquid magis unitum eſt, tanto bonitas eius, & virtus perfectior eſt. Operatio autem ſucceſſiva ſecundum diverſas partes temporis dividitur. Nullo igitur modo eius perfectio poteſt comparari perfectioni operationis quæ eſt abſque ſucceſſione tota ſimul; & præcipue ſi non in momento tranſeat, ſed in æter-

(*a*) *Al.* oportet ubicumque alius &c.

Digitized by Google

æternum maneat. Divinum autem intelligere eſt abſque ſucceſſione, totum ſimul æternaliter exiſtens; noſtrum autem intelligere ſucceſſionem habet, inquantum adiungitur ei per accidens continuum, & tempus. Divina igitur beatitudo in infinitum excedit humanam, ſicut duratio æternitatis excedit nunc temporis fluens.

6. Adhuc. Fatigatio, & occupationes variæ, quibus neceſſe eſt contemplationem noſtram in hac vita interpolari (in qua conſiſtit præcipue humana felicitas, ſi qua eſt præſentis vitæ) & errores, & dubitationes, & caſus varii quibus ſubiacet præſens vita, oſtendunt omnino incomparabilem eſſe humanam felicitatem, præcipue huius vitæ, divinæ beatitudini.

7. Amplius. Perfectio divinæ beatitudinis conſiderari poteſt ex hoc quod omnes beatitudines complectitur ſecundum perfectiſſimum modum. De contemplativa quidem felicitate, habet perfectiſſimam ſui & aliorum perpetuam conſiderationem; de activa vero vita, non unius hominis, aut domus, aut civitatis, aut regni, ſed totius univerſi gubernationem. Falſa enim felicitas, & terrena non habet niſi quamdam umbram illius felicitatis perfectiſſimæ. Conſiſtit enim in quinque ſecundum Boetium (Lib. III. de conſol. proſa 11.) ſcilicet in voluptate, divitiis, poteſtate, dignitate, & fama. Habet etiam Deus excellentiſſimam delectationem de ſe, & univerſale gaudium de omnibus bonis abſque contrarii admixtione. Pro divitiis vero habet omnimodam ſufficientiam in ſe ipſo omnium bonorum, ut ſupra (cap. 11.) oſtenſum eſt. Pro poteſtate habet infinitam virtutem. Pro dignitate habet omnium entium primatum, & regimen. Pro fama admirationem omnis intellectus ipſum utcumque cognoſcentis. Ipſi igitur qui ſingulariter beatus eſt, honor ſit, & gloria in ſæcula ſæculorum. Amen.

Finis Libri Primi.

DIVI

D I V I
T H O M A E
A Q U I N A T I S
D O C T O R I S A N G E L I C I
DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI CONTRA GENTILES
LIBER SECUNDUS.

C A P U T I.

Continuatio ſequentium ad præcedentia.

MEDITATUS ſum in omnibus operibus tuis, & in factis manuum tuarum meditabar. *Pſal.* cxlII. 5.

Rei cuiuslibet perfecta cognitio haberi non poteſt, niſi eius operatio cognoſcatur: ex modo enim operationis & ſpecie, menſura & qualitas virtutis penſatur. Virtus vero naturam rei monſtrat: ſecundum hoc enim unumquodque natum eſt operari quod actu talem naturam ſortitur. Eſt autem duplex rei operatio, ut Philoſophus tradit in IX. Metaph. (text. com. xvI.) Una quidem quæ in ipſo operante manet, & eſt ipſius operantis perfectio, ut ſentire, intelligere, & velle. Alia vero quæ in exteriorem rem tranſit, quæ eſt perfectio facti, quod per ipſam conſtituitur, ut calefacere, ſecare, & ædificare. Utraque autem dictarum operationum competit Deo: prima quidem in eo quod intelligit, vult, gaudet, & amat; alia vero in eo quod res in eſſe producit, & eas conſervat, & regit. Quia vero prima operatio perfectio operantis eſt, ſecunda vero perfectio facti; agens autem naturaliter prius facto eſt, & cauſa ipſius: oportet quod prima dictarum operationum ſit ratio ſecundæ, & eam præcedat naturaliter, ſicut cauſa effectum. Quod quidem in rebus humanis manifeſte apparet. Conſideratio enim, & voluntas artificis, principium eſt, & ratio ædificationis. Prima igitur dictarum operationum, tamquam ſimplex operantis perfectio, operationis vendicat ſibi nomen, vel etiam actionis. Secunda vero, eo quod ſit perfectio facti, factionis nomen aſſumit: unde manufacta dicuntur quæ per actionem huiuſmodi ab artifice in eſſe procedunt. De prima autem Dei operatione in præcedenti Libro (a cap. xlIv. uſque ad fin.) iam diximus, ubi eſt actum de cognitione, & voluntate divina: unde ad completam divinæ veritatis conſiderationem reſtat nunc de ſecunda operatione tractare, per quam ſcilicet res producuntur, & gubernantur a Deo. Quem quidem ordinem ex præmiſſis verbis ſumere poſſumus. Præmittit namque primæ operationis meditationem, cum dicit: *Meditatus ſum in omnibus operibus tuis:* ut operatio ad divinum intelligere, vel velle referatur. Subiungit vero factionis meditationem, cum dicit: *Et in factis manuum tuarum meditabar:* ut per facta manus ipſius intelligamus cœlum, & terram, & omnia quæ procedunt in eſſe a Deo, ſicut ab artifice manufacta procedunt.

Digitized by Google

CAPUT II.

Quod conſideratio creaturarum utilis eſt ad fidei inſtructionem.

HUiuſmodi quidem divinorum factorum meditatio ad fidem humanam inſtruendam de Deo neceſſaria eſt.

Primo quidem quia ex factorum meditatiooe divinam ſapientiam utcumque poſſumus & admirari, & conſiderare. Ea enim quæ arte fiunt, ipſius artis ſunt repræſentativa, utpote ad ſimilitudinem artis facta. Deus autem ſua ſapientia res in eſſe produxit, propter quod in Pſal. CIII. 24. dicitur: *Omnia in ſapientia feciſti*. Unde ex factorum conſideratione divioam ſapientiam colligere poſſumus ſicut in rebus factis per quamdam communicatiooem ſuæ ſimilitudinis (*a*) impreſſam: dicitur enim Eccli. I. 10. *Effudit illam*, ſcilicet ſapientiam, *ſuper omnia opera ſua*. Unde Pſal. CXXXVIII. 6. quum diceret: *Mirabilis facta eſt ſcientia tua ex me: confortata eſt, & non potero ad eam*: & adiungeret divinæ illuminationis auxilium, quum dicit: *Nox illuminatio mea in deliciis meis*: ex conſideratione divinorum operum ſe adiutum ad divinam ſapientiam cognoſcendam confitetur, dicens Pſal. eodem: *Mirabilia opera tua, & anima mea cognoſcit nimis*.

2. Hæc cooſideratio in admirationem altiſſimæ Dei virtutis ducit, & per conſequens in cordibus hominum reverentiam Dei parit. Oportet eoim quod virtus facientis eminentior rebus factis intelligatur; & ideo dicitur Sap. XIII. 4. *Si virtutem, & opera eorum*, ſcilicet cæli, & ſtellarum, & elementorum mundi, *mirati ſunt*, ſcilicet Philoſophi, *& intelligant quoniam qui fecit hæc, fortior eſt illis*: & ad Rom. I. 20. dicitur: *Inviſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur: ſempiterna quoque eius virtus, & divinitas*. Ex hac autem admiratione Dei timor procedit, & reverentia: unde dicitur Hier. X. 6. *Magnum eſt nomen tuum in fortitudine: quis non timebit te, o Rex gentium?*

3. Hæc conſideratio animos hominum in amorem divinæ bonitatis accendit. Quidquid enim bonitatis, & perfectionis in diverſis creaturis particulariter diſtributum eſt, totum in ipſo univerſaliter eſt adunatum ſicut in fonte totius booitatis, ut in I. Libro (cap. XXVIII.) oſtenſum eſt. Si igitur creaturarum bonitas, pulchritudo, & ſuavitas ſic animos hominum allicit; ipſius Dei fons bonitatis, rivulis bonitatum in ſingulis creaturis repertis diligenter comparata, animos hominum inflammatos totaliter ad ſe trahet: unde in Pſal. XCI. 5. dicitur: *Delectaſti me Domine in factura tua, & in omnibus operibus manuum tuarum exultabo*: & alibi de filiis hominum dicitur, Pſal. XXXV. 9. *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ*, quaſi totius creaturæ, & ſic *torrente voluptatis tuæ potabis eos, quoniam apud te eſt fons vitæ*: & Sap. XIII. dicitur contra quoſdam: (*b*) *Ex his quæ videntur bona*, ſcilicet creaturis, quæ ſunt bona per quamdam participationem, *non potuerunt intelligere eum qui eſt*, ſcilicet vere bonus, immo ipſa bonitas, ut in primo oſtenſum eſt.

4. Hæc conſideratio homines in quamdam ſimilitudinem divinæ perfectionis conſtituit. Oſtenſum eſt enim in I. Libro (cap. XXXVII. & XXXVIII.) quod Deus cognoſcendo ſe ipſum, in ſe omnia alia intuetur. Quum igitur chriſtiaoa fides hominem de Deo priocipaliter inſtruit, & per lumen divinæ revelatioois eum creaturarum cognitorem facit, fit in homioe quædam divinæ ſapientiæ ſimilitudo. Hinc eſt quod dicitur II. Cor. III. 18. *Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini ſpeculantes, in eamdem imaginem transformamur*.

Sic igitur patet quod conſideratio creaturarum pertinet ad inſtructionem fidei chriſtianæ; & ideo dicitur Eccli. XLII. 15. *Memor ero operum Domini; & quæ vidi, annuntiabo. In ſermonibus Domini opera eius*.

CAPUT III.

Quod cognitio creaturarum valet ad deſtructionem errorum qui ſunt circa Deum.

EST etiam neceſſaria creaturarum conſideratio non ſolum ad veritatis inſtructionem, ſed etiam ad errores excludendos. Errores namque qui circa creaturam ſunt, interdum a fidei veritate abducunt, ſecundum quod veræ Dei cognitioni repugnant. Hoc autem multipliciter contingit.

Primo quidem ex hoc quod creaturarum naturam ignorantes, in hoc pervertuntur quaodoque quod id quod non poteſt niſi ab alio eſſe, primam cauſam, & Deum conſtituunt, nihil ultra creaturas, quæ videntur, æſtimantes, ſicut fuerunt illi qui corpus quodcumque Deum æſtima-

(a) *Al.* ſparſam. (b) Vulgata: *De his &c.*

Digitized by Google

maverunt : de quibus dicitur Sap. XIII. 2. (a) *Qui aut ignem, aut ſpiritum, aut citatum aerem, aut gyrum ſtellarum, aut nimiam aquam, aut Solem, & Lunam... deos putaverunt.*

Secundo ex hoc quod illud quod Dei ſolius eſt, creaturis aliquibus adſcribunt: quod etiam ex errore circa creaturas contingit. Quod enim natura rei alicuius non patitur, ei non attribuitur, niſi quia eius natura ignoratur, ſicut ſi homini attribueretur habere tres pedes. Quod autem ſolius Dei eſt, natura creaturæ non patitur, ſicut quod ſolius hominis eſt, non patitur alterius rei natura. Ex hoc ergo quod natura creaturæ ignoratur, prædictus error contingit. Et contra hunc errorem dicitur Sap. XIV. 21. *Incommunicabile nomen lignis, & lapidibus impoſuerunt.* In hunc errorem labuntur qui rerum creationem, vel futurorum cognitionem, vel miraculorum operationem aliis cauſis quam Deo adſcribunt.

Tertio vero ex hoc quod divinæ virtuti in creaturas operanti, aliquid detrahitur per hoc quod creaturæ natura ignoratur; ſicut patet in his qui duo rerum principia conſtituunt, & qui res non ex divina voluntate, ſed ex neceſſitate naturæ a Deo procedere aſſerunt; & illi etiam qui res vel omnes, vel quaſdam divinæ providentiæ ſubtrahunt, aut eum non poſſe præter ſolitum curſum operari negant: hæc enim omnia divinæ derogant poteſtati: contra quos dicitur Iob XXII. 17. *Quaſi nihil poſſit facere Omnipotens, æſtimabant eum:* & Sap. XII. 17. *Virtutem enim oſtendis tu, qui non crederis eſſe in virtute conſummatus.*

Quarto homo qui per fidem in Deum ducitur ſicut in ultimum finem, ex hoc quod ignorat naturas rerum, & per conſequens gradum ſui ordinis in univerſo, aliquibus creaturis ſe putat eſſe ſubiectum, quibus ſuperior eſt; ut patet in illis qui voluntates hominum aſtris ſupponunt: contra quos dicit Hier. X. 2. *A ſignis cæli nolite metuere, quæ gentes timent:* & in illis qui Angelos creatores animarum exiſtimant, & animas hominum eſſe mortales; & ſi qua ſimilia hominum derogant dignitati.

Sic ergo patet falſam eſſe quorumdam ſententiam, qui dicebant, nihil intereſſe ad fidei veritatem, quid de creaturis quiſque ſentiret, dummodo circa Deum recte ſentiatur, ut Auguſtinus narrat in Lib. de origine animæ (cap. IV. & V.) Nam error circa creaturas redundat in falſam de Deo ſcientiam, & hominum mentes a Deo abducit, in quem fides dirigere nititur, dum ipſas quibuſdam aliis cauſis ſupponit. Et ideo illis qui circa creaturas errant, pœnas ſicut infidelibus Scriptura comminatur, dicens in Pſalm. XXVII. 5. *Quoniam non intellexerunt opera Domini, & in opera manuum eius, deſtrues illos, & non ædificabis eos:* & Sap. II. 21. *Hæc cogitaverunt, & erraverunt:* & ſubiungitur: *Nec iudicaverunt honorem animarum ſanctarum.*

CAPUT IV.

Quod aliter conſiderat de creaturis Philoſophus, & aliter Theologus.

MAnifeſtum eſt autem ex prædictis quod conſiderationem circa creaturas habet doctrina fidei chriſtianæ, inquantum in eis reſultat quædam Dei ſimilitudo, & inquantum error in ipſis inducit in divinorum errorem; & ſic alia ratione ſubiiciuntur prædictæ doctrinæ, & Philoſophiæ humanæ. Nam Philoſophia humana eas conſiderat ſecundum quod huiuſmodi ſunt (unde & ſecundum diverſa rerum genera diverſæ partes Philoſophiæ inveniuntur;) fides autem chriſtiana eas conſiderat, non inquantum huiuſmodi, utpote ignem, inquantum ignis eſt, ſed inquantum divinam altitudinem repræſentat, & in ipſum Deum quoquo modo ordinatur. Ut enim Eccli. XLII. 16. dicitur, *gloria Domini plenum eſt opus eius: nonne Dominus fecit enarrare Sanctos omnia mirabilia ſua?* Et propter hoc etiam alia & alia circa creaturas & Philoſophus, & Fidelis conſiderant: Philoſophus namque conſiderat illa quæ eis ſecundum naturam propriam conveniunt, ſicut igni ferri ſurſum; Fidelis autem ea ſolum conſiderat circa creaturas quæ eis conveniunt, ſecundum quod ſunt ad Deum relata, utpote quod ſunt a Deo creata, quod ſunt Deo ſubiecta, & huiuſmodi.

Unde non eſt imperfectioni doctrinæ fidei imputandum, ſi multas rerum proprietates prætermittat, ut cæli figuram, motus qualitatem: ſic enim nec Naturalis circa lineam illas paſſiones conſiderat quas Geometra, ſed ſolum ea quæ accidunt ſibi, inquantum eſt terminus corporis naturalis. Si qua vero circa creaturas communiter a Philoſopho, & Fideli

(a) Al. *Qui autem ignem.* Vulgata: *Sed aut ignem.*

conſiderantur, per alia & alia principia traduntur: nam Philoſophus argumentum aſſumit ex propriis rerum cauſis; Fidelis autem ex cauſa prima, utputa quia ſic divinitus eſt traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei poteſtas eſt infinita: unde & ipſa maxima ſapientia dici debet, utpote ſemper altiſſimam cauſam conſiderans, ſecundum illud Deuter. IV. 6. *Hæc eſt enim ſapientia veſtra, & intellectus coram populis:* & propter hoc ſibi quaſi principali Philoſophia humana deſervit: & ideo interdum ex principiis Philoſophiæ humanæ ſapientia divina procedit: nam & apud Philoſophos prima Philoſophia utitur omnium ſcientiarum documentis ad ſuum propoſitum oſtendendum.

Exinde etiam eſt quod non eodem ordine utraque doctrina procedit: nam in doctrina Philoſophiæ, quæ creaturas ſecundum ſe conſiderat, & ex eis in Dei cognitionem perducit, prima eſt conſideratio de creaturis, & ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quæ creaturas nonniſi in ordine ad Deum conſiderat, primo eſt conſideratio Dei, & poſtmodum creaturarum; & ſic eſt perfectior, utpote Dei cognitioni ſimilior, qui ſe ipſum cognoſcens, alia intuetur. Unde ſecundum hunc ordinem, poſt ea quæ in ſe de Deo in primo Libro ſunt dicta, de his quæ ab ipſo ſunt, reſtat proſequendum.

CAPUT V.

Ordo dicendorum.

Erit autem hic proſecutionis ordo, ut primo agamus de productione rerum in eſſe; ſecundo de earum diſtinctione; tertio vero de ipſarum rerum productarum, & diſtinctarum natura, quantum ad fidei pertinet veritatem.

CAPUT VI.

Quod Deo competit eſſe aliis principium eſſendi.

Supponentes igitur quæ in ſuperioribus oſtenſa ſunt, oſtendamus nunc quod competit Deo ut ſit aliis eſſendi principium, & cauſa.

1. Oſtenſum eſt enim ſupra (cap. XIII. I. Lib.) per demonſtrationem Ariſtotelis, eſſe aliquam primam cauſam efficientem, quam Deum dicimus. Efficiens autem cauſa ſuos effectus conducit ad eſſe. Deus igitur aliis cauſa eſſendi exiſtit.

2. Item. Oſtenſum eſt in primo Libro (cap. XIII.) per rationem eiuſdem, eſſe aliquod primum movens immobile, quod Deum dicimus. Primum autem movens in quolibet ordine motuum eſt cauſa omnium motuum qui ſunt illius ordinis. Quum igitur multa ex motibus cæli producantur in eſſe in quorum ordine Deum eſſe primum movens, oſtenſum eſt (ubi ſup.) oportet quod Deus ſit multis rebus cauſa eſſendi.

3. Amplius. Quod per ſe alicui convenit, naturaliter ei ineſſe neceſſe eſt, ſicut homini rationale, & igni ſurſum moveri. Agere autem per ſe aliquem effectum, convenit enti in actu, nam unumquodque agens ſecundum hoc agit quod in actu eſt. Omne igitur ens actu, natum eſt agere aliquid actu exiſtens. Sed Deus eſt ens actu, ut in primo Libro (cap. XVI.) oſtenſum eſt. Igitur ſibi competit agere aliquid ens actu, cui ſit cauſa eſſendi.

4. Adhuc. Signum perfectionis in rebus inferioribus eſt quod poſſunt ſibi ſimilia facere, ut patet per Philoſophum in IV. Metheor. (text. comm. XVIII.) Deus autem eſt maxime perfectus, ut in primo (cap. XXVIII.) oſtenſum eſt. Ipſi igitur competit facere aliquid ſibi ſimile ens in actu, ut ſic ſit cauſa eſſendi.

5. Item. Oſtenſum eſt in primo Libro (cap. LXXXII.) quod Deus vult ſuum eſſe aliis communicare per modum ſimilitudinis. De perfectione autem voluntatis eſt quod ſit actionis, & motus principium, ut patet in III. de Anima (text. comm. L.) Quum igitur divina voluntas ſit perfecta, non deerit ei virtus communicandi eſſe ſuum alicui per modum ſimilitudinis, & ſic erit ei cauſa eſſendi.

6. Adhuc. Quanto alicuius actionis principium eſt perfectius, tanto actionem ſuam poteſt in plura extendere, & magis remota: ignis enim, ſi ſit debilis, ſolum propinqua calefacit; ſi autem ſit fortis, etiam remota. Actus autem purus, qui Deus eſt, perfectior eſt quam actus potentiæ permixtus, ſicut in nobis eſt. Actus autem actionis principium eſt. Quum igitur per actum qui in nobis eſt, poſſimus non ſolum in actiones in nobis manentes, ſicut ſunt intelligere, & velle, ſed etiam in actiones quæ in exteriora ten-

Digitized by Google

tendunt, per quas aliqua facta producimus; multo magis Deus poteſt per hoc quod actu eſt, non ſolum intelligere, & velle, ſed etiam producere effectum, & ſic poteſt aliis eſſe cauſa eſſendi. Hinc eſt quod dicitur Iob v. 9. *Qui facit magna, & mirabilia, & inſerutabilia abſque numero.*

CAPUT VII.

Quod potentia activa ſit in Deo.

I. Part. quæſt. XXV. *art.* I. *& de pot. quæſt.* I. *art.* I.

EX hoc autem apparet quod Deus eſt potens, & quod ei convenienter potentia activa attribuitur.

1. Potentia enim activa eſt principium agendi in aliud, ſecundum quod eſt aliud. Deo autem convenit eſſe aliis principium eſſendi. Ergo convenit ſibi eſſe potentem.

2. Amplius. Sicut potentia paſſiva ſequitur ens in potentia, ita potentia activa ſequitur ens in actu: unumquodque enim ex hoc agit quod eſt actu, patitur vero ex eo quod eſt potentia. Sed Deo convenit eſſe actu. Igitur convenit ſibi potentia activa.

3. Adhuc. Divina perfectio omnium perfectiones in ſe includit, ut in I. Libro (cap. XXVIII.) oſtenſum eſt. Virtus autem activa de perfectione rei eſt: unumquodque enim tanto maioris virtutis invenitur, quanto perfectius eſt. Virtus igitur activa Deo non poteſt deeſſe.

4. Præterea. Omne quod agit, potens eſt agere: nam quod non poteſt agere, impoſſibile eſt agere; & quod impoſſibile eſt agere, neceſſe eſt non agere. Deus autem eſt agens, & movens, ut ſupra (I. Lib. cap. XIII.) oſtenſum eſt. Igitur potens eſt agere; & potentia ei convenienter adſcribitur activa, ſed non paſſiva. Hinc eſt quod in Pſal. lxxxviii. 9. dicitur: *Potens es Domine:* & alibi Pſal. lxx. 19. *Potentiam tuam... uſque in altiſſima quæ feciſti magnalia.*

CAPUT VIII.

Quod Dei potentia ſit eius ſubſtantia.

I. Part. quæſt. XXV. *art.* I. *& de pot. quæſt.* I. *art.* I. *ad* 3.

EX hoc autem ulterius concludi poteſt quod divina potentia ſit ipſa Dei ſubſtantia.

1. Potentia enim activa competit alicui ſecundum quod eſt actu. Deus autem eſt actus ipſe. Non autem eſt ens actu per aliquem actum qui non ſit quod eſt ipſe, quum in eo nulla ſit potentialitas, ut in I. (Lib. cap. XVI. & XVII.) oſtenſum eſt. Eſt igitur ipſe ſua potentia.

2. Adhuc. Omnis potens qui non eſt ſua potentia, eſt potens participatione potentiæ alicuius. De Deo autem nihil poteſt dici participative, cum ſit ipſum ſuum eſſe, ut in I. (Lib. cap. XXII.) oſtenſum eſt. Eſt igitur ipſa ſua potentia.

3. Amplius. Potentia activa ad perfectionem rei pertinet, ut ex prædictis (cap. præc.) patet. Omnis autem divina perfectio in ipſo ſuo eſſe continetur, ut in I. Lib. (cap. LIV.) oſtenſum eſt. Divina igitur potentia non eſt aliud ab ipſo eſſe. Deus autem eſt ſuum eſſe, ut in primo (Lib. cap. XXII.) oſtenſum eſt. Eſt igitur ſua potentia.

4. Item. In rebus quarum potentiæ non ſunt earum ſubſtantia, ipſæ potentiæ ſunt accidentia: unde potentia naturalis in ſecunda ſpecie qualitatis ponitur. In Deo autem non poteſt eſſe aliquod accidens, ut in primo (Lib. cap. XXIII.) oſtenſum eſt. Deus igitur eſt ſua potentia.

5. Præterea. Omne quod eſt per aliud, reducitur ad id quod eſt per ſe ſicut ad primum. Alia vero agentia reducuntur in Deum ſicut in primum agens. Eſt igitur agens per ſe. Quod autem per ſe agit, per ſuam eſſentiam agit: id autem quo quis agit, eſt eius activa potentia. Ipſa igitur Dei eſſentia eſt eius activa potentia.

CAPUT IX.

Quod Dei potentia ſit eius actio.

EX hoc autem oſtendi poteſt quod potentia Dei non ſit aliud quam ſua actio.

1. Quæ enim uni & eidem ſunt eadem, ſibi

ſibi invicem ſunt eadem. Divina autem potentia eſt eius ſubſtantia, ut oſtenſum eſt (cap. præc.) eius etiam actio eſt eius ſubſtantia, ut in I. (Lib. cap. xlv.) oſtenſum eſt de intellectuali operatione, eadem enim ratio in aliis competit. Igitur in Deo non eſt aliud potentia, & aliud actio.

2. Item. Actio alicuius rei eſt quoddam complementum potentiæ eius, comparatur enim ad potentiam ſicut actus ſecundus ad primum. Divina autem potentia non completur alia quam ſe ipſa, quum ſit ipſa Dei eſſentia. In Deo igitur non eſt aliud potentia, & aliud actio.

3. Amplius. Sicut potentia activa eſt aliquid agens, ita eſſentia eius eſt aliquid ens. Sed divina potentia eſt eius eſſentia, ut oſtenſum eſt (cap. VIII.) Ergo ſuum agere eſt ſuum eſſe. Sed eius eſſe eſt ſua ſubſtantia. Ergo divina actio eſt ſua ſubſtantia; & ſic idem quod prius.

4. Adhuc. Actio quæ non eſt ſubſtantia agentis, ineſt ei ſicut accidens ſubiecto: unde & actio inter novem prædicamenta accidentis computatur. In Deo autem non poteſt eſſe aliquid per modum accidentis. In Deo igitur ſua actio non eſt aliud a ſua ſubſtantia, & a ſua potentia.

C A P U T X.

Qualiter potentia in Deo dicatur.

QUia vero nihil eſt ſui ipſius principium; cum divina actio non ſit aliud quam eius potentia; manifeſtum eſt ex prædictis quod potentia non dicitur in Deo ſicut principium actionis, ſed ſicut principium facti. Et quia potentia reſpectum ad alterum importat in ratione principii: eſt enim potentia activa principium agendi in aliud; ut patet per Philoſophum in V. Metaph. (text. com. XVII.) manifeſtum eſt quod potentia dicitur de Deo per reſpectum ad facta; ſecundum rei veritatem; non per reſpectum ad actionem, niſi ſecundum modum intelligendi, prout intellectus noſter diverſis conceptionibus utrumque conſiderat, ſcilicet divinam potentiam, & eius actionem. Unde ſi aliquæ actiones Deo conveniant, quæ non in aliquod factum tranſeant, ſed maneant in agente, reſpectu harum non dicetur in Deo potentia, niſi ſecundum modum intelligendi, non ſecundum rei veritatem. Huiuſmodi autem actiones ſunt intelligere, & velle. Potentia igitur Dei, proprie loquendo, non reſpicit huiuſmodi actiones, ſed ſolos effectus. Intellectus igitur, & voluntas in Deo non ſunt ut potentiæ, ſed ſolum ut actiones.

Patet etiam ex prædictis, quod multitudo actionum quæ Deo attribuuntur, ut intelligere, velle, producere res, & ſimilia, non ſunt diverſæ res, quum quælibet harum actionum in Deo ſit ipſum eius eſſe, quod eſt unum & idem. Quomodo autem multiplicitas ſignificationis unius rei, unitati non præiudicet, ex his quæ in I. (Lib. cap. XXXI.) oſtenſa ſunt, manifeſtum eſſe poteſt.

C A P U T XI.

Quod de Deo aliquid dicatur relative ad creaturas.

I. Part. quaſt. XIII. art. 7. & de pot. quaſt. VII. art. 8.

SI autem potentia Deo conveniat reſpectu ſuorum effectuum; potentia autem rationem principii habeat, ut dictum eſt (cap. præc.) principium autem relative ad principiatum dicitur: manifeſtum eſt quod aliquid relative poteſt dici de Deo reſpectu ſuorum effectuum.

2. Item. Non poteſt intelligi aliquid relative dici ad alterum niſi e converſo illud relative diceretur ad ipſum. Sed res aliæ relative dicuntur ad Deum, utpote ſecundum ſuum eſſe quod a Deo habent, ut oſtenſum eſt (Lib. I. cap. XIII.) ab ipſo dependentes. Deus igitur e converſo relative ad creaturas dicetur.

3. Adhuc. Similitudo eſt relatio quædam; Deus autem, ſicut & cetera agentia, ſibi ſimile agit. Dicitur igitur aliquid relative de ipſo.

4. Amplius. Scientia ad ſcitum relative dicitur. Deus autem non ſolum ſui ipſius, ſed etiam aliorum ſcientiam habet. Igitur aliquid relative dicitur de eo ad alia.

5. Adhuc. Movens dicitur relative ad motum; & agens ad factum. Deus autem eſt agens, & movens, non motum, ut oſtenſum eſt. (I. Lib. cap. XVIII.) Dicuntur igitur de ipſo relationes.

6. Item. Primum relationem quamdam importat, ſimiliter & ſummum. Oſtenſum eſt autem in primo (Lib. cap. XIII. & XLI.) ipſum eſſe primum ens, & ſummum bonum. Patet igitur quod multa de Deo relative dicuntur.

CA-

CAPUT XII.

Quod relationes Dei ad creaturas non ſunt realiter in Deo.

2. Sent. diſt. xxx. quaſt. 1. art. 1. & de pot. quaſt. vii. art. 10.

HUiuſmodi autem relationes quæ ſunt ad ſuos effectus, realiter in Deo eſſe non poſſunt.

1. Non enim in eo eſſe poſſunt ſicut accidentia in ſubiecto, cum in ipſo nullum ſit accidens, ut in primo (Lib. cap. xxiii.) oſtenſum eſt. Nec etiam poſſent eſſe ipſa Dei ſubſtantia: cum enim relativa ſint quæ ſecundum eſſe ad aliud quodammodo ſe habent, ut Philoſophus dicit in Prædicamentis (cap. *ad aliquid*) oporteret quod Dei ſubſtantia hoc ipſum quod eſt, ad aliud diceretur. Quod autem hoc ipſum quod eſt, ad aliud dicitur, quodammodo ab ipſo dependet, cum neceſſe, nec intelligi ſine eo poſſit. Oportet igitur quod Dei ſubſtantia ab alio extrinſeco eſſet dependens; & ſic non eſſet per ſe ipſum neceſſe, ut in primo Libro (cap. xv.) oſtenſum eſt. Non ſunt igitur huiuſmodi relationes ſecundum rem in Deo.

2. Item. Oſtenſum eſt in primo Libro (cap. xxviii.) quod Deus omnium entium eſt menſura. Comparatur igitur Deus ad alia entia ſicut ſcibile ad ſcientiam noſtram, quod eius menſura eſt: nam ex eo quod res eſt, vel non eſt, opinio, vel oratio vera, vel falſa eſt, ſecundum Philoſophum in Prædicamentis (cap. de ſubſtantia) Scibile autem licet ad ſcientiam relative dicatur, tamen relatio ſecundum rem in ſcibili non eſt, ſed in ſcientia tantum: unde ſecundum Philoſophum in V Metaphyſ. (text. com. xx.) ſcibile dicitur relative, non quia ipſum referatur, ſed quia aliquid aliud ad ipſum refertur. Dictæ igitur relationes in Deo non ſunt realiter.

3. Adhuc. Relationes prædictæ dicuntur de Deo non ſolum reſpectu eorum quæ ſunt in actu, ſed etiam reſpectu eorum quæ ſunt in potentia: quia & eorum ſcientiam habet, & reſpectu eorum dicitur & primum ens, & ſummum bonum. Sed eius quod eſt actu, ad id quod non eſt actu, ſed potentia, non ſunt relationes reales; alias ſequeretur quod eſſent infinitæ relationes actu in eodem, quum numeri infiniti in potentia ſint maiores binario, quibus omnibus ipſe eſt prior. Deus autem non aliter refertur ad ea quæ ſunt actu, quam ad ea quæ ſunt potentia, quia non mutatur ex hoc quod aliqua producit. Non igitur refertur ad alia per relationem realiter in ipſo exiſtentem.

4. Amplius. Cuicumque aliquid de novo advenit, neceſſe eſt illud mutari vel per ſe, vel per accidens. Relationes autem quædam de novo dicuntur de Deo, ſicut quod Deus eſt dominus, vel gubernator huius rei, quæ de novo incipit eſſe. Si igitur prædicaretur aliqua relatio realiter in Deo exiſtens, ſequeretur quod aliquid Deo de novo adveniret, & ſic quod mutaretur vel per ſe, vel per accidens: cuius contrarium in primo Libro (cap. xiii.) oſtenſum eſt.

CAPUT XIII.

Quod relationes quibus Deus ad res alias refertur, non ſunt res extra Deum exiſtentes.

De pot. quaſt. vii. art. 11.

NON autem poteſt dici, quod relationes prædictæ ſint exiſtentes exterius, quaſi res aliquæ extra Deum.

1. Cum enim Deus ſit primum entium, & ſummum bonorum, oporteret ad alias etiam relationes, quæ ſunt aliquæ res, Dei relationes referri, & ſi illæ ſint iterum res aliquæ, oportebit iterum tertias relationes advenire; & ſic in infinitum. Non igitur relationes quibus Deus ad res alias refertur, ſunt res aliquæ extra Deum exiſtentes.

2. Item. Duplex eſt modus quo aliquid denominative prædicatur: denominatur enim aliquid ab eo quod extra ipſum eſt, ſicut a loco dicitur aliquid eſſe alicubi, & a tempore aliquando. Aliquid vero denominatur ab eo quod ineſt, ſicut ab albedine albus. A relatione vero non invenitur aliquid denominari quaſi exterius exiſtente, ſed inhærente: non enim denominatur aliquis pater niſi a paternitate quæ ei ineſt. Non igitur poteſt eſſe quod relationes quibus Deus ad creaturas refertur, ſint res aliquæ extra ipſum. Quum igitur oſtenſum ſit (cap. præced.) quod non ſint in ipſo realiter, & tamen dicuntur de Deo; relinquitur quod ei attribuantur ſecundum ſolum intelligentiæ modum, ex eo quod alia referuntur ad ipſum. Intellectus enim noſter intelligendo

Digitized by Google

do aliquid referri ad alterum, eo intelligit relationem illius ad ipſum, quamvis ſecundum rem quandoque non referatur.

Et ſic etiam patet quod alio modo dicuntur de Deo prædictæ relationes, & alia quæ de Deo prædicantur: nam omnia alia, ut ſapientia, voluntas, eius eſſentiam prædicant; relationes vero prædictæ minime, ſed ſecundum modum intelligendi tantum. Nec tamen intellectus eſt falſus: ex hoc enim ipſo quod intellectus noſter intelligit relationes divinorum effectuum terminari in ipſum Deum, aliqua prædicat relative de ipſo; ſicut & ſcibile relative intelligimus, & ſignificamus ex hoc quod ſcientia refertur ad ipſum.

CAPUT XIV.

Quod multas relationes dici de Deo, non derogat eius ſimplicitati.

PAtet etiam ex his quod divinæ ſimplicitati non derogat, ſi multæ relationes de ipſo dicuntur, quamvis eius eſſentiam non ſignificent, quia ſequuntur intelligendi modum. Nihil enim prohibet intellectum noſtrum intelligentem multa, multipliciter referri ad id quod eſt in ſe ſimplex, ut ſic ipſum ſimplex ſub multiplici relatione conſideret: & quanto aliquid eſt magis ſimplex, tanto eſt maioris virtutis, & principium plurium, ac per hoc multiplicius relatum intelligitur: ſicut punctum plurium eſt principium quam linea, & linea quam ſuperficies. Hoc igitur quod multa relative de Deo dicuntur, eius ſummæ ſimplicitati atteſtatur.

CAPUT XV.

Quod omnia quæ ſunt, a Deo ſunt.

I. Part. quæſt. XLIV. *art.* I. *& de pot. quæſt.* III. *art.* 5.

QUia vero oſtenſum eſt quod Deus eſt aliquibus eſſendi principium, oportet ulterius oſtendere quod nihil præter ipſum eſt niſi ab ipſo.

1. Omne enim quod alicui convenit non ſecundum quod ipſum eſt, per aliquam cauſam convenit ei, ſicut album homini: nam quod cauſam non habet, primum & immediatum eſt, unde neceſſe eſt quod ſit per ſe, & ſecundum quod ipſum. Impoſſibile eſt autem aliquod unum duobus convenire, & utrique ſecundum quod ipſum: quod enim de aliquo ſecundum quod ipſum dicitur, ipſum non excedit; ſicut habere tres angulos duobus rectis æquales, non excedit triangulum, de quo prædicatur, ſed eſt eidem convertibile. Si igitur aliquid duobus conveniat, non conveniet utrique ſecundum quod ipſum eſt. Impoſſibile eſt igitur aliquod unum de duobus prædicari, ita quod de neutro per cauſam dicatur; ſed oportet vel unum eſſe alterius cauſam, ſicut ignis eſt cauſa caloris corpori mixto, cum tamen utrumque calidum dicatur; vel oportet quod aliquod tertium ſit cauſa utrique, ſicut duabus candelis ignis eſt cauſa lucendi. Eſſe autem dicitur de omni eo quod eſt. Impoſſibile eſt igitur eſſe aliqua duo quorum neutrum habeat cauſam eſſendi; ſed oportet utrumque acceptorum eſſe per cauſam, vel alterum alteri eſſe cauſam eſſendi. Oportet igitur quod ab illo cui nihil eſt cauſa eſſendi, ſit omne illud quod quocumque modo eſt. Deum autem ſupra (Lib. I. cap. XIII.) oſtendimus huiuſmodi ens eſſe cui nihil ſit cauſa eſſendi. Ab eo igitur eſt omne quod quocumque modo eſt. Si autem dicatur, quod ens non eſt prædicatum univocum, nihilominus prædicta concluſio ſequitur: non enim de multis æquivoce dicitur, ſed per analogiam: & ſic oportet fieri reductionem in unum.

2. Amplius. Quod alicui convenit ex ſua natura, & non ex aliqua cauſa, minoratum in eo, & deficiens eſſe non poteſt. Si enim naturæ aliquid eſſentiale ſubtrahitur, vel additur, iam altera natura erit, ſicut & in numeris accidit, in quibus unitas addita, vel ſubtracta ſpeciem variat. Si autem natura vel quidditate rei integra manente, aliquid minoratum inveniatur, iam patet quod illud non ſimpliciter dependet ex illa natura, ſed ex aliqua alia cauſa, per cuius remotionem minoratur. Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex ſua natura tantum, ſed ex alia cauſa. Illud igitur erit cauſa omnium in aliquo genere cui maxime convenit illius generis prædicatio; unde etiam quod maxime calidum eſt, videmus eſſe cauſam caloris in omnibus calidis; & quod maxime lucidum eſt, cauſam omnium lucidorum. Deus autem eſt maxime ens, ut in primo Libro oſtenſum eſt. Ipſe igitur eſt cauſa omnium de quibus ens prædicatur.

3. Adhuc. Secundum ordinem effectuum oportet eſſe ordinem cauſarum, eo quod eſſe-

effectus cauſis ſuis proportionati ſunt: unde oportet quod ſicut effectus proprii reducuntur in cauſas proprias, ita id quod commune eſt in effectibus propriis, reducatur in aliquam cauſam communem; ſicut ſupra particulares cauſas generationis huius vel illius eſt Sol univerſalis cauſa generationis; & Rex eſt univerſalis cauſa regiminis in regno ſupra præpoſitos regni, & etiam urbium ſingularum. Omnibus autem commune eſt eſſe. Oportet igitur quod ſupra omnes cauſas ſit aliqua cauſa cuius ſit dare eſſe. Prima autem cauſa Deus eſt, ut ſupra (Lib. I. cap. xiii.) oſtenſum eſt. Oportet igitur omnia quæ ſunt, a Deo eſſe.

4. Item. Quod per eſſentiam dicitur, eſt cauſa omnium quæ per participationem dicuntur, ſicut ignis eſt cauſa omnium ignitorum inquantum huiuſmodi. Deus autem eſt ens per eſſentiam ſuam, quia eſt ipſum eſſe; omne autem aliud ens eſt ens per participationem: quia ens quod ſit ſuum eſſe, non poteſt eſſe niſi unum, ut in primo (Lib. cap. xiii. & xiv.) oſtenſum eſt. Deus igitur eſt cauſa eſſendi omnibus aliis.

5. Præterea. Omne quod eſt poſſibile eſſe, & non eſſe, habet aliquam cauſam, quia in ſe conſideratum ad utrumlibet ſe habet; & ſic oportet eſſe aliquid aliud quod ipſum ad unum determinet. Unde cum in infinitum procedi non poſſit, oportet quod ſit aliquod neceſſarium quod ſit cauſa omnium poſſibilium eſſe, & non eſſe. Neceſſarium autem quoddam eſt habens cauſam ſuæ neceſſitatis, in quo etiam in infinitum procedi non poteſt; & ſic eſt devenire ad aliquid quod eſt per ſe neceſſe eſſe. Hoc autem eſſe non poteſt niſi unum, ut in primo Lib. (cap. xiii. & xlii.) oſtenſum eſt, & hoc eſt Deus. Oportet igitur omne aliud ab ipſo reduci in ipſum ſicut in cauſam eſſendi.

6. Amplius. Deus ſecundum hoc factivus eſt rerum quod actu eſt, ut ſupra (cap. vii.) oſtenſum eſt. Ipſe autem ſua actualitate, & perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut in primo (Lib. cap. xvi.) probatum eſt; & ſic eſt virtualiter omnia. Eſt igitur ipſe omnium factivus. Hoc autem non eſſet, ſi aliquid aliud eſſet natum eſſe niſi ab ipſo: nihil enim natum eſt eſſe ab alio, & non ab alio, quia ſi natum eſt non ab alio eſſe, eſt per ſe ipſum neceſſe eſſe, quod non poteſt ab alio eſſe. Nihil igitur poteſt eſſe niſi a Deo.

7. Item. Imperfecta a perfectis ſumunt originem, ut ſemen ab animali. Deus autem eſt perfectiſſimum, & ſummum ens, & ſummum bonum, ut in primo (Lib. cap. xiii. xxviii. & xli.) oſtenſum eſt. Ipſe igitur eſt omnibus cauſa eſſendi, præcipue quum oſtenſum ſit (ibid. cap. xlii.) quod tale non poſſit eſſe niſi unum.

Hoc autem divina confirmat auctoritas: dicitur enim in Pſalm. cxlv. 6. *Qui fecit cælum, & terram, mare, & omnia quæ in eis ſunt*: & Ioan. i. 3. *Omnia per ipſum facta ſunt, & ſine ipſo factum eſt nihil*: & ad Rom. xi. 36. (a) *Ex quo omnia, per quem omnia, & in quo omnia, ipſi gloria in ſecula.*

Per hoc autem excluditur antiquorum Naturalium error, qui ponebant, corpora quædam non habere cauſam eſſendi; & etiam quorumdam, qui dicunt, Deum non eſſe cauſam ſubſtantiæ cæli, ſed ſolum motus.

CAPUT XVI.

Quod Deus ex nihilo produxit res in eſſe.

I. Part. quaſt. xliv. art. i. & de pot. quaſt. iii. art. i.

EX hoc autem apparet quod Deus in eſſe res produxit ex nullo præexiſtente ſicut ex materia.

1. Si enim eſt aliquid effectus Dei, aut præexiſtit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propoſitum, ſcilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo præexiſtente. Si autem aliquid illi præexiſtit, aut eſt procedere in infinitum, quod non eſt poſſibile in cauſis materialibus, ut Philoſophus probat in II. Metaph. (text. comm. vii.) aut erit devenire ad aliquod primum, quod aliud non præſupponit: quod quidem non poteſt eſſe ipſe Deus: oſtenſum eſt enim in primo Lib. (cap. xvii.) quod ipſe non eſt materia alicuius rei: nec poteſt eſſe aliud a Deo, cui Deus non ſit cauſa eſſendi, ut oſtenſum eſt (cap. xv.) Relinquitur igitur quod Deus in productione ſui effectus non requirit materiam præiacentem, ex qua operetur.

2. Adhuc. Unaquæque materia per formam ſuperinductam contrahitur, ad aliquam ſpeciem. Operari ergo ex materia præiacente ſuperinducendo formam quocumque modo, eſt agentis ad aliquam determinatam ſpeciem. Tale autem agens eſt

(a) Vulgata: *Quoniam ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo ſunt omnia, ipſi gloria in ſecula.*

Digitized by Google

agens particulare: cauſæ enim cauſatis proportionales ſunt. Agens igitur quod requirit ex neceſſitate materiam præiacentem ex qua operatur, eſt agens particulare. Deus autem eſt agens ſicut cauſa univerſalis eſſendi, ut ſupra (cap. xv.) oſtenſum eſt. Igitur ipſe in ſua actione materiam præiacentem non requirit.

3. Item. Quanto aliquis effectus eſt univerſalior, tanto habet propriam cauſam altiorem: quia quanto cauſa eſt altior, tanto ad plura virtus eius extenditur. Eſſe autem eſt univerſalius quam moveri: ſunt enim quædam entium immobilia, ut etiam Philoſophi tradunt, ut lapides, & huiuſmodi. Oportet ergo quod ſupra cauſam quæ non agit niſi movendo, & tranſmutando, ſit illa cauſa quæ eſt primum eſſendi principium. Hoc autem oſtendimus (I. Lib. cap. XIII.) eſſe Deum. Deus igitur non agit tantummodo movendo, & tranſmutando. Omne autem quod non poteſt producere res in eſſe niſi ex materia præiacente, agit ſolum movendo, & tranſmutando: facere enim aliquid ex materia, eſt per motum, vel mutationem quamdam. Non ergo impoſſibile eſt producere res in eſſe ſine materia præiacente. Producit igitur Deus res in eſſe ſine materia præiacente.

4. Præterea. Quod agit tantum per motum, & mutationem, non competit univerſali cauſæ eius quod eſt eſſe: non enim per motum, & mutationem fit ens ex non ente ſimpliciter, ſed ens hoc ex non ente hoc. Deus autem eſt univerſale eſſendi principium, ut oſtenſum eſt (cap. xv.) Non igitur ſibi competit agere tantum per motum, aut per mutationem: neque igitur ſibi competit indigere præiacenti materia ad aliquid faciendum.

5. Amplius. Unumquodque agens ſibi ſimile agit, agit enim ſecundum quod actu eſt. Illius igitur agentis erit producere effectum, cauſando aliquo modo formam materiæ inhærentem, quod eſt actu per formam ſibi inhærentem, & non per totam ſubſtantiam ſuam. Unde Philoſophus in VII. Metaph. (text. comm. XXVIII.) probat quod res materiales habentes formas in materiis, generantur a materialibus agentibus, habentibus formas in materia, non a formis per ſe exiſtentibus. Deus autem non eſt ens actu per aliquid ſibi inhærens, ſed per totam ſuam ſubſtantiam, ut ſupra (cap. XVIII. Lib. I.) probatum eſt. Igitur proprius modus ſuæ actionis eſt ut producat rem ſubſiſtentem totam, non ſolum rem inhærentem, ſcilicet formam in materia. Per hunc autem modum agit omne agens quod materiam in agendo non requirit. Deus igitur materiam præiacentem non requirit in ſua actione.

6. Item. Materia comparatur ad agens ſicut recipiens actionem, quæ ab ipſo eſt: actus enim qui eſt agentis ut a quo, eſt patientis ut in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente, ut recipiat actionem ipſius: ipſa enim actio agentis in patiente recepta, eſt actus agentis, & formæ, aut aliqua inchoatio formæ in ipſo. Deus autem non agit actione aliqua, quam neceſſe ſit in aliquo patiente recipi, quia ſua actio eſt ſua ſubſtantia, ut ſupra (cap. VI.) probatum eſt. Non igitur ad producendum effectum requirit materiam præiacentem.

7. Præterea. Omne agens quod in agendo requirit materiam præiacentem, habet materiam proportionatam ſuæ actioni, ut quicquid eſt in virtute agentis, totum ſit in potentia materiæ: alias non poſſet in actum producere quicquid eſt in ſua virtute activa, & ſic fruſtra haberet virtutem ad illa. Materia autem non habet talem proportionem ad Deum: non enim in materia eſt potentia ad quantitatem quamcumque, ut patet per Philoſophum in III. Phyſ. (text. comm. VI.) Cum ergo divina potentia ſit ſimplex, & infinita, ut in primo (Lib. cap. XVIII. & XLIII.) oſtenſum eſt. Deus igitur non requirit materiam præiacentem, ex qua de neceſſitate agat.

8. Adhuc. Diverſarum rerum diverſæ ſunt materiæ: non enim eſt eadem materia ſpiritualium, & corporalium, nec corporum cæleſtium, & corruptibilium. Quod quidem ex hoc patet quod recipere, quod eſt proprietas materiæ, non eiuſdem rationis eſt in prædictis: nam receptio quæ eſt in ſpiritualibus, eſt intelligibilis, ſicut intellectus recipit ſpecies intelligibilium non ſecundum eſſe materiæ; corpora vero ſupercæleſtia recipiunt innovationem ſitus, non autem innovationem eſſendi, ſicut corpora inferiora. Non eſt igitur una materia quæ ſit in potentia ad eſſe univerſale. Ipſe autem Deus eſt totius eſſe cauſa univerſaliter. Ipſi igitur nulla materia proportionaliter reſpondet; non igitur materiam ex neceſſitate requirit.

9. Amplius. Quorumcumque in rerum natura eſt aliqua proportio, & aliquis ordo, oportet unum eorum eſſe ab alio, vel ambo ab aliquo tertio: oportet enim ordi-

Digitized by Google

ordinem in uno conſtitui reſpondendo ad aliud; alias ordo, vel proportio eſſet a caſu: quem in primis rerum principiis ponere eſt impoſſibile, quia ſequeretur magis omnia alia eſſe a caſu. Si igitur ſit aliqua materia divinæ actioni proportionata, oportet vel quod alterum ſit ab altero, vel utrumque a tertio. Sed cum Deus ſit primum ens, & prima cauſa, non poteſt eſſe effectus materiæ, nec poteſt eſſe ab aliqua tertia cauſa. Relinquitur igitur, ſi invenitur aliqua materia proportionata divinæ actioni, quod illius ipſe ſit cauſa.

10. Adhuc. Quod eſt in entibus primum, oportet eſſe cauſam eorum quæ ſunt: ſi enim non eſſent cauſata, non eſſent ab ipſo ordinata, ut iam oſtenſum eſt (Lib. I. cap. XIII.) Inter actum autem & potentiam talis eſt ordo, quod licet in uno & eodem quod quandoque eſt potentia, quandoque actu, potentia ſit prior tempore quam actus, licet actus ſit prior natura; tamen ſimpliciter loquendo, oportet actum potentia priorem eſſe: quod patet ex hoc quod potentia non reducitur in actum niſi per ens actu. Sed materia eſt ens in potentia. Ergo oportet quod Deus, qui eſt actus primus, & purus, ſit ſimpliciter ea prior, & per conſequens cauſa ipſius: non ergo ſuæ actioni præſupponitur materia ex neceſſitate.

11. Item. Materia prima aliquo modo eſt, quia eſt ens in potentia. Deus autem eſt cauſa omnium quæ ſunt, ut ſupra (cap. XV.) oſtenſum eſt. Deus igitur eſt cauſa materiæ primæ, cui nulla præexiſtit: divina igitur actio (a) materiam præexiſtentem non requirit.

Hanc autem veritatem divina Scriptura confirmat dicens Geneſ. 1. *In principio creavit Deus cælum, & terram:* nihil enim eſt aliud creare quam abſque materia præiacente aliquid in eſſe producere.

Ex hoc autem confutatur error antiquorum Philoſophorum, qui ponebant materiæ omnino nullam cauſam eſſe, eo quod in actionibus particularium agentium ſemper videbant aliquid actioni præiacere; ex quo opinionem ſumpſerunt omnibus communem, quod ex nihilo nihil ſit, quod quidem in particularibus agentibus verum eſt. Ad univerſalis autem agentis, quod eſt totius eſſe activum, cognitionem, nondum pervenerant, quem nihil in ſua actione præſupponere neceſſe eſt.

(a) *Al.* naturam.

CAPUT XVII.

Quod creatio non eſt motus, neque mutatio.

I. Part. quæſt. XLV. *art.* 2. *ad* 2. *&* 3. *& II. Sent. diſt.* 1. *quæſt.* 1. *art.* 2. *& de pot. quæſt.* III. *art.* 2.

Hoc autem oſtenſo, manifeſtum eſt quod Dei actio, quæ eſt abſque materia præiacente, & creatio vocatur, non ſit motus, neque mutatio, proprie loquendo.

1. Motus enim omnis, vel mutatio, eſt actus exiſtentis in potentia, ſecundum quod huiuſmodi. In hac autem actione non præexiſtit aliquid in potentia quod ſuſcipiat actionem, ut iam oſtenſum eſt (cap. XVI.) Igitur non eſt motus, neque mutatio.

2. Item. Extrema motus, vel mutationis cadunt in eumdem ordinem: vel quia ſunt ſub uno genere, ſicut contraria, ut patet in motu augmenti, & alterationis, & ſecundum locum lationis: vel quia communicant in una potentia materiæ, ut privatio, & forma in generatione, & corruptione. Neutrum autem poteſt dici in creatione: potentia enim ibi non eſt, nec aliquid eiuſdem generis, quod præſupponatur creationi, ut probatum eſt (cap. præc.) Igitur non eſt ibi neque motus, neque mutatio.

3. Præterea. In omni mutatione, vel motu oportet eſſe aliquid aliter ſe habens nunc quam prius: hoc enim ipſum nomen mutationis oſtendit. Ubi autem tota ſubſtantia rei in eſſe producitur, non poteſt eſſe aliquod idem aliter & aliter ſe habens: quia illud non eſſet productum, ſed productioni præſuppoſitum. Non eſt ergo creatio mutatio.

4. Adhuc. Oportet quod motus, vel mutatio duratione præcedat id quod fit per mutationem, vel motum: quia factum eſſe eſt principium quietis, & terminus motus: unde oportet omnem mutationem eſſe motum, vel terminum motus, qui eſt ſucceſſivus: & propter hoc quod fit, non eſt: quia quamdiu durat motus, aliquid fit, & non eſt; in ipſo autem termino motus, in quo incipit quies, iam non fit aliquid, ſed factum eſt. In creatione autem non poteſt hoc eſſe: quia ſi ipſa creatio præcederet ut motus, vel mutatio, oporteret ſibi præſtitui aliquod ſubiectum, quod eſt contra

Digitized by Google

crationis rationem. Creatio igitur non eſt motus, neque mutatio.

CAPUT XVIII.

Quod creatio non poteſt impugnari per rationes ſumptas ex natura motus, & mutationis.

EX hoc autem apparet vanitas impugnantium creationem per rationes ſumptas ex natura motus, vel mutationis; utpote quod oportet creationem, ut ceteros motus, vel mutationes, eſſe in aliquo ſubiecto, & quod oportet non eſſe tranſmutari in eſſe, ſicut ignis tranſmutatur in aerem.

1 Non enim eſt creatio mutatio, ſed ipſa dependentia eſſe creati ad principium a quo inſtituitur, & ſic eſt de genere relationis: unde nihil prohibet eam in creato eſſe ſicut in ſubiecto. Dicitur tamen creatio eſſe mutatio quædam ſecundum modum intelligendi tantum, inquantum ſcilicet intellectus noſter accipit unam & eamdem rem ut non exiſtentem prius, & poſtea exiſtentem.

2. Apparet etiam, ſi creatio relatio quædam eſt, quod res quædam eſt, & neque increata eſt, neque alia creatione creata. Cum enim effectus creatus realiter dependeat a Creatore, oportet huiuſmodi relationem eſſe rem quamdam. Omnis autem res a Deo in eſſe producitur. Eſt igitur in eſſe a Deo producta, non tamen alia creatione creata quam ipſa creatura prima, quæ per eam creata dicitur: quia accidentia, & formæ ſicut per ſe non ſunt, ita nec per ſe creantur, cum creatio ſit productio entis; ſed ſicut in alio ſunt, ita in aliis creatis creantur.

3. Præterea. Relatio non refertur ad aliam relationem, quia ſic eſſet abire in infinitum; ſed per ſe ipſam refertur, quia eſſentialiter relatio eſt. Non igitur alia creatione opus eſt, qua ipſa creatio creetur, & ſic in infinitum procedatur.

CAPUT XIX.

Quod creatio eſt abſque ſucceſſione.

AP paret autem ex prædictis quod omnis creatio abſque ſucceſſione eſt.

1. Nam ſucceſſio propria eſt motui. Creatio autem neque eſt motus, neque terminus motus, ſicut generatio. Igitur nulla eſt in ipſa ſucceſſio.

2. Item in omni motu ſucceſſivo eſt aliquod medium inter eius extrema: quia medium eſt ad quod continue motum prius venit quam ad ultimum. Inter eſſe autem, & non eſſe, quæ ſunt quaſi extrema creationis, non poteſt eſſe aliquod medium. Igitur non eſt in creatione ſucceſſio.

3. Adhuc. In omni factione in qua eſt ſucceſſio, fieri eſt ante factum eſſe, ut probatur in VI. Phyſic. (text. comm. lxx.) Hoc autem in creatione non poteſt accidere: quia fieri, quod præcederet factum eſſe creaturæ, indigeret aliquo ſubiecto, quod non poſſet eſſe ipſa creatura, de cuius creatione loquimur, quia illa non eſt ante factum eſſe, nec etiam in factore: non enim moveri eſt actus moventis, ſed moti. Relinquitur igitur quod fieri haberet pro ſubiecto aliquam materiam facti præexiſtentem; quod eſt contra rationem creationis. Impoſſibile eſt igitur in creatione ſucceſſionem eſſe.

4. Amplius. Omnem factionem ſucceſſivam, in tempore oportet eſſe: prius enim & poſterius in motu, numerantur tempore. Simul autem dividitur motus, & tempus, & id ſuper quod tranſit motus; quod quidem in motu locali manifeſtum eſt: nam in medietate temporis regulariter motum pertranſit medium magnitudinis. Diviſio autem in formis reſpondens diviſioni temporis, attenditur ſecundum intenſionem, & remiſſionem; ut ſi aliquis in tanto tempore tantum caleſit, & in minori minus. Secundum hoc igitur poteſt eſſe ſucceſſio in motu, vel quacumque factione, quod id, ſecundum quod eſt motus, eſt diviſibile vel ſecundum quantitatem, ut in motu locali, & in augmento, vel ſecundum intenſionem, & remiſſionem, ſicut in alteratione. Hoc autem ſecundum contingit dupliciter. Uno modo quia ipſa forma, quæ eſt terminus motus, eſt diviſibilis ſecundum intenſionem, & remiſſionem; ſicut patet cum aliquid movetur ad albedinem. Alio modo quia talis diviſio contingit in diſpoſitionibus ad talem formam, ſicut fieri ignis ſucceſſivum eſt propter alterationem præcedentem circa diſpoſitiones ad formam. Ipſum autem eſſe ſubſtantiale creaturæ non eſt diviſibile modo prædicto: quia ſubſtantia non ſuſcipit magis & minus; nec in creatione præcedunt diſpoſitiones, materia non præexiſtente, nam diſpoſitio ex parte materiæ eſt. Relinquitur igitur quod in creatione non poteſt eſſe aliqua ſucceſſio.

Præterea. Succeſſio in rerum factionibus, ex defectu materiæ provenit, quæ non

Digitized by Google

non ſufficienter eſt a principio ad receptionem formæ diſpoſita: unde quando mareria iam perfecte diſpoſita eſt ad formam, eam recipit in inſtanti: & inde eſt quod quia diaphanum ſemper eſt in ultima diſpoſitione ad lucem, ſtatim ad præſentiam lucidi in actu illuminatur; nec aliquis motus præcedit ex parte illuminabilis, ſed ſolum motus localis ex parte illuminantis, per quem fit præſens. In creatione autem nihil præexigitur ex parte materiæ, nec aliquid deeſt agenti ad agendum, quod poſtea per motum ei adveniat, cum ſit immobilis, ut in primo huius operis (Lib. cap. XIII.) oſtenſum eſt. Relinquitur igitur quod creatio ſit in inſtanti: unde ſimul aliquid dum creatur, creatum eſt, ſicut ſimul illuminatur, & illuminatum eſt. Et inde eſt quod Scriptura divina creationem rerum in indiviſibili factam pronuntiat, dicens (Gen. 1.) *In principio creavit Deus cælum, & terram*: quod quidem principium Baſilius principium temporis exponit: quod oportet eſſe indiviſibile, ut in VI. Phyſicor. probatur text. comment. XXIV. & infra.

CAPUT XX.

Quod nullum corpus poteſt creare.

I. Part. quæſt. XLV. *art.* 5. *& de ver. quæſt.* V. *art.* 9.

Ex hoc autem apparet evidenter quod nullum corpus poteſt aliquid per modum creationis producere.

1. Nullum enim corpus agit, niſi moveatur, eo quod oporteat agens, & patiens eſſe ſimul, vel faciens, & factum. Simul autem ſunt quæ in eodem loco ſunt, ut habetur in V. Phyſicor. (text. comm. XXII.) locum autem non acquirit corpus niſi per motum; nullum autem corpus movetur niſi in tempore. Quicquid igitur fit per actionem corporis, fit ſucceſſive. Creatio autem, ut oſtenſum eſt (cap. XIX.) non habet ſucceſſionem. Nihil igitur poteſt a corpore quocumque per modum creationis produci.

2. Præterea. Omne agens quod agit inquantum movetur, de neceſſitate movet illud in quod agit: factum enim, & paſſum conſequitur diſpoſitionem facientis, & agentis, eo quod omne agens agit ſibi ſimile: unde ſi agens non in eadem diſpoſitione ſe habens agit, inquantum per motum variatur, oportet quod etiam in patiente, & facto quædam renovatio diſpoſitionum fiat, quod ſine motu eſſe non poteſt. Omne autem corpus non movet niſi motum, ut probatum eſt (Lib. I. cap. XIII.) Nihil igitur fit a corporis actione niſi per motum, vel mutationem facti. Creatio autem non eſt mutatio, nec motus, ut oſtenſum eſt (cap. præc.) Igitur nullum corpus poteſt aliquid producere creando.

3. Item. Cum agens, & factum oporteat ſibi eſſe ſimilia, non poteſt eſſe productivum totius ſubſtantiæ facti, quod non tota ſua ſubſtantia agit; ſicut e converſo probat Philoſophus in VII. Metaphyſic. (tex. comm. XXVIII.) quod forma ſine materia, quæ tota ſe agit, non poteſt eſſe cauſa proxima generationis, ſecundum quam ſola forma in actum educitur. Nullum autem corpus tota ſua ſubſtantia agit, etſi totum agat: quia cum omne agens agat per formam qua actu eſt, illud ſolum per totam ſuam ſubſtantiam agere poterit cuius eſt tota ſubſtantia forma: quod de nullo corpore poteſt dici, cum omne corpus habeat materiam, eo quod omne corpus eſt mutabile. Ergo nullum corpus poteſt aliquid producere, ſecundum totam eius ſubſtantiam, quod eſt de ratione creationis.

4. Amplius. Creare non eſt niſi potentiæ infinitæ: tanto enim eſt maioris potentiæ agens aliquod, quanto potentiam magis ab actu diſtantem in actum reducere poteſt; ut quod poteſt ex aqua ignem producere, quam quod ex aere: unde ubi omnino potentia præexiſtens ſubtrahitur, exceditur omnis determinatæ diſtantiæ proportio; & ſic neceſſe eſt potentiam agentis, quæ aliquid inſtituit, nulla potentia præexiſtente, excedere omnem proportionem quæ poſſet conſiderari ad potentiam agentis aliquid ex materia facientis. Nulla autem potentia corporis eſt infinita, ut probatur a Philoſopho in VIII. Phyſicor. (text. comm. XXVIII.) Nullum igitur corpus poteſt aliquid creare, quod eſt ex nihilo aliquid facere.

5. Adhuc. Movens, & motum, faciens, & factum oportet ſimul eſſe, ut probatur in VII. Phyſic. (text. comm. X.) Corpus autem agens non poteſt adeſſe ſuo effectui niſi per contactum, quo tangentia ultima ſiunt ſimul: unde impoſſibile eſt aliquod corpus agere niſi tangendo. Tactus autem alicuius ad alterum eſt; & ſic ubi non eſt aliquid præexiſtens præter agens, ſicut in creatione accidit, tactus eſſe non poteſt. Nullum igitur corpus poteſt agere creando.

Patet igitur falſitas poſitionis quorumdam

dam dicentium, ſubſtantiam cæleſtium corporum cauſam materiæ elementorum eſſe, cum materia cauſam habere non poſſit, niſi id quod creando agit, eo quod ipſa eſt primum motus, & mutationis ſubjectum.

CAPUT XXI.

Quod ſolius Dei eſt creare.

I. Part. quæſt. xlv. *art.* 5. *& quæſt.* lxv. *art.* 3. *& I. Sent. diſt.* xlvii. *quæſt.* 1. *art.* 1. *& de pot. quæſt.* iii. *art.* 5.

EX præmiſſis etiam ulterius oſtendi poteſt quod creatio eſt propria Dei actio, & quod eius ſolius eſt creare.

1. Cum enim ſecundum ordinem agentium ſit ordo actionum, eo quod nobilioris agentis nobilior eſt actio; oportet quod prima actio ſit primi agentis propria. Creatio autem eſt prima actio, eo quod nullam aliam præſupponit, & omnes aliæ præſupponunt eam. Eſt igitur creatio propria Dei ſolius actio, qui eſt agens primum.

2. Item. Ex hoc oſtenſum eſt (cap. xv.) quod Deus erat res, quia nihil poteſt eſſe præter ipſum ab eo non creatum. Hoc autem nulli alii convenire poteſt, cum nihil aliud ſit univerſalis cauſa eſſendi niſi Deus. Soli ergo Deo competit creatio ſicut propria eius actio.

3. Adhuc. Effectus ſuis cauſis proportionaliter reſpondent, ut ſcilicet effectus in actu, cauſis actualibus attribuamus, & effectus in potentia, cauſis quæ ſunt in potentia, & ſimiliter effectus particulares cauſis particularibus, univerſalibus vero cauſis univerſales effectus, ut docet Philoſophus in II. Phyſic. (text. comment. xxxviii.) Eſſe autem eſt cauſatum primum, quod ex ratione ſuæ communitatis apparet. Cauſa igitur propria eſſendi prima ſimpliciter, eſt agens primum, & univerſale, quod Deus eſt; alia vero agentia non ſunt cauſa eſſendi ſimpliciter, ſed cauſa eſſendi hoc, ut hominem, vel album: eſſe autem ſimpliciter per creationem cauſatur, quæ nihil præſupponit, quia non poteſt aliquid præexiſtere quod ſit extra ens ſimpliciter; per alias autem factiones fit hoc ens, vel tale: nam ex ente præexiſtente fit hoc ens, vel tale. Ergo creatio eſt propria Dei actio.

4. Amplius. Quicquid eſt cauſatum ſecundum aliquam naturam, non poteſt eſſe prima cauſa illius naturæ, ſed ſecunda, & inſtrumentalis. Sortes enim, quia habet ſuæ humanitatis cauſam, non poteſt eſſe prima humanitatis cauſa: quia humanitas ſua ſi ſit ab aliquo cauſata, ſequeretur quod eſſet ſui ipſius cauſa, cum ſit id quod eſt per humanitatem: & ideo oportet quod generans univocum, ſit quaſi agens inſtrumentale reſpectu eius quod eſt cauſa primaria totius ſpeciei: & inde eſt quod oportet omnes cauſas inferiores agentes reduci in cauſas ſuperiores, ſicut inſtrumentales in primarias. Omnis autem alia ſubſtantia præter Deum habet eſſe cauſatum ab alio, ut ſupra (cap. xv.) probatum eſt. Impoſſibile eſt igitur quod ſit cauſa eſſendi, niſi ſicut inſtrumentalis, & agens in virtute alterius. Inſtrumentum autem numquam adhibetur ad cauſandum aliquid niſi per viam motus: eſt enim ratio inſtrumenti quod ſit movens motum; creatio autem non eſt motus, ut oſtenſum eſt (cap. xvii.) Nulla igitur ſubſtantia præter Deum poteſt aliquid creare.

5. Item. Inſtrumentum adhibetur propter convenientiam eius cum cauſato, ut ſit medium inter cauſam primam & cauſatum, & attingat utrumque, & ſic influentia primi perveniat ad cauſatum per inſtrumentum: unde oportet quod ſit aliquid recipiens primi influentiam, in eo quod per inſtrumentum cauſatur; quod eſt contra rationem creationis, nam nihil præſupponit. Relinquitur igitur quod nihil aliud præter Deum poteſt creare, neque ſicut principale agens, neque ſicut inſtrumentum.

6. Præterea. Omne agens inſtrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam, & connaturalem ſibi; ſicut calor naturalis generat carnem diſſolvendo, & digerendo, & ſerra operatur ad perfectionem ſcamni ſecando. Si igitur aliqua creatura ſit quæ operatur ad creationem ſicut inſtrumentum primi creantis, oportet quod hoc operetur per aliquam actionem debitam, & propriam ſuæ naturæ. Effectus autem reſpondens actioni propriæ inſtrumenti, eſt prior in via generationis quam effectus reſpondens principali agenti; ex quo provenit quod primo agenti finis ultimus reſpondet: prius enim eſt ſectio ligni quam forma ſcamni, & digeſtio cibi quam generatio carnis. Oportebit igitur aliquid eſſe effectum per propriam operationem inſtrumentalis creantis, quod ſit prius in via generationis quam eſſe, quod eſt effectus reſpondens actioni primi creantis. Hoc autem eſt impoſſibile: nam quanto ali-

Digitized by Google

aliquid eſt communius, tanto eſt prius in via generationis, ſicut prius eſt animal quam homo in generatione hominis, ſicut Philoſophus dicit in Libro de generatione animalium. Impoſſibile eſt ergo quod aliqua creatura creet ſicut principale agens, aut inſtrumentale.

7. Item. Quod eſt ſecundum aliquam naturam tantum, non poteſt eſſe ſimpliciter illius naturæ cauſa, eſſet enim ſui ipſius cauſa; poteſt autem eſſe cauſa illius naturæ in hoc, ſicut Plato eſt cauſa humanæ naturæ in Sorte, nou autem ſimpliciter, eo quod ipſe eſt creatus in humana natura. Quod autem eſt cauſa alicuius in hoc, eſt attribuens naruram communem alicui, per quod ſpecificatur, vel individuatur: quod non poteſt eſſe per creationem, quæ nihil præſupponit cui aliquid attribuatur per actionem. Impoſſibile eſt igitur aliquod ens creatum eſſe cauſam alterius per creationem.

8. Amplius. Cum omne agens agat ſecundum quod actu eſt, oportet modum actiouis eſſe ſecundum modum actus illius rei: uudecalidum, quod eſt magis in actu caloris, magis calefacit. Cuiuſcumque igitur actus determinatur ad genus, & ad ſpeciem, & accidens; eius virtutem oportet eſſe determinatam ad effectus ſimiles agentis, inquantum huiuſmodi, ex eo quod omue agens agit ſibi ſimile. Nihil autem quod habet eſſe determinatum, poteſt eſſe ſimile effectui generis, vel ſpeciei eiuſdem, niſi ſecundum rationem generis, vel ſpeciei. Nam ſecundum quod eſt hoc aliquid, unumquodque eſt ab alio diſtinctum. Nihil igitur cuius eſſe finitum eſt, poteſt per ſuam actionem eſſe cauſa finalis alterius, niſi quantum ad hoc quod habet genus, aut ſpeciem; non autem quantum ad hoc quod ſubſiſtit ab aliis diſtinctum. Omne igitur agens finitum præſupponit ad ſuam actionem hoc, unde cauſatum ſuum individualiter ſubſiſtit. Non ergo creat, ſed ſolum hoc eſt agentis cuius eſſe eſt infinitum, quod eſt omnis entis comprehendens ſimilitudinem, ut ſupra oſtenſum eſt.

9. Adhuc. Cum omne quod fit, ad hoc fiat ut ſit; oportet, ſi aliquid fieri dicatur quod prius fuerit, quod hoc non fiat per ſe, ſed per accidens; per ſe vero illud quod prius non fuerit; ut ſi ex albo fiat nigrum, fit quidem nigrum, & coloratum; ſed nigrum per ſe, quia fit ex non nigro; coloratum autem per accidens: nam prius coloratum erat. Sic igitur cum fit aliquod ens, ut homo, vel lapis; homo quidem per ſe fit, quia ex non homine; ens autem per accidens, quia non ex non ente ſimpliciter, ſed ex non ente hoc, ut Philoſophus dicit in I. Phyſic. (text. comm. 11.) Cum ergo aliquid fit omnino ex non eute, eus per ſe fiet. Oportet igitur quod ab eo qui eſt per ſe cauſa eſſendi, procedat: nam effectus proportionaliter reducuntur in cauſas. Hoc autem eſt primum ens ſolum, quod eſt cauſa entis, inquantum huiuſmodi eſt; alia vero ſuut cauſa eſſendi per accidens, & non per ſe. Cum igitur producere ens ex non ente præexiſtente, ſit creare, oportet quod ſolius Dei ſit creare.

Huic autem veritati ſacræ Scripturæ auctoritas atteſtatur, quæ Deum omnia creaſſe affirmat, Gen. 1. *In principio creavit Deus cælum, & terram.* Damaſcenus etiam in II. Lib. orthod. Fidei dicit: *Quicumque vero aiunt Angelos creatores eſſe cuiuſcumque ſubſtantia, hi omnes ſunt patris ſui diaboli filii: creatura enim exiſtentes non ſunt creatores.*

Per hoc autem deſtruitur quorumdam Philoſophorum (Avicennæ IX. Metaphyſ. tract. iv.) error, qui dixerunt, Deum creaſſe primam ſubſtantiam ſeparatam, & ab ea fuiſſe creatam ſecundam, & ſic quodam ordine uſque ad ultimam.

CAPUT XXII.

Quod Deus ſit omnipotens.

I. Part. quaſt. xxv. art. 3. & in I. Sent. diſt. xx. art. 1. & 2.

EX hoc autem apparet quod divina virtus non determinatur ad aliquem unum effectum.

1. Si enim ſolius Dei creare eſt, ab ipſo immediate producta eſſe oportet quæcumque a ſua cauſa produci non poſſunt niſi per modum creationis. Huiuſmodi autem ſunt omnes ſubſtantiæ ſeparatæ, quæ non ſunt compoſitæ ex materia & forma, quas nunc eſſe ſupponatur; & ſimiliter omnis materia corporalis. Hæc igitur diverſa exiſtentia, prædictæ virtutis immediate effectus ſunt. Nulla autem virtus producens immediate plures effectus non ex materia, eſt determinata ad unum effectum. Dico autem immediate, quia ſi per media produceret, poſſet provenire diverſitas ex parte mediarum cauſarum. Dico etiam non ex materia, quia idem agens & eadem actione cauſat diverſos effectus ſecundum materiæ diverſitatem;

tatem; ſicut calor ignis, qui indurat lutum, & liquefacit ceram. Dei igitur virtus non eſt determinata ad unum effectum.

2. Item. Omnis virtus perfecta ad ea omnia ſe extendit ad quæ ſuus per ſe, & proprius effectus ſe extendere poteſt; ſicut ædificativa ad omnia ſe extendit; ſi perfecta ſit, quæ poſſunt rationem habere domus. Virtus autem divina eſt per ſe cauſa eſſendi, & eſſe eſt eius proprius effectus, ut ex ſupradictis (cap. præced.) patet. Ergo ad omnia illa ſe extendit quæ rationi entis non repugnant: ſi enim in quemdam tantum effectum virtus eius poſſet, non eſſet per ſe cauſa entis inquantum huiuſmodi, ſed huius entis. Rationi autem entis repugnat oppoſitum entis, quod eſt non ens. Omnia igitur Deus poteſt quæ in ſe rationem non entis non includunt. Hæc autem ſunt quæ contradictionem non implicant. Relinquitur igitur quod quidquid contradictionem non implicat, Deus poteſt.

3. Adhuc. Omne agens agit inquantum actu eſt. Secundum igitur modum actus uniuſcuiuſque agentis, eſt modus ſuæ virtutis in agendo: homo enim generat hominem, & ignis ignem. Deus autem eſt actus perfectus, in ſe omnium perfectiones habens, ut ſupra (cap. xxviii. I. Lib.) oſtenſum eſt. Eſt igitur ſua virtus activa perfecta, ad omnia ſe habens, quæcumque non repugnant rationi eius quod eſt eſſe in actu. Hoc autem eſt ſolum quod contradictionem implicat. Omnia igitur præter hoc Deus poteſt.

4. Amplius. Omni potentiæ paſſivæ reſpondet potentia activa: potentia enim propter actum eſt, ſicut materia propter formam. Non poteſt autem ens in potentia conſequi quod ſit actu niſi per virtutem alicuius exiſtentis in actu. Otioſa eſſet igitur potentia, niſi eſſet virtus activa agentis quæ eam in actum reducere poſſit, quum tamen nihil ſit otioſum in rebus naturæ: & per hunc modum videmus quod omnia quæ ſunt in potentia materiæ generabilium, & corruptibilium, poſſunt reduci in actum per virtutem activam, quæ eſt in corpore cæleſti, quod eſt primum principium activum in natura. Sicut autem corpus cæleſte eſt primum agens reſpectu corporum inferiorum, ita Deus eſt primum agens reſpectu totius entis creati. Quidquid igitur eſt in potentia entis creati, totum hoc Deus per ſuam virtutem activam facere poteſt. In potentia autem entis creati eſt omne quod enti creato non repugnat; ſicut in potentia naturæ humanæ ſunt omnia quæ naturam humanam non tollunt. Omnia igitur Deus poteſt.

5. Præterea. Quod effectus aliquis non ſubſit potentiæ alicuius agentis, poteſt ex tribus contingere. Uno modo per hoc quod non habet cum agente affinitatem, vel ſimilitudinem: agens enim omne agit ſibi ſimile aliquo modo: unde virtus quæ eſt in ſemine hominis, non poteſt producere brutum, vel plantam; hominem autem poteſt, qui tamen prædicta excedit. Alio modo propter excellentiam effectus qui tranſcendit proportionem virtutis activæ; ſicut virtus activa corporalis non poteſt producere ſubſtantiam ſeparatam. Tertio modo propter materiam determinatam ad effectum, in quam agens agere non poteſt; ſicut carpentarius non poteſt facere ſerram, quia ſua arte non poteſt agere in ferrum, ex quo fit ſerra. Nullo autem iſtorum modorum poteſt aliquis effectus ſubtrahi divinæ virtuti: neque enim propter diſſimilitudinem effectus aliquid ei impoſſibile eſſe poteſt; quum omne ens, inquantum habet eſſe, ſit ei ſimile, ut ſupra (cap. xv.) oſtenſum eſt: nec etiam propter effectus excellentiam; cum oſtenſum ſit (Lib. I. cap. xxviii. & xli.) quod Deus eſt ſuper omnia entia in bonitate, & perfectione: nec iterum propter defectum materiæ; quum ipſe ſit cauſa materiæ, quæ non eſt poſſibilis cauſari niſi per creationem: ipſe etiam in agendo non requirit materiam, cum nullo præexiſtente rem in eſſe producat; & ſic propter materiæ defectum, eius actio impediri non poteſt ab effectus productione. Reſtat igitur quod divina virtus non determinetur ad aliquem effectum, ſed ſimpliciter omnia poteſt; quod eſt eum eſſe omnipotentem.

Hinc eſt etiam quod divina Scriptura fide tenendum hoc tradit: dicitur enim Gen. xvii. 1. ex ore Dei: *Ego Deus omnipotens: ambula coram me, & eſto perfectus:* & Iob xlii. 2. *Scio quia omnia poteſt:* & Lucæ 1. 37. ex ore Angeli: *Non erit impoſſibile apud Deum omne verbum.*

Per hoc autem evacuatur quorumdam Philoſophorum error (Avic. tractat. ix. Metaphyſ. cap. iv. & Aver. II. cæli text. xxxv. & VIII. Phyſ. & XII. Metaph.) qui poſuerunt, a Deo immediate produci unum effectum tantum, quaſi virtus eius ad illius productionem determinata eſſet; & quod Deus non poteſt aliquid facere, niſi ſecundum quod curſus rerum natu-

ra-

Digitized by Google

ralium ſe habet: de quibus dicitur Iob XXII. 17. *Quaſi nihil poſſit Omnipotens, aſtimabant eum.*

CAPUT XXIII.

Quod Deus non agit per neceſſitatem naturæ.

EX hoc autem oſtenditur quod Deus agit in creaturis non ex neceſſitate naturæ, ſed per arbitrium voluntatis.

1. Omnis enim agentis per neceſſitatem naturæ, virtus determinatur ad unum effectum: & inde eſt quod omnia naturalia ſemper eveniunt eodem modo, niſi ſit impedimentum; non autem voluntaria. Divina virtus autem non ordinatur ad unum effectum tantum, ut ſupra (cap. XXII.) oſtenſum eſt. Deus igitur non agit per neceſſitatem naturæ, ſed per voluntatem.

2. Adhuc. Quidquid non implicat contradictionem, ſubeſt divinæ potentiæ, ut oſtenſum eſt (cap. præc.) Multa autem non ſunt in rebus creatis, quæ tamen ſi eſſent, contradictionem non implicarent, ſicut patet præcipue circa numerum, & quantitatem, & diſtantias ſtellarum, & aliorum corporum: in quibus ſi aliter ſe haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur. Multa igitur ſubſunt divinæ potentiæ quæ in rerum natura non inveniuntur. Quicumque autem eorum quæ poteſt facere, quædam facit, & quædam non facit, agit per electionem voluntatis, & non per neceſſitatem naturæ. Deus igitur non agit per neceſſitatem naturæ, ſed per voluntatem.

3. Item. Unumquodque agens hoc modo agit ſecundum quod ſimilitudo facti eſt in ipſo: omne enim agens agit ſibi ſimile. Omne autem quod eſt in altero, eſt in eo per modum eius in quo eſt. Quum igitur Deus ſit per eſſentiam ſuam intelligens, ut ſupra (cap. XLIV. I. Lib.) probatum eſt; oportet quod ſimilitudo effectus ſui ſit in eo per modum intelligibilem. Igitur per intellectum agit. Intellectus autem non agit aliquem effectum niſi mediante voluntate, cuius obiectum eſt bonum intellectum, quod movet agentem ut finis. Deus igitur per voluntatem agit, non per neceſſitatem naturæ.

4. Amplius. Secundum Philoſophum IX. Metaphyſ. (text. com. XVI.) duplex eſt actio: una quæ manet in agente, & eſt perfectio ipſius, ut videre; alia quæ tranſit in exteriora, & eſt perfectio facti, ſicut comburere in igne. Divina autem actio non poteſt eſſe de genere illarum actionum quæ non ſunt in agente, quum ſua actio ſit ſua ſubſtantia, ut in primo (Lib. cap. XLV.) oſtenſum eſt. Oportet igitur quod ſit de genere illarum actionum quæ ſunt in agente, & ſunt quaſi perfectio ipſius. Huiuſmodi autem non ſunt niſi actiones cognoſcentis, & appetentis. Deus igitur cognoſcendo, & volendo agit, & operatur: non igitur per neceſſitatem naturæ, ſed per arbitrium voluntatis.

5. Adhuc. Deum agere propter finem, ex hoc manifeſtum eſſe poteſt quod univerſum non eſt a caſu, ſed ad aliquod bonum ordinatur, ut patet per Philoſophum in XII. Metaphyſ. (text. com. LII.) Primum autem agens propter finem oportet eſſe agens per intellectum, & voluntatem: ea enim quæ intellectu carent, agunt propter finem ſicut in finem ab alio directa; quod quidem in artificialibus patet, nam ſagittæ motus eſt ad determinatum ſignum ex directione ſagittantis; ſimile autem eſſe oportet in naturalibus: ad hoc enim quod aliquid directe in finem debitum ordinetur, requiritur cognitio ipſius finis, & eius quod eſt ad finem, & debitæ proportionis inter utrumque, quod ſolum intelligentis eſt. Cum igitur Deus ſit primum agens, non agit per neceſſitatem naturæ, ſed per intellectum, & voluntatem.

6. Præterea. Quod per ſe agit, prius eſt eo quod per aliud agit: omne enim quod eſt per aliud, reducitur in id quod eſt per ſe, ne in infinitum procedatur. Qui autem ſuæ actionis non eſt dominus, non per ſe agit: agit enim quaſi ab alio actum, non quaſi per ſe ipſum agens. Oportet igitur primum agens hoc modo agere quod ſui actus dominus ſit. Non eſt autem aliquis dominus ſui actus niſi per voluntatem. Oportet igitur Deum, qui eſt primum agens, per voluntatem agere, non per naturæ neceſſitatem.

7. Adhuc. Primo agenti debetur prima actio, ſicut & primo mobili primus motus. Sed naturaliter actio voluntatis eſt prior quam actio naturæ: illud enim naturaliter prius eſt quod eſt perfectius, licet in unoquoque ſit tempore poſterius. Actio autem agentis per voluntatem, eſt perfectior: quod ex hoc patet quod perfectiora ſunt ea apud nos quæ per voluntatem agunt, quam quæ per naturæ neceſſitatem. Ergo Deo, qui eſt primum agens,

Digitized by Google

agens, debetur actio quæ eſt per voluntatem.

8. Amplius. Ex hoc item apparet quod ubi coniungitur utraque actio, ſuperior eſt virtus quæ agit per voluntatem, ea quæ agit per naturam, & utitur ea quaſi inſtrumento: nam in homine ſuperior eſt intellectus, qui agit per voluntatem, quam anima vegetabilis, quæ agit per naturæ neceſſitatem. Divina autem virtus eſt ſuprema in omnibus entibus. Igitur ipſa agit in res omnes per voluntatem, non per naturæ neceſſitatem.

9. Item. Voluntas habet pro obiecto bonum ſecundum rationem boni; natura autem non attingit ad communem rationem boni, ſed ad hoc bonum quod eſt ſua perfectio. Quum igitur omne agens agat ſecundum quod ad bonum intendit, quia finis movet agentem; oportet quod agens per voluntatem ad agens per neceſſitatem naturæ comparetur ſicut agens univerſale ad agens particulare. Agens autem particulare ſe habet ad agens univerſale ſicut ea quæ poſterius ſunt, & ſicut eius inſtrumentum. Ergo oportet quod primum agens ſit voluntarium, & non per neceſſitatem naturæ agens.

Hanc etiam veritatem divina Scriptura nos docet: dicitur enim in Pſal. cxxxiv. 6. *Omnia quæcumque voluit*, Dominus *fecit*: & Epheſ. 1. 11. *Qui operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ*. Et Hilarius in Lib. de Synod. (artic. 24.) *Omnibus creaturis ſubſtantiam voluntas Dei attulit*: & infra: *Talia enim cuncta creata ſunt, qualia ea Deus facere voluit*.

Per hoc etiam removetur error quorumdam Philoſophorum, qui dicebant, Deum agere per naturæ neceſſitatem.

CAPUT XXIV.

Quod Deus per ſuam ſapientiam agit.

Ex hoc autem apparet quod Deus effectus ſuos producit ſecundum ſuam ſapientiam.

1. Voluntas enim ad agendum ex aliqua apprehenſione movetur: bonum enim apprehenſum eſt obiectum voluntatis. Deus autem eſt agens per voluntatem, ut oſtenſum eſt (cap. XXIII.) Quum igitur in Deo non ſit niſi intellectualis apprehenſio, nihilque intelligat niſi intelligendo ſe, quem intelligere eſt ſapientem eſſe; relinquitur quod omnia Deus ſecundum ſuam ſapientiam operatur.

2. Item. Omne agens agit ſibi ſimile: unde oportet quod ſecundum hoc agat unumquodque agens, ſecundum quod habet ſimilitudinem ſui effectus, ſicut ignis calefacit ſecundum modum ſui caloris. Sed in quolibet agente per voluntatem, inquantum huiuſmodi, eſt ſimilitudo ſui effectus ſecundum intellectus apprehenſionem: ſi enim ſolum ſecundum naturæ diſpoſitionem ineſſet ſimilitudo effectus agenti voluntario, non ageret niſi unum, quia ratio naturalis unius eſt una tantum. Omne igitur agens voluntarium producit effectum ſecundum rationem ſui intellectus. Deus autem agit per voluntatem, ut oſtenſum eſt. Igitur per ſapientiam ſui intellectus res in eſſe producit.

3. Amplius. Secundum Philoſophum in I. Metaph. (cap. 11.) ordinare, ſapientis eſt: ordinatio enim aliquorum fieri non poteſt niſi per cognitionem habitudinis, & proportionis ordinatorum ad invicem, & ad aliquid altius, quod eſt finis eorum: ordo enim aliquorum ad invicem eſt propter ordinem eorum ad finem. Cognoſcere autem habitudines, & proportiones aliquorum ad invicem, eſt ſolius habentis intellectum; iudicare autem de aliquibus per cauſam altiſſimam, ſapientiæ eſt; & ſic oportet quod omnis ordinatio per ſapientiam alicuius intelligentis fiat: unde & in mechanicis ordinatores ædificiorum, ſapientes illius artificii dicuntur. Res autem quæ ſunt a Deo productæ, ordinem ad invicem habent non caſualem, quum ſint ſemper, vel ut in pluribus: & ſic patet quod Deus res in eſſe produxit eas ordinando. Deus igitur per ſuam ſapientiam res in eſſe produxit.

4. Adhuc. Ea quæ ſunt a voluntate, vel ſunt agibilia, ſicut actus virtutum, qui ſunt perfectiones operantis, vel tranſeunt in exteriorem materiam, quæ factibilia dicuntur: & ſic patet quod res creatæ ſunt a Deo ſicut factæ. Factibilium autem ratio eſt ars, ſicut dicit Philoſophus. Comparantur ergo omnes res creatæ ad Deum ſicut artificiata ad artificem. Sed artifex per ordinem ſuæ ſapientiæ, & intellectus artificiata in eſſe producit. Ergo & Deus omnes creaturas per ordinem ſui intellectus fecit.

Hoc autem divina auctoritate confirmatur: nam dicitur in Pſalm. CIII. 24. *Omnia in ſapientia feciſti*: & Prov. III. 19. *Dominus ſapientia fundavit terram*.

Per hoc autem excluditur quorumdam error, qui dicebant, omnia ex ſimplici di-

divina voluntate dependere abſque aliqua ratione.

CAPUT XXV.

Qualiter Deus omnipotens, dicatur quædam non poſſe.

I. Part. quæſt. xxv. *art.* 3. *&* 4.

Ex præmiſſis autem accipi poteſt quod quamvis Deus ſit omnipotens, aliqua tamen dicitur non poſſe.

1. Oſtenſum eſt enim ſupra (cap. xvi.) in Deo eſſe potentiam activam; potentiam vero paſſivam in Deo non eſſe, ut ſupra in primo Libro oſtenſum eſt. Secundum autem utramque potentiam dicimur poſſe. Illa igitur Deus non poteſt quæ (a) poſſe potentiæ paſſivæ ſunt.

Quæ autem huiuſmodi ſint, inveſtigandum eſt. Primo quidem igitur potentia activa eſt ad agere, potentia autem paſſiva ad eſſe: unde in illis ſolis eſt potentia ad eſſe quæ materiam habent contrarietati ſubiectam. Quum igitur in Deo potentia paſſiva non ſit, quidquid ad ſuum eſſe non pertinet, Deus non poteſt: non poteſt igitur Deus eſſe corpus, aut aliquid huiuſmodi.

2. Adhuc. Huiuſmodi potentiæ paſſivæ motus, actus eſt. Deus igitur, cui potentia paſſiva non competit, mutari non poteſt. Poteſt autem ulterius oſtendi, & concludi, quod non poteſt mutari ſecundum ſingulas mutationum ſpecies, ut quod non poteſt augeri, vel minui, aut alterari, aut generari, aut corrumpi.

3. Amplius. Quum deficere quoddam corrumpi ſit, ſequitur quod in nullo deficere poteſt.

4. Prætcrea. Defectus omnis ſecundum privationem aliquam eſt. Privationis autem ſubiectum potentia materiæ eſt. Nullo igitur modo poteſt deficere.

5. Adhuc. Quum fatigatio ſit per defectum virtutis, oblivio autem per defectum ſcientiæ; patet quod neque fatigari, neque obliviſci poteſt.

6. Amplius. Neque vinci, neque violentiam pati: hæc enim non ſunt niſi eius quod natum eſt moveri. Similiter autem neque pœnitere poteſt, neque iraſci, aut triſtari; quum hæc omnia imperfectionem, & paſſionem, & defectum ſonent.

7. Rurſus. Quia potentiæ activæ obiectum, & effectus eſt ens factum; nulla autem potentia operationem habet ubi deficit ratio ſui obiecti, ſicut viſus non videt deficiente viſibili in actu; oportet quod Deus dicatur non poſſe quidquid eſt contra rationem entis inquantum eſt ens, vel facti entis inquantum eſt factum.

Quæ autem ſint huiuſmodi, inquirendum eſt. Primo quidem igitur contra rationem entis eſt quod entis rationem tollit. Tollitur autem ratio entis per ſuum oppoſitum, ſicut ratio hominis per oppoſitum eius, vel partium ipſius: oppoſitum autem entis eſt non ens. Hoc igitur Deus non poteſt ut faciat ſimul unum & idem eſſe, & non eſſe, quod eſt contradictoria eſſe ſimul.

8. Adhuc. Contradictio in contrariis, & privative oppoſitis includitur: ſequitur enim quod ſi eſt album, & nigrum, quod ſit album, & non album; & ſi eſt videns, & cæcum, quod ſit videns, & non videns: unde eiuſdem rationis eſt quod Deus non poſſit facere oppoſita ſimul ineſſe eidem ſecundum idem.

9. Amplius. Ad remotionem cuiuslibet principii eſſentialis ſequitur remotio ipſius rei. Si igitur Deus non poteſt facere rem ſimul eſſe, & non eſſe, nec etiam poteſt facere quod rei deſit aliquid ſuorum principiorum eſſentialium ipſa remanente, ſicut quod homo non habeat animam.

10. Præterea. Quum principia quarumdam ſcientiarum, ut Logicæ, Geometriæ, & Arithmeticæ, ſumantur ex ſolis principiis formalibus rerum, ex quibus eſſentia rei dependet; ſequitur quod contraria horum principiorum Deus facere non poſſit, ſicut quod genus non ſit prædicabile de ſpecie, vel quod lineæ ductæ a centro ad circumferentiam non ſint æquales, aut quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos æquales duobus rectis.

11. Hinc etiam patet quod Deus non poteſt facere quod præteritum non fuerit, nam hoc etiam contradictionem includit: eiuſdem namque neceſſitatis eſt aliquid eſſe dum eſt, & aliquid fuiſſe dum fuit.

12. Sunt etiam quædam quæ repugnant rationi entis facti, inquantum huiuſmodi, quæ etiam Deus facere non poteſt: nam omne quod facit Deus, oportet eſſe factum. Ex hoc autem patet quod Deus non poteſt facere Deum. Nam de ratione entis facti eſt quod eſſe ſuum ex alia cauſa de-

O 2

(a) *An redundat* poſſe? *an vero pro* ſunt *legendum* eſt?

dependeat; quod eſt contra rationem eius quod dicitur Deus, ut ex ſuperioribus (Lib. I. cap. XIII.) patet.

13. Eadem etiam ratione non poteſt Deus facere aliquid æquale ſibi: nam id cuius eſſe ab alio non dependet, prius eſt in eſſendo, & in ceteris dignitatibus, eo quod ab alio dependet; quod ad rationem entis facti pertinet.

14. Similiter etiam Deus facere non poteſt quod aliquid conſervetur in eſſe ſine ipſo: nam conſervatio eſſe uniuſcuiuſque dependet a cauſa ſua, unde oportet quod remota cauſa removeatur & effectus. Si igitur res aliqua poſſit eſſe quæ a Deo non conſervaretur in eſſe, non eſſet effectus eius.

15. Rurſus. Quia ipſe eſt per voluntatem agens, illa non poteſt facere quæ non poteſt velle. Quæ autem velle non poſſit, conſiderari poteſt, ſi accipiamus qualiter in divina voluntate neceſſitas eſſe poſſit. Nam quod neceſſe eſt eſſe, impoſſibile eſt non eſſe; & quod impoſſibile eſt eſſe, neceſſe eſt non eſſe. Patet autem ex hoc quod non poteſt Deus facere ſe non eſſe, vel non eſſe bonum, aut beatum: quia de neceſſitate vult ſe eſſe, bonum eſſe, & beatum, ut in I. Lib. (cap. lxxx.) oſtenſum eſt.

16. Item. Oſtenſum eſt ſupra quod Deus non poteſt velle aliquod malum: unde patet quod Deus peccare non poteſt.

17. Similiter. Oſtenſum eſt ſupra (I. Lib. cap. xcv.) quod Dei voluntas non poteſt eſſe mutabilis. Sic igitur non poteſt facere id quod eſt a ſe volitum, non impleri.

Sciendum tamen, quod hoc alio modo dicitur non poſſe a præmiſſis: nam præmiſſa Deus ſimpliciter nec velle, nec facere poteſt; huiuſmodi autem Deus quidem facere velle poteſt, ſi eius voluntas, vel potentia abſolute conſideretur, non autem ſi conſideretur præſuppoſita voluntate de oppoſito: nam voluntas divina reſpectu creaturarum, neceſſitatem non habet niſi ex ſuppoſitione, ut in I. Libro (cap. lxxxIII.) oſtenſum eſt. Et ideo omnes iſtæ locutiones, *Deus non poteſt facere contraria his quæ diſpoſuit facere*, & quæcumque ſimiliter dicuntur, intelliguntur compoſite: ſic enim implicant ſuppoſitionem divinæ voluntatis de oppoſito. Si autem intelligantur diviſe, ſunt falſæ, quia reſpiciunt potentiam, & voluntatem Dei abſolute.

Sicut autem Deus agit per voluntatem, ita & per intellectum, & ſcientiam, ut oſtenſum eſt (cap. XXIII. & XXIV.) Pari igitur ratione non poteſt facere quæ ſe facturum non præſcivit, aut dimittere quæ ſe facturum præſcivit: quia non poteſt facere quæ facere non vult, aut dimittere quæ vult. Eodem modo conceditur, & negatur utrumque, ſcilicet ut prædicta non poſſe dicatur, non quidem abſolute, ſed ſub conditione, vel ſuppoſitione.

CAPUT XXVI.

Quod divinus intellectus ad determinatos effectus non coarctatur.

Quoniam autem oſtenſum eſt quod divina potentia ad determinatos effectus non limitatur, ac per hoc quod de neceſſitate naturæ non agit, ſed per intellectum, & voluntatem; ne cui forte videatur quod eius intellectus, vel ſcientia ad determinatos effectus ſolummodo poſſit extendi, & ſic agat ex neceſſitate ſcientiæ, quamvis non ex neceſſitate naturæ: reſtat oſtendere quod eius ſcientia, vel intellectus nullis effectuum limitibus coarctatur.

1. Oſtenſum eſt enim ſupra (cap. xlix. I. Lib.) quod Deus omnia alia quæ a Deo produci poſſunt, comprehendit, ſuam eſſentiam intelligendo, in quo omnia huiuſmodi eſſe neceſſarium eſt per aliqualem ſimilitudinem, ſicut effectus virtute ſunt in cauſa. Si igitur potentia divina ad determinatos effectus non coarctatur, ut ſupra (cap. XXII.) oſtenſum eſt, neceſſarium eſt & de eius intellectu ſimilem ſententiam proferre.

2. Adhuc. Divinæ eſſentiæ infinitatem ſupra (I. Lib. cap. xlvIII.) oſtendimus. Infinitum autem, quantalibet additione finitorum facta, adæquari non poteſt, quin in infinitum excedat quantalibet finita, etiamſi numero infinita exiſtant; nihil autem aliud præter Deum conſtat eſſe ſecundum eſſentiam infinitum, quum omnia alia ſecundum eſſentiæ rationem ſub determinatis generibus, & ſpeciebus concludantur. Quomodocumque igitur divini effectus, & quantumcumque comprehendantur, ſemper in divina eſſentia eſt ut eos excedat, & ita plurium ratio eſſe poſſit. Divinus igitur intellectus, qui perfecte divinam eſſentiam cognoſcit, ut ſupra (cap. xlvII. Lib. I.) oſtenſum eſt, omnem infinitatem effectuum tranſcendit: non igitur ex neceſſitate ad hos vel ad illos effectus coarctatur.

3. Item.

3. Item. Supra (cap. lxix. I. Lib.) oſtenſum eſt quod divinus intellectus infinitorum eſt cognitor. Deus autem per ſui intellectus ſcienriam res producit in eſſe. Cauſalitas igitur divini intellectus ad finitos effectus non coarctatur.

4. Amplius. Si divini intellectus cauſalitas ad effectus aliquos, quaſi de neceſſitate agens, coarctaretur, hoc eſſet reſpectu illorum qui ab eo producuntur in eſſe. Hoc autem eſſe non poteſt; quum ſupra (I. Lib. cap. lxvi.) oſtenſum ſit quod Deus intelligit etiam quæ nec ſunt, nec erunt, nec fuernnt. Non igitur Deus agit ex neceſſitate ſui intellectus, vel ſcientiæ.

5. Præterea. Divina ſcientia comparatur ad res ab ipſo productas ſicut ſcientia artificis ad res artificiatas. Quælibet autem ars ſe extendit ad omnia quæ poſſunt contineri ſub genere ſubiecto illius artis, ſicut ars ædificatoria ad omnes domos: genus autem ſubiectum divinæ artis eſt ens, quum ipſe per ſuum intellectum ſit univerſale principium entis, ut ſupra (cap. xxi. & xxiv.) oſtenſum eſt. Igitur intellectus divinus ad omnia quibus entis ratio non repugnat, ſuam cauſalitatem extendit. Huiuſmodi vero omnia, quantum eſt de ſe, nata ſunt ſub ente contineri. Non igitur divinus intellectus ad aliquos determinatos effectus coarctatur. Hinc eſt quod in Pſal. cxlvi. 5. dicitur: *Magnus Dominus, & magna virtus eius, & ſapientia eius non eſt numerus.*

Per hoc autem excluditur quorumdam Philoſophorum poſitio dicentium, quod ex hoc quod Deus ſe ipſum intelligit, fluit ab ipſo de neceſſitate talis rerum diſpoſitio, quaſi non ſuo arbitrio limitet ſingula, & univerſa diſponat, ſicut fides catholica profitetur. Sciendum tamen, quod quamvis divinus intellectus, ad certos effectus non coarctetur, ipſe tamen ſibi ſtatuit determinatos effectus, quos per ſuam ſapientiam ordinate producat, ſicut Sap. xi. 21. dicitur: *Omnia in numero, pondere, & menſura diſpoſuiſti*, Domine.

CAPUT XXVII.

Quod Divina voluntas ad determinatos effectus non coarctatur.

Ex his etiam oſtendi poteſt quod nec eius voluntas, per quam agit, ad determinatos effectus neceſſitatem habet.

1. Voluntatem enim ſuo ſubiecto proportionatam eſſe oportet. Obiectum autem voluntatis eſt bonum intellectum, ut patet ex ſupradictis (Lib. I. cap. lxxii.) Voluntas igitur ad quælibet ſe nata eſt extendere quæ ei intellectus ſub boni ratione proponere poteſt. Si igitur divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ut oſtenſum eſt (cap. xxvi.) relinquitur quod nec divina voluntas determinatos effectus de neceſſitate producit.

2. Præterea. Nihil agens per voluntatem producit aliquid non volendo. Oſtenſum eſt autem ſupra (I. Lib. cap. lxxxi.) quod Deus erga alia a ſe, nihil vult ex neceſſitate abſoluta. Non igitur ex neceſſitate divinæ voluntatis aliqui effectus procedunt, ſed ex eius libera diſpoſitione.

CAPUT XXVIII.

Qualiter in rerum productione debitum iuſtitia invenitur.

Oſtendere autem ex prædictis oportet quod Deus non neceſſitate operatus eſt in rerum creatione, quaſi ex debito iuſtitiæ res in eſſe produxerit.

1. Iuſtitia enim ſecundum Philoſophum in V. Ethic. (cap. iii.) ad alterum eſt, cui debitum reddit. Nihil autem univerſali rerum productioni præſupponitur, cui aliquid debeatur. Ipſa igitur univerſalis rerum productio ex debito iuſtitiæ provenire non potuit.

2. Item. Quum iuſtitiæ actus ſit reddere unicuique quod ſuum eſt, actum iuſtitiæ præcedit actus quo aliquid alicuius ſuum efficitur, ſicut in rebus humanis patet: aliquis enim laborando meretur ſuum effici quod rerributor per actum iuſtitiæ ſibi reddit. Ille igitur actus quo primo aliquid ſuum alicuius efficitur, non poteſt eſſe actus iuſtitiæ. Sed per creationem res creata primo incipit aliquid ſuum habere. Non igitur creatio ex debito iuſtitiæ procedit.

3. Præterea. Nullus debet aliquid alteri niſi per hoc quod aliqualiter dependet ab ipſo, vel aliquid accipit ab eo, vel ab altero, ratione cuius alteri debet: ſic enim filius eſt debitor patri, quia accipit eſſe ab eo; dominus miniſtro, quia ab eo accipit famulatum quo indiget; omnis homo proximo, propter Deum, a quo bona cuncta ſuſcepimus. Sed Deus a nullo dependet, nec indiget aliquo quod ab altero ſuſcipiat, ut ex ſupradictis (Lib. I. cap. xiii. & ult.) manifeſte apparet. Deus igitur non produxit res in eſſe ex aliquo iuſtitiæ debito.

4. Am-

4. Amplius. In quolibet genere, quod propter ſe eſt, eſt prius eo quod propter aliud. Illud igitur quod eſt primum ſimpliciter inter omnes cauſas, eſt cauſa propter ſe ipſum tantum. Quod autem agit ex debito iuſtitiæ, non agit propter ſe ipſum tantum: agit enim propter illud cui debet. Deus igitur, quum ſit prima cauſa, & primum agens, res in eſſe produxit non ex debito iuſtitiæ.

Hinc eſt quod ad Roman. xi. 35. dicitur: *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei? Quoniam ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo ſunt omnia*: & Iob xli. 2. *Quis ante dedit mihi, ut reddam ei? Omnia quæ ſub cælo ſunt, mea ſunt.*

Per hoc autem excluditur quorumdam error, probare nitentium, quod Deus non poteſt facere niſi quod facit, quia non poteſt facere niſi quod debet: non enim ex debito iuſtitiæ res operatur, ut oſtenſum eſt.

5. Licet autem univerſalem rerum productionem nihil creatum præcedat, cui aliquid debitum eſſe poſſit, præcedit tamen aliquid increatum, quod eſt creationis principium. Quod quidem dupliciter conſiderari poteſt. Ipſa enim divina bonitas præcedit ut finis, & primum motivum ad creandum, ſecundum Auguſtinum, qui dicit (de verb. Apoſt. ſerm. xiii.) *Quia Deus bonus eſt, ſumus*. Scientia autem eius, & voluntas præcedunt ſicut ea quibus res in eſſe producuntur. Si igitur ipſam divinam bonitatem abſolute conſideremus, nullum debitum in creatione rerum invenimus. Dicitur enim uno modo aliquid alicui debitum, ex ordine alterius ad ipſum, quod ſcilicet in ipſum debet referre quod ab ipſo accipit; ſicut debitum eſt benefactori quod ei de beneficiis gratiæ agantur, inquantum ille qui accepit beneficium, hoc ei debet. Hic tamen modus debiti in rerum creatione locum non habet, quum non ſit aliquid præexiſtens cui poſſet competere aliquid Deo debere, nec aliquod eius beneficium præexiſtat. Alio modo dicitur aliquid alicui debitum ſecundum ſe: hoc enim eſt ex neceſſitate alicui debitum quod ad eius perfectionem requiritur; ſicut homini debitum eſt habere manus, vel virtutem, quia ſine his perfectus eſſe non poteſt. Divina autem bonitas nullo exteriori indiget ad ſui perfectionem. Non eſt igitur per modum neceſſitatis ei debita creaturarum productio.

6. Adhuc. Deus voluntate ſua res in eſſe produxit, ut ſupra (cap. xiv.) oſtenſum eſt. Non eſt autem neceſſarium, ſi Deus ſuam bonitatem vult eſſe, quod velit alia a ſe produci: huius enim conditionalis antecedens eſt neceſſarium, non autem conſequens: oſtenſum eſt enim in primo Libro (cap. lxxx.) quod Deus ex neceſſitate vult ſuam bonitatem eſſe, non autem ex neceſſitate vult alia. Igitur non ex neceſſitate debetur divinæ bonitati creaturarum productio.

7. Amplius. Oſtenſum eſt (cap. xxiii. xxvi. xxvii.) quod Deus produxit res in eſſe non ex neceſſitate naturæ, neque ex neceſſitate ſcientiæ, neque ex neceſſitate voluntatis, neque iuſtitiæ. Nullo igitur modo neceſſitatis, divinæ bonitati eſt debitum quod res in eſſe producantur.

Poteſt tamen dici eſſe ſibi debitum per modum cuiuſdam condecentiæ. Iuſtitia autem proprie dicta debitum neceſſitatis requirit: quod enim ex iuſtitia alicui redditur, ex neceſſitate iuris ei debetur. Sicut igitur creaturarum productio non poteſt dici fuiſſe ex debito iuſtitiæ, qua Deus creaturæ ſit debitor; ita nec ex tali debito iuſtitiæ, quo ſuæ bonitati ſit debitor, ſi iuſtitia proprie accipiatur. Large tamen iuſtitia accepta poteſt dici in creatione rerum iuſtitia, inquantum divinam condecet bonitatem.

Si vero divinam diſpoſitionem conſideremus, quomodo Deus diſpoſuit ſuo intellectu, & voluntate res in eſſe producere, ſic rerum productio ex neceſſitate divinæ diſpoſitionis procedit. Non enim poteſt eſſe quod Deus aliquid ſe facturum diſpoſuerit quod poſtmodum ipſe non faciat; alias eius diſpoſitio vel eſſet mutabilis, vel infirma. Eius igitur diſpoſitioni ex neceſſitate debetur quod impleatur. Sed tamen hoc debitum non ſufficit ad rationem iuſtitiæ proprie dictæ in rerum creatione: in qua conſiderari non poteſt niſi actio Dei creantis. Eiuſdem autem ad ſe ipſum non eſt iuſtitia proprie dicta, ut patet per Philoſophum in V. Ethicor. (cap. iii.) Non igitur proprie dici poteſt, quod Deus ex debito iuſtitiæ res in eſſe produxit ea ratione, quia per ſcientiam, & voluntatem ſe diſpoſuit producturum.

CAPUT XXIX.

Qualiter in productione alicuius creaturæ poteſt debitum iuſtitiæ inveniri in comparatione poſterioris ad priorem.

Si autem alicuius creaturæ productio conſideretur, poterit ibi debitum iuſtitiæ in-

inveniri ex comparatione poſterioris creaturæ ad priorem. Dico autem priorem non ſolum tempore, ſed natura. Sic igitur in primis divinis effectibus producendis debitum non invenitur, in poſteriorum vero productione invenitur debitum, ordine tamen diverſo: nam ſi illa quæ ſunt priora naturaliter, ſint etiam priora in eſſe, poſteriora ex prioribus debitum trahunt: debitum enim eſt ut poſitis cauſis habeant actiones per quas producunt effectus. Si vero quæ ſunt priora naturaliter ſint poſteriora in eſſe, tunc e converſo priora debitum trahunt a poſterioribus; ſicut medicinam debitum eſt præcedere ad hoc quod ſanitas conſequatur. Utrobique autem hoc commune exiſtit quod debitum, ſive neceſſitas ſumitur ab eo quod eſt prius natura, circa id quod eſt natura poſterius. Neceſſitas autem quæ eſt a poſteriori in eſſe, licet ſit prius natura, non eſt abſoluta neceſſitas, ſed conditionalis; ut ſi hoc debet fieri, neceſſe eſt hoc prius eſſe.

Secundum igitur hanc neceſſitatem in creaturarum productione debitum invenitur tripliciter.

Primo modo ut ſumatur conditionatum debitum a tota rerum univerſitate ad quamlibet eius partem, quæ ad perfectionem requiritur univerſi: ſi enim tale univerſum fieri Deus voluit, debitum fuit ut Solem, & aquam faceret, & huiuſmodi, ſine quibus univerſum eſſe non poteſt.

Secundo ut ſumatur conditionis debitum ex una creatura ad aliam; ut ſi animalia, & plantas Deus eſſe voluit, debitum fuit ut cæleſtia corpora faceret hic, ex quibus conſervantur; & ſi hominem eſſe voluit, oportuit facere plantas, & animalia, & alia huiuſmodi, quibus homo indiget ad eſſe perfectum; quamvis hæc, & illa Deus ex mera fecerit voluntate.

Tertio ut in unaquaque creatura ſumatur conditionale debitum ex ſuis partibus, & proprietatibus, & accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad eſſe, vel quantum ad aliquam ſui perfectionem; ſicut ſuppoſito quod Deus hominem facere vellet, debitum ex hac ſuppoſitione fuit ut animam, & corpus in eo coniungeret, & ſenſus, & alia huiuſmodi adiumenta tam intrinſeca, quam extrinſeca ei præberet: in quibus omnibus, ſi recte attenditur, Deus creaturæ debitor non dicitur, ſed ſuæ diſpoſitioni implendæ.

Invenitur autem & alius neceſſitatis modus in rerum natura, ſecundum quod aliquid dicitur neceſſarium abſolute: quæ quidem neceſſitas dependet ex cauſis prioribus in eſſe ſicut ex principiis eſſentialibus, & ex cauſis efficientibus, ſive moventibus. Sed iſte modus neceſſitatis in prima rerum creatione locum habere non poteſt quantum ad cauſas efficientes: ibi enim ſolus Deus cauſa efficiens fuit, cuius eſt ſolius creare, ut ſupra (cap. xxi.) oſtenſum eſt. Ipſe autem non ex neceſſitate naturæ, ſed voluntate operatur, creando, ut ſupra (cap. xxiii.) oſtenſum eſt. Ea vero quæ voluntate fiunt, neceſſitatem habere non poſſunt, niſi ex ſola finis ſuppoſitione, ſecundum quam debitum eſt fini ut ea ſint per quæ pervenitur ad finem. Sed quantum ad cauſas formales, vel materiales nihil prohibet etiam in prima rerum creatione neceſſitatem abſolutam inveniri: ex hoc enim quod aliqua corpora ex elementis fuerint compoſita, neceſſarium fuit ea calida, aut frigida eſſe; & ex hoc quod aliqua ſuperficies producta eſt triangularis figuræ, neceſſarium fuit quod tres angulos æquales duobus rectis haberet. Hæc autem neceſſitas eſt ſecundum ordinem effectus ad cauſam creatam materialem, vel formalem. Unde ſecundum hanc Deus debitor dici non poteſt, ſed magis in creaturam debitum neceſſitatis cadit. In rerum autem propagatione, ubi iam creatura efficiens invenitur, poteſt eſſe neceſſitas abſoluta a cauſa efficiente creata; ſicut ex motu Solis inferiora corpora neceſſario immutantur.

Sic igitur ex prædictis debiti rationibus iuſtitia naturalis in rebus invenitur & quantum ad rerum creationem, & quantum ad eorum propagationem; & ideo Deus dicitur iuſte, & rationabiliter omnia condidiſſe, & gubernare.

Sic igitur per prædicta excluditur duplex error; eorum ſcilicet qui divinam potentiam limitantes dicebant, Deum non poſſe facere niſi quæ facit, quia ſic facere debet; & eorum qui dicunt, quod omnia ſequuntur ſimplicem voluntatem abſque aliqua alia ratione, vel quærenda in rebus, vel aſſignanda.

CAPUT XXX.

Qualiter in rebus creatis eſſe poteſt neceſſitas abſoluta.

Licet autem omnia ex Dei voluntate dependeant ſicut ex prima cauſa, quæ

in

Digitized by Google

in operando neceſſitatem non habet niſi ex ſui propoſiti ſuppoſitione; non tamen propter hoc abſoluta neceſſitas a rebus excluditur, ut ſit neceſſarium nos fateri omnia contingentia eſſe: quod poſſet alicui videri ex hoc quod a cauſa ſua non de neceſſitate abſoluta fluxerunt; quum ſoleant in rebus eſſe contingentes effectus, qui ex cauſa ſua non de neceſſitate procedunt.

1. Sunt enim quædam in rebus creatis quæ ſimpliciter & abſolute neceſſe eſt eſſe. Illas enim res ſimpliciter & abſolute neceſſe eſt eſſe in quibus non eſt poſſibilitas ad non eſſe; quædam autem res ſic ſunt a Deo in eſſe productæ ut in earum natura ſit potentia ad non eſſe: quod quidem contingit ex hoc quod materia in eis eſt in potentia ad aliam formam. Illæ igitur res in quibus non eſt materia, vel ſi eſt, non eſt poſſibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non eſſe: eas igitur ſimpliciter & abſolute neceſſe eſt eſſe.

Si autem dicatur, quod ea quæ ſunt ex nihilo, quantum eſt de ſe, in nihilum tendunt; & ſic in omnibus creaturis ineſt potentia ad non eſſe: manifeſtum eſt, hoc non ſequi. Dicuntur enim res creatæ a Deo, eo modo in nihilum tendere quo ſunt ex nihilo; quod quidem non eſt niſi ſecundum potentiam agentis. Sic igitur & rebus creatis non ineſt potentia ad non eſſe, ſed Creatori ineſt potentia ut eis det eſſe, vel eis deſinat eſſe influere; quum non ex neceſſitate naturæ agat ad rerum productionem, ſed ex voluntate, ut (cap. XXIII.) oſtenſum eſt.

2. Item. Ex quo res creatæ, ex divina voluntate in eſſe procedunt, oportet eas tales eſſe, quales Deus eas eſſe voluit. Per hoc autem quod dicitur, Deum produxiſſe res per voluntatem, non per neceſſitatem, non tollitur quin voluerit aliquas res eſſe quæ de neceſſitate ſint, & aliquas quæ ſint contingenter, ad hoc quod ſit in rebus diverſitas ordinata. Nihil igitur prohibet res quaſdam divina voluntate productas, neceſſarias eſſe.

3. Adhuc. Ad divinam perfectionem pertinet quod rebus creatis ſuam ſimilitudinem indiderit, niſi quantum ad illa quæ repugnant ei quod eſt eſſe creatum: agentis enim perfecti eſt producere ſibi ſimile, quantum poſſibile eſt. Eſſe autem neceſſe ſimpliciter, non repugnat ad rationem eſſe creati: nihil enim prohibet aliquid eſſe neceſſe quod tamen ſuæ neceſſitatis cauſam habet, ſicut concluſiones demonſtrationum. Nihil igitur prohibet quaſdam res ſic eſſe productas a Deo ut tamen eas eſſe ſit neceſſe ſimpliciter; immo hoc divinæ perfectioni atteſtatur.

4. Amplius. Quanto aliquid magis diſtat ab eo quod per ſe ipſum eſt exiſtens, ſcilicet Deo, tanto magis propinquum eſt ad non eſſe; quanto autem aliquid eſt propinquius Deo, tanto magis recedit a non eſſe. Quæ autem iam ſunt, propinqua ſunt ad non eſſe, per hoc quod habent potentiam ad non eſſe. Illa igitur quæ ſunt Deo propinquiſſima, & per hoc a non eſſe remotiſſima, talia eſſe oportet, ad hoc quod ſit ordo rerum completus, ut in eis non ſit potentia ad non eſſe. Talia autem ſunt neceſſaria abſolute. Sic igitur aliqua creata de neceſſitate habent eſſe.

Sciendum eſt itaque, quod ſi rerum creatarum univerſitas conſideretur, prout ſunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex neceſſitate principii, niſi neceſſitate ſuppoſitionis, ut dictum eſt. Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur neceſſitatem habere abſolutam: nihil enim prohibet aliqua principia non ex neceſſitate produci; quibus tamen poſitis, de neceſſitate ſequitur talis effectus; ſicut mors animalis huius, neceſſitatem abſolutam habet propter hoc quod iam ex contrariis eſt compoſitum, quamvis ipſum ex contrariis componi, non fuiſſet neceſſarium abſolute. Similiter autem quod tales rerum naturæ a Deo producerentur, voluntarium fuit; quod autem eis ſic ſtatutis aliquid proveniat, vel exiſtat, abſolutam neceſſitatem habet. Diverſimode autem ex diverſis cauſis neceſſitas in rebus creatis eſt. Nam quia ſine ſuis eſſentialibus principiis, quæ ſunt materia, & forma, res eſſe non poteſt (quod ex ratione principiorum eſſentialium rei competit) abſolutam neceſſitatem in omnibus neceſſe eſt habere.

Ex his autem principiis, ſecundum quod ſunt eſſendi principia, tripliciter ſumitur neceſſitas abſoluta in rebus.

Uno quidem modo per ordinem ad eſſe eius cuius ſunt: & quia materia, ſecundum id quod eſt, eſt ens in potentia; quod autem poteſt eſſe, poteſt etiam & non eſſe; ex ordine materiæ neceſſario res aliquæ corruptibiles exiſtunt, ſicut animal, quod ex contrariis compoſitum eſt, quia eius materia contrariorum eſt ſuſceptiva. Forma autem ſecundum id quod eſt actus, eſt, & per eam res actu

exi-

Digitized by Google

exiſtunt : unde ex ipſa provenit neceſſitas ad eſſe in quibuſdam . Quod contingit , vel quia res illæ ſunt formæ non in materia, & ſic non eſt in eis potentia ad non eſſe, ſed per ſuam formam ſemper ſunt in virtute eſſendi, ſicut eſt in ſubſtantiis ſeparatis : vel quia formæ rerum ſua perfectione adæquant totam potentiam materiæ, ut ſic non remaneat potentia ad aliam formam , nec per conſequens ad non eſſe, ſicut eſt in corporibus cæleſtibus . In quibus vero forma non complet totam materiæ potentiam , remanet adhuc materia in potentia ad aliam formam; & ideo non eſt in eis neceſſitas eſſendi ; ſed virtus eſſendi (a) conſequitur in eis victoriam formæ ſuper materiam, ut patet in elementis, & elementatis : forma enim elementi non attingit materiam ſecundum totum eius poſſe : non enim fit ſuſceptiva formæ elementi unius niſi per hoc quod ſubiicitur alteri parti contrarietatis : forma vero mixti attingit materiam , ſecundum quod diſponitur per determinatum modum mixtionis. Idem autem ſubiectum oportet eſſe contrariorum, & mediorum omnium , quæ ſunt ex commixtione extremorum . Unde manifeſtum eſt quod omnia quæ vel contrarium habent, vel ex contrariis ſunt , corruptibilia ſunt; quæ autem huiuſmodi non ſunt, ſempiterna ſunt, niſi per accidens corrumpantur; ſicut formæ quæ non ſubſiſtunt , ſed eſſe earum eſt per hoc quod inſunt materiæ.

Alio modo ex principiis eſſentialibus eſt in rebus abſoluta neceſſitas per ordinem ad partes materiæ, vel formæ, ſi contingit huiuſmodi principia in aliquibus non ſimplicia eſſe : quia enim materia propria hominis eſt corpus commixtum , & complexionatum , & organizatum ; neceſſarium eſt abſolute hominem quodlibet elementorum, & humorum , & organorum principalium in ſe habere . Similiter ſi homo eſt animal rationale , & mortale, & hæc eſt natura, vel forma hominis; neceſſarium eſt ipſum , (b) animal rationale eſſe.

Tertio vero eſt in rebus neceſſitas abſoluta per ordinem principiorum eſſentialium ad proprietates conſequentes materiam, & formam; ſicut neceſſe eſt ferram, quia ex ferro eſt, duram eſſe , & hominem diſciplinæ perceptibilem eſſe . Neceſſitas vero agentis conſideratur & quantum ad ipſum agere, & quantum ad effectum conſequentem.

Prima autem neceſſitatis conſideratio ſimilis eſt neceſſitati accidentis , quam habet ex principiis formalibus. Sicut enim alia accidentia ex neceſſitate principiorum eſſentialium procedunt , ita & actio ex neceſſitate formæ , per quam agens eſt actu : ſic enim agit ut actu eſt , Differenter tamen hoc accidit in actione quæ in ipſo agente manet, ſicut intelligere , & velle ; & in actione quæ in alterum tranſit, ſicut calefacere . Nam in primo genere actionis ſequitur ex forma , per quam agens fit in actu, neceſſitas actionis ipſius : quia ad eius eſſe nihil extrinſecum requiritur in quod actio terminetur. Cum enim ſenſus fuerit factus in actu per ſpeciem ſenſibilem, neceſſe eſt ipſum ſentire, & ſimiliter cum intellectus eſt in actu per ſpeciem intelligibilem. In ſecundo autem genere actionis ſequitur ex forma neceſſitas actionis quantum ad virtutem agendi : ſi enim ignis eſt calidus , neceſſarium eſt ipſum habere virtutem calefaciendi; tamen non neceſſe eſt ipſum calefacere, eo quod ab extrinſeco impediri poteſt. Nec ad propoſitum differt , utrum agens ſit unus tantum ad actionem ſufficiens per ſuam formam, vel oporteat multos agentes ad unam actionem agendam congregari, ſicut multi homines ad trahendam navim : nam omnes ſunt ut unus agens, qui fit actu per adunationem eorum ad actionem unam.

Neceſſitas autem quæ eſt a cauſa agente, vel movente in effectu , vel moto , non tantum dependet a cauſa agente, ſed etiam a conditione ipſius moti , & recipientis actionem agentis, cui vel nullo modo ineſt potentia ad recipiendum talis actionis effectum, ſicut lanæ , ut ex ea fiat prora; vel eſt potentia impedita per contraria agentia , vel per contrarias diſpoſitiones inhærentes mobili , aut formas, motore impedito , quo impeditur virtus agentis in agendo , ſicut ferrum non liqueſcit a debili calido. Oportet igitur ad hoc quod ſequatur effectus , quod in paſſo ſit potentia ad recipiendum , & in agente ſit victoria ſupra paſſum , ut poſſit ipſum tranſmutare ad contrariam diſpoſitionem . Et ſi quidem effectus conſequens in paſſum ex victoria agentis ſupra ipſum , fuerit contrarius naturali diſpoſitioni patientis, erit neceſſitas violentiæ , ſicut cum lapis proiicitur ſurſum; ſi vero non fuerit contrarius naturali diſpoſitioni ipſius ſubiecti, non erit neceſſitas violentiæ , ſed ordinis naturalis;

(a) *Al.* non ſequitur. (b) *Al.* & animal.

ralis; ſicut eſt in motu cæli, qui eſt a primo agente extrinſeco, non tamen eſt contra naturalem diſpoſitionem mobilis, & ideo non eſt motus violentus, ſed naturalis. Similiter eſt in alteratione corporum inferiorum a corporibus cæleſtibus: nam naturalis inclinatio eſt in corporibus inferioribus ad recipiendam impreſſionem corporum ſuperiorum. Sic etiam eſt in generatione elementorum: nam forma inducenda per generationem, non eſt contraria primæ materiæ, quæ eſt generationis ſubiectum, licet ſit contraria formæ abiiciendæ: non enim materia ſub forma contraria exiſtens, eſt generationis ſubiectum. Ex prædictis igitur patet quod neceſſitas quæ eſt in cauſa agente, in quibuſdam dependet ex diſpoſitione agentis tantum; in quibuſdam vero ex diſpoſitione agentis, & patientis. Si igitur talis diſpoſitio, ſecundum quam de neceſſitate ſequitur effectus, fuerit neceſſaria, & abſoluta in agente, & patiente; erit neceſſitas abſoluta in cauſa agente, ſicut in his quæ agunt ex neceſſitate, & ſemper. Si autem non fuerit abſolute neceſſaria, ſed poſſibilis removeri; non erit neceſſitas ex cauſa agente niſi ex ſuppoſitione diſpoſitionis utriuſque debitæ ad agendum; ſicut in his quæ impediuntur interdum in ſua operatione vel propter defectum virtutis, vel propter violentiam alicuius contrarii: unde non agunt ſemper ex neceſſitate, ſed ut in pluribus.

Ex cauſa autem finali ſequitur in rebus neceſſitas dupliciter. Uno quidem modo prout eſt primum in intentione agentis; & quantum ad hoc eodem modo eſt neceſſitas ex fine, & ab agente: agens enim intantum agit, inquantum finem intendit tam in naturalibus, quam in voluntariis. In rebus autem naturalibus intentio finis competit agenti ſecundum ſuam formam, per quam finis eſt ſibi conveniens: unde oportet quod ſecundum virtutem formæ tendat res naturalis in finem, ſicut grave ſecundum menſuram gravitatis tendit ad medium. In rebus autem voluntariis tantum voluntas inclinat ad agendum propter finemque intendit; licet non ſemper tantum inclinetur ad agendum hæc vel illa quæ ſunt propter finem quem appetit, quando finis non ſolum per hæc vel illa haberi poteſt, ſed pluribus modis. Alio vero modo eſt ex fine neceſſitas, ſecundum quod eſt poſterius in eſſe: & hæc neceſſitas non eſt abſoluta, ſed conditionata; ſicut dicimus, neceſſe fore ut ſerra ſit ferrea, ſi debeat habere ſerræ opus.

CAPUT XXXI.

Quod non eſt neceſſarium creaturas fuiſſe ab æterno.

Ex præmiſſis autem reſtat oſtendere quod non eſt neceſſarium res creatas ab æterno fuiſſe.

1. Si enim univerſitatem creaturarum, vel quamcumque unam creaturam neceſſe eſt eſſe, oportet quod neceſſitatem iſtam habeat ex ſe, vel ex alio. Ex ſe quidem eam habere non poteſt. Oſtenſum eſt enim ſupra (cap. xv.) quod omne ens oportet eſſe a primo ente. Quod autem non habet eſſe a ſe, impoſſibile eſt quod neceſſitatem eſſendi a ſe habeat: quia quod neceſſe eſt eſſe, impoſſibile eſt non eſſe; & ſic quod de ſe habet quod ſit neceſſe eſſe, de ſe habet quod non poſſit eſſe non ens, & per conſequens quod non ſit non ens, & ita quod ſit ens. Si autem hæc neceſſitas creaturæ eſt ab alio, oportet quod ſit ab aliqua cauſa quæ ſit extrinſeca: quia quicquid accipiatur intrinſecum creaturæ, habet eſſe ab alio. Cauſa autem extrinſeca eſt vel efficiens, vel finis. Ex efficiente vero ſequitur quod effectum neceſſe ſit eſſe per hoc quod agentem neceſſe eſt agere: per actionem enim agentis effectus a cauſa efficiente dependet. Si igitur agentem non neceſſe ſit agere ad productionem effectus, nec effectum neceſſe eſt eſſe abſolute. Deus autem non agit ex aliqua neceſſitate ad creaturarum productionem, ut ſupra (cap. xxiii.) oſtenſum eſt. Non eſt igitur abſolute neceſſe creaturam eſſe neceſſitate dependente a cauſa efficiente. Similiter nec neceſſitate dependente a cauſa finali. Ea enim quæ ſunt ad finem, neceſſitatem a fine non recipiunt, niſi ſecundum quod finis ſine eis vel non poteſt eſſe, ſicut conſervatio vitæ ſine cibo, vel non ita bene eſſe, ſicut iter ſine equo. Finis autem divinæ voluntatis, ex qua res in eſſe proceſſerunt, non poteſt aliud eſſe quam ſua bonitas, ut in primo (Lib. cap. lxxv.) oſtenſum eſt: quæ quidem a creaturis non dependet nec quantum ad eſſe, cum ſit per ſe neceſſe eſſe; nec quantum ad bene eſſe, cum ſit ſecundum ſe perfecta ſimpliciter; quæ omnia ſupra (cap. xiii. & xxviii.) oſtenſa ſunt. Non eſt igitur creaturam eſſe abſolute neceſſarium: nec igitur

tur neceſſarium eſt ponere creaturam ſemper fuiſſe.

2. Adhuc. Quod eſt ex voluntate, non eſt abſolute neceſſarium, niſi forte quando voluntatem hoc velle eſt neceſſarium. Deus autem non per neceſſitatem naturæ, ſed per voluntatem producit creaturas in eſſe, ut probatum eſt (cap. XXIII.) nec neceſſitate vult creaturas eſſe, ut in primo (Lib. cap. lxxxi.) oſtenſum eſt. Non igitur eſt abſolute neceſſarium creaturam eſſe: neque ergo neceſſarium eſt eas ſemper fuiſſe.

3. Amplius. Oſtenſum eſt ſupra (cap. XXIII.) quod Deus non agit aliqua actione quæ ſit extra ipſum, quaſi ab ipſo exiens, & in creaturam terminata, ſicut calefactio exit ab igne, & terminatur in ligna; ſed eius velle eſt eius agere; & hoc modo ſunt res, ſecundum quod Deus vult eas eſſe. Sed neceſſarium non eſt quod Deus velit creaturam ſemper fuiſſe; cum etiam non ſit neceſſarium Deum velle quod creatura ſit omnino, ut in primo (Lib. cap. lxxxi.) oſtenſum eſt. Non igitur eſt neceſſarium quod creatura ſemper fuerit.

4. Item. Ab agente per voluntatem non procedit aliquid ex neceſſitate niſi per rationem alicuius debiti. Ex nullo autem debito Deus creaturam producit, ſi abſolute univerſalis creaturæ productio conſideretur, ut ſupra (cap. XXVIII.) oſtenſum eſt. Non igitur ex neceſſitate Deus creaturam producit: nec igitur neceſſarium eſt, ſi Deus ſempiternus ſit, quod creaturam ab æterno produxerit.

5. Præterea. Oſtenſum eſt ſupra (cap. XXIX.) quod abſoluta neceſſitas in rebus creatis non eſt per ordinem ad primum principium, quod per ſe neceſſe eſt eſſe, ſcilicet Deum; ſed per ordinem ad alias cauſas, quæ non ſunt per ſe neceſſariæ cauſæ. Neceſſitas autem ordinis ad id quod non eſt per ſe neceſſe eſſe, non cogit aliquid ſemper fuiſſe: ſequitur enim, ſi aliquid currit, quod moveatur: non tamen neceſſe eſt quod ſemper motum fuerit, quia ipſum currere non eſt per ſe neceſſarium. Nihil ergo cogit creaturas ſemper fuiſſe.

CAPUT XXXII.

Rationes probare volentium æternitatem mundi ex parte Dei accepta.

SEd quia multorum poſitio fuit, quod mundus ſemper, & ex neceſſitate fuerit, & hoc demonſtrare conati ſunt; reſtat rationes eorum ponere, ut oſtendatur, quod non de neceſſitate concludunt mundi ſempiternitatem.

Primo autem ponentur rationes quæ ſumuntur ex parte Dei.

Secundo quæ ſumuntur ex parte creaturæ. (cap. ſeq.)

Tertio quæ ſumuntur a modo factionis rerum, ſecundum quem ponuntur de novo incipere eſſe. (cap. XXXIV.)

Ex parte autem Dei ad æternitatem mundi oſtendendam ſumuntur rationes huiuſmodi.

1. Omne agens quod non ſemper agit, movetur per ſe, vel per accidens. Per ſe quidem, ſicut ignis qui non ſemper comburebat, incipit comburere, vel quia de novo accenditur, vel quia de novo transfertur, ut ſit propinquum combuſtibili. Per accidens autem, ſicut motor animalis incipit de novo movere animal, aliquo novo motu facto circa ipſum, vel ex interiori, ſicut cum animal expergiſcitur digeſtione completa, & incipit moveri; vel ab exteriori, ſicut cum de novo veniunt actiones inducentes ad aliquam actionem de novo inchoandam. Deus autem non movetur neque per ſe, neque per accidens, ut in primo (Lib. cap. XIII.) probatum eſt. Deus igitur ſemper eodem modo agit. Ex ſua autem actione res creatæ in eſſe conſiſtunt. Semper igitur creaturæ fuerunt.

2. Adhuc. Effectus procedit a cauſa agente per actionem eius. Sed actio Dei eſt æterna, alias fieret de potentia agente, actu agens, & oporteret quod reduceretur in actum ab aliquo priori agente actu; quod eſt impoſſibile. Ergo res a Deo creatæ ab æterno fuerunt.

3. Amplius. Poſita cauſa ſufficienti, neceſſe eſt effectum poni: ſi enim adhuc poſita cauſa non neceſſe eſt effectum poni, poſſibile igitur erit cauſa poſita, effectum eſſe, & non eſſe. Conſecutio igitur effectus ad cauſam erit poſſibilis tantum. Quod autem eſt poſſibile, indiget aliquo quo reducatur in actum. Oportebit igitur ponere aliquam eſſe cauſam qua fiat ut effectus reducatur in actum; & ſic prima cauſa non erat ſufficiens. Sed Deus eſt cauſa ſufficiens productionis creaturarum: alias non eſſet cauſa, ſed magis in potentia ſe ad cauſam haberet, aliquo enim addito fieret cauſa; quod patet eſſe impoſſibile. Videtur igitur neceſſarium quod, cum Deus ab æterno fuerit, creatura etiam fuerit ab æterno.

Digitized by Google

4. Item. Agens per voluntatem, non retatdat ſuum propoſitum exequi de aliquo faciendo niſi propter aliquid in futurum expectatum, quod nondum adeſt. Et hoc quandoque eſt in ipſo agente, ſicut cum expectatur perfectio virtutis ad agendum, aut ſublatio alicnius impedientis virtutem; quandoque vero eſt extra agentem, ſicut cum expectatur præſentia alicuius coram quo actio fiat; vel ſaltem cum expectatur præſentia alicuius temporis opportuni, quod nondum adeſt. Si enim voluntas ſit completa, ſtatim potentia exequitur, niſi ſit defectus in ipſa; ſicut ad imperium voluntatis ſtatim ſequitur motus membri, niſi ſit defectus potentiæ motivæ exequentis motum: & per hoc patet quod cum aliquis vult aliquid facere, & nen ſtatim fiat, oportet quod vel hoc ſit propter defectum potentiæ, qui expectatur removendus, vel quia voluntas non eſt completa ad hoc faciendum. Dico autem complementum voluntatis eſſe, quando vult hoc abſolute facere omnibus modis. Voluntas autem incompleta eſt, quando aliquis non vult facere hoc abſolute, ſed exiſtente aliqua conditione quæ nondum adeſt, vel niſi ſubtracto impedimento qnod adeſt. Conſtat autem quod quicqnid Deus nunc vult qnod ſit, ab æterno voluit quod ſit: non enim novus motus voluntatis ei advenire poteſt; nec aliquis defectus, vel impedimentum potentiæ eius adeſſe potuit: vel aliquid aliud expectari potuit ad univerſalis creaturæ productionem, cum nihil aliud ſit increatum niſi ipſe ſolus, ut ſupra (cap. vi. & xv.) oſtenſum eſt. Neceſſarium igitur videtur quod ab æterno creaturam in eſſe produxerit.

5. Præterea. Agens per intellectum non præeligit unum alteri niſi propter præeminentiam unius ad alterum. Sed ubi nulla eſt differentia, non poteſt eſſe præeminentia. Ubi igitur nulla eſt differentia, non fit prælectio unius ad alterum; & propter hoc ab agente ad utrumlibet ſe habente æqualiter, nulla erit actio, ſicut nec a materia: talis enim potentia aſſimilatur potentiæ materiæ. Non entis autem ad non ens nulla poteſt eſſe differentia. Unum igitur non ens non eſt alteri præeligibile. Sed præter totam creaturarum univerſitatem nihil eſt niſi æternitas Dei. In nihilo autem non poſſunt aſſignari differentiæ aliquæ momentorum, ut in uno magis oporteat aliquid fieri quam in alio: ſimiliter nec in æternitate, quæ tota eſt uniformis, & ſimpliciter, ut in primo (Lib. cap. xv.) oſtenſum eſt. Relinquitur igitur quod voluntas Dei ſe æqualiter habet ad producendum creaturam per totam æternitatem. Aut igitur voluntas ſua eſt de hoc quod numquam creatura ſub æternitate eius conſtituatur, aut quod ſemper conſtet. Non eſt autem voluntas eius de hoc quod numquam creatura ſub eius eſſe æterno conſtituatur, cum pateat creaturas voluntate eius eſſe inſtitutas. Relinquitur igitur de neceſſitate, ut videtur, quod creatuta ſemper fuit.

6. Adhuc. Ea quæ ſunt ad finem, neceſſitatem habent ex fine, & maxime in his quæ voluntate aguntur. Oportet igitur quod fine eodem modo ſe habente, ea quæ ſunt ad finem, eodem modo ſe habeant, vel producantur, niſi adveniat nova habitudo eorum ad finem. Finis autem creaturarum ex divina voluntate procedentium, eſt divina bonitas, quæ ſola poteſt eſſe divinæ voluntatis finis. Cum igitur divina bonitas in tota æternitate eodem modo ſe habeat in ſe, & in comparatione ad divinam voluntatem videtur, quod eodem modo creaturæ in eſſe producuntur a divina voluntate in tota æternitate: non enim poteſt dici, quod aliqua nova relatio eis advenerit ad finem, ſi penitus ponatur non fuiſſe ante aliquod determinatum tempus, a quo incepiſſe ponuntur.

7. Adhuc. Cum bonitas divina perfectiſſima ſit, non hoc modo dicitur, quod omnia a Deo proceſſerunt propter bonitatem eius, ut ei aliquid ex creaturis accreſceret; ſed quia bonitatis eſt ut ſe ipſam communicet, prout poſſibile eſt, in quo bonitas manifeſtatur. Cum autem omnia bonitatem Dei participent inquantum habent eſſe, ſecundum quod diuturniora ſunt, magis bonitatem Dei participant: unde & eſſe perpetuum ſpeciei dicitur divinum eſſe. Bonitas autem divina infinita eſt. Eius igitur eſt ut ſe in infinitum communicet, non aliquo determinato tempore tantum. Hoc igitur videtur ad divinam bonitatem pertinere ut creaturæ aliquæ ab æterno fuerint. Hæc igitur ſunt ex parte Dei accepta, per quæ videtur quod creaturæ ſemper fuerint.

CAPUT XXXIII.

Rationes ex parte creaturarum ſumptæ.

Sunt autem & alia ex parte creaturarum accepta, quæ idem oſtendere videntur.

1. Quæ

Digitized by Google

1. Quæ enim non habent potentiam ad non eſſe, impoſſibile eſt ea non eſſe. Quædam autem ſunt in creaturis in quibus non eſt potentia ad non eſſe: non enim poteſt eſſe potentia ad non eſſe niſi in illis quæ habent materiam contrarietati ſubiectam: potentia enim ad eſſe, & non eſſe, eſt potentia ad privationem, & formam, quorum ſubiectum eſt materia: privatio vero ſemper adiungitur formæ contrariæ, cum impoſſibile ſit materiam eſſe abſque omni forma. Sed quædam creaturæ ſunt in quibus non eſt materia contrarietati ſubiecta, vel quia omnino non habent materiam, ſicut ſubſtantiæ intellectuales, ut infra (cap. l.) oſtendetur, vel non habent contrarium, ſicut corpora cæleſtia, quod eorum motus oſtendit, qui contrarium non habet. Quaſdam igitur creaturas impoſſibile eſt non eſſe: ergo eas neceſſe eſt ſemper eſſe.

2. Item. Unaquæque res tantum durat in eſſe, quanta eſt ſua virtus eſſendi, niſi per accidens, ſicut in his quæ violenter corrumpuntur. Sed quædam creaturæ ſunt quibus ineſt virtus eſſendi non ad aliquod determinatum tempus, ſed ad ſemper eſſendum, ſicut corpora cæleſtia, & intellectuales ſubſtantiæ: incorruptibilia enim ſunt, cum contrarium non habeant. Relinquitur igitur quod eis competit ſemper eſſe. Quod autem incipit eſſe, non ſemper eſt. Eis ergo non competit ut eſſe incipiant.

3. Adbuc. Quandocumque aliquid de novo incipit moveri, oportet quod movens, vel motum, vel utrumque aliter ſe habeat nunc quando eſt motus, quam prius quando non erat motus: eſt enim habitudo, vel relatio quædam moventis ad motum, ſecundum quod eſt movens actu. Relatio autem nova non incipit ſine mutatione utriuſque, vel alterius ſaltem extremorum. Quod autem ſe aliter habet nunc quam prius, movetur. Ergo oportet ante motum qui de novo incipit, alium motum præcedere in mobili, vel in movente. Oportet igitur quod quilibet motus vel ſit æternus, vel habeat alium motum ante ſe. Motus igitur ſemper fuit: ergo & mobilia, & ſic creaturæ ſemper fuerunt: Deus enim omnino immobilis eſt, ut in I. (Lib. cap. XIII.) oſtenſum eſt.

4. Præterea. Omne agens quod generat ſibi ſimile, intendit conſervare eſſe perpetuum in ſpecie, quod non poteſt conſervari in individuo. Impoſſibile eſt autem naturæ appetitum vanum eſſe. Oportet igitur quod rerum generabilium ſpecies ſint perpetuæ.

5. Adhuc. Si tempus eſt perpetuum, oportet motum eſſe perpetuum, cum ſit numerus motus, & per conſequens mobilia eſſe perpetua, cum motus ſit actus mobilis. Sed tempus oportet eſſe perpetuum: non enim poteſt intelligi eſſe tempus quin ſit nunc, ſicut linea non poteſt intelligi ſine puncto: nunc autem ſemper eſt finis præteriti, & principium futuri, hæc enim eſt diffinitio ipſius nunc; & ſic quodlibet nunc datum habet ante ſe tempus prius & poſterius, & ita nullum poteſt eſſe primum, neque ultimum. Relinquitur igitur quod mobilia, quæ ſunt ſubſtantiæ creatæ, ſint ab æterno.

6. Item. Omne oportet vel affirmare, vel negare. Si igitur ad negationem alicuius ſequitur eius poſitio, oportet illud eſſe ſemper. Tempus autem eſt huiuſmodi: nam ſi tempus non ſemper fuit, eſt accipere prius non eſſe ipſius quam eſſe; & ſimiliter ſi non ſemper ſit futurum, oportet quod non eſſe eius ſit poſterius ad eſſe eius. Prius autem, & poſterius non poteſt eſſe ſecundum durationem, niſi tempus ſit: nam numerus prioris, & poſterioris tempus eſt; & ſic oportebit tempus fuiſſe antequam inciperet, & futurum eſſe poſtquam deſinat. Oportet igitur tempus eſſe æternum. Tempus autem eſt accidens, quod ſine ſubiecto eſſe non poteſt: ſubiectum autem eius non eſt Deus, qui eſt ſupra tempus, cum ſit omnino immobilis, ut in I. (Lib. cap. XV.) probatum eſt. Relinquitur igitur aliquam ſubſtantiam creatam eſſe æternam.

7. Amplius. Multæ propoſitiones ſic ſe habent quod qui eas negat, oportet quod eas ponat, ſicut qui negat veritatem eſſe, ponit veritatem eſſe: ponit enim ſuam negativam eſſe veram quam profert: & ſimile eſt de eo qui negat hoc principium, contradictionem non eſſe ſimul veram. Negans enim hoc, dicit negationem quam ponit, eſſe veram, oppoſitam autem affirmationem falſam; & ſic non de eodem utrumque verificari. Si igitur id ad cuius remotionem ſequitur ſua poſitio, oportet eſſe ſemper, ut probatum eſt, ſequitur quod prædictæ propoſitiones, & omnes quæ ex his ſequuntur, ſint ſempiternæ. Hæ autem propoſitiones non ſunt Deus. Ergo aliquid oportet præter Deum eſſe æternum. Hæ igitur, & huiuſmodi

di rationes ſumi poſſunt ex parte creaturarum, quod creaturæ fuerunt ſemper.

CAPUT XXXIV.

Rationes ſumptæ ex parte factionis.

Possunt autem ſumi aliæ rationes ex parte ipſius factionis ad idem oſtendendum.

1. Quod enim ab omnibus communiter dicitur, impoſſibile eſt totaliter eſſe falſum: falſa enim opinio, infirmitas quædam intellectus eſt, ſicut & falſum judicium de ſenſibili proprio, ex infirmitate ſenſus accidit. Defectus autem per accidens ſunt, quia præter naturæ intentionem: quod autem eſt per accidens, non poteſt eſſe ſemper, & in omnibus; ſicut judicium de ſaporibus, quod ab omni guſtu datur, non poteſt eſſe falſum, ita judicium quod ab omnibus de veritate datur, non poteſt eſſe erroneum. Communis autem ſententia eſt omnium Philoſophorum, ex nihilo nihil fieri. Oportet igitur eſſe verum. Si igitur aliquid eſt factum, oportet ex aliquo eſſe factum: quod ſi etiam factum ſit, oportet etiam & hoc ex alio fieri. Non poteſt autem hoc in infinitum procedere: quia ſic nulla generatio compleretur, cum non ſit poſſibile infinita tranſire. Oportet igitur devenire ad aliquod primum quod non ſit factum. Omne autem ens quod non ſemper fuit, oportet eſſe factum. Ergo oportet illud ex quo omnia primo fiunt, eſſe ſempiternum. Hoc autem non eſt Deus, quia ipſe non poteſt eſſe materia alicuius rei, ut in I. (Lib. cap. XVII.) probatum eſt. Relinquitur igitur quod aliquid extra Deum ſit æternum, ſcilicet materia prima.

2. Amplius. Si aliquid non ſe habet eodem modo nunc, & prius, oportet illud eſſe aliqualiter mutatum: hoc enim eſt moveri, non eodem modo ſe nunc, & prius habere. Omne autem quod de novo incipit eſſe, non eodem modo ſe habet nunc, & prius. Oportet igitur hoc per aliquem motum, vel mutationem accidere. Omnis autem motus, vel mutatio in aliquo ſubiecto eſt: eſt enim actus mobilis. Cum autem motus ſit prius eo quod ſit per motum (cum ad hoc terminetur motus) oportet ante quodlibet factum præexiſtere aliquod ſubiectum mobile: & cum hoc non ſit poſſibile in infinitum procedere, oportet devenire ad aliquod primum ſubiectum, non de novo incipiens, ſed ſemper exiſtens.

3. Adhuc. Omne quod de novo eſſe incipit, antequam eſſet, poſſibile erat ipſum eſſe: ſi enim poſſibile non erat ipſum eſſe, neceſſe erat non eſſe; & ſic ſemper fuiſſet non ens, & numquam eſſe incepiſſet. Sed quod eſt poſſibile eſſe, eſt ſubiectum potentia ens. Oportet igitur ante quodlibet de novo incipiens præexiſtere ſubiectum potentiæ ens: & cum hoc in infinitum procedere non poſſit, oportet ponere aliquod primum ſubiectum quod non inceperit eſſe de novo.

4. Item. Nulla ſubſtantia permanens, eſt dum ſit: ad hoc enim ſit ut ſit: non enim fieret, ſi iam eſſet. Sed dum ſit, oportet aliquid eſſe quod ſit factionis ſubiectum: non enim factio, cum ſit accidens, ſine ſubiecto eſſe poteſt. Omne igitur quod ſit, habet aliquod ſubiectum præexiſtens: & cum hoc in infinitum ire non poſſit, ſequitur primum ſubiectum non eſſe factum, ſed ſempiternum: ex quo ulterius ſequitur, aliquid præter Deum eſſe æternum, cum ipſe ſubiectum factionis, aut motus eſſe non poſſit. Hæ igitur ſunt rationes quibus aliqui tamquam demonſtrationibus inhærentes dicunt, neceſſarium eſſe res creatas ſemper fuiſſe: in quo fidei catholicæ contradicunt, quæ ponit, nihil præter Deum ſemper fuiſſe, ſed omnia eſſe cœpiſſe præter unum Deum æternum.

CAPUT XXXV.

Solutio rationum ſumptarum ex parte Dei.

Oportet igitur oſtendere, præmiſſas rationes non ex neceſſitate concludere, & primo illas quæ ex parte agentis ſumuntur.

1. Non enim oportet quod per ſe, vel per accidens Deus moveatur, ſi effectus eius de novo incipiunt eſſe, ut prima ratio procedebat. Novitas enim effectus indicare poteſt mutationem agentis, inquantum demonſtrat novitatem actionis: non enim poteſt eſſe quod in agente ſit nova actio, niſi aliquo modo moveatur, ſaltem de otio in actum. Novitas autem divini effectus non demonſtrat novitatem actionis in Deo, cum actio ſua ſit ſua eſſentia, ut ſupra (Lib. I. cap. XLV.) oſtenſum eſt. Unde neque novitas effectus mutationem Dei agentis demonſtrare poteſt.

Nec

Nec tamen oportet, quod ſi primi agentis actio ſit æterna, quod eius effectus ſit æternus, ut ſecunda ratio concludebat: oſtenſum eſt enim ſupra (cap. xxiii.) quod Deus agit voluntarie in rerum productione, non autem ita quod ſit aliqua actio ipſius media, ſicut in nobis actio virtutis motivæ eſt media inter actum voluntatis & effectum, ut in præcedentibus oſtenſum eſt; ſed oportet quod ſuum intelligere, & velle, ſit ſuum facere: effectus autem ab intellectu, & voluntate ſequitur ſecundum determinationem intellectus, & imperium voluntatis. Sicut autem per intellectum determinatur rei factio, & quæcumque alia conditio, ita & præſcribitur ei tempus: non enim ſolum ars determinat ut hoc tale ſit, ſed ut tunc ſit, ſicut Medicus, ut tunc detur potus: unde ſi eius velle per ſe eſſet efficax ad effectum producendum, ſequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo exiſtente. Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab æterno fuiſſe, effectum autem eius non ab æterno, ſed tunc cum ab æterno diſpoſuit.

Ex quo etiam patet quod etſi Deus ſit ſufficiens cauſa productionis rerum in eſſe, non tamen oportet quod eius effectus æternus ponatur eo exiſtente æterno, ut tertia ratio concludebat. Poſita enim cauſa ſufficiente ponitur eius effectus, non autem effectus extraneus a cauſa: hoc enim eſſet ex inſufficientia cauſæ, ac ſi calidum non calefaceret. Proprius autem effectus voluntatis eſt ut ſit hoc quod voluntas vult. Si autem aliquid aliud eſſet quam voluntas velit, non poneretur effectus proprius cauſæ, ſed alienus ab ea. Voluntas autem, ſicut dictum eſt, ſicut vult hoc eſſe tale, ita vult hoc eſſe tunc: unde oportet, ad hoc quod voluntas ſit ſufficiens cauſa, quod effectus ſit quando voluntas eſt ut ſit, & quando voluntas effectum eſſe diſpoſuit. In his autem quæ a cauſa naturaliter agente procedunt, ſecus eſt, quia actio naturæ eſt ſecundum quod ipſa eſt: unde ad eſſe cauſæ ſequi oportet effectum. Voluntas autem agit non ſecundum modum ſui eſſe, ſed ſecundum modum ſui propoſiti: & ideo ſicut effectus naturalis agentis ſequitur eſſe agentis, ſi ſit ſufficiens; ita effectus agentis per voluntatem, ſequitur modum propoſiti.

Ex his etiam patet quod divinæ voluntatis non retardatur effectus, quamvis non ſemper fuerit, voluntate de eo exiſtente, ut quarta ratio proponebat. Nam ſub voluntate divina cadit non ſolum quod eius effectus ſit, ſed quod tunc ſit. Hoc igitur volitum quod eſt tunc creaturam eſſe, non retardatur: quia tunc incepit creatura eſſe quando Deus ab æterno diſpoſuit.

Non eſt autem ante totius creaturæ inchoationem diverſitatem aliquam partium alicuius durationis accipere, ut in quinta ratione ſupponebatur. Nam nihil menſuram non habet, nec durationem. Dei autem duratio, quæ eſt æternitas, non habet partes, ſed eſt ſimplex omnino, non habens prius, & poſterius, cum Deus ſit immobilis, ut in primo (Lib. cap. xiii.) oſtenſum eſt. Non eſt igitur comparare inchoationem totius creaturæ ad aliqua diverſa ſignata in aliqua præexiſtente menſura, ad quæ initium creaturarum ſimiliter, & diſſimiliter ſe poſſit habere, ut oporteat rationem eſſe apud agentem quare in hoc ſignato illius durationis creaturam in eſſe produxerit, & non in alio præcedenti, vel ſequenti: quæ quidem ratio requireretur, ſi aliqua duratio in partes diviſibiles eſſet præter totam creaturam productam; ſicut accidit in particularibus agentibus, a quibus producitur effectus in tempore, non autem ipſum tempus. Deus autem ſimul in eſſe produxit & creaturam, & tempus. Non eſt igitur ratio quare nunc & non prius, in hoc conſideranda; ſed ſolum quare non ſemper, ſicut per ſimile in loco apparet: particularia enim corpora ſicut in tempore determinato, ita etiam in loco determinato producuntur; & quia habent extra ſe tempus, & locum a quibus continentur, oportet eſſe rationem quare magis in hoc loco, & in hoc tempore producuntur quam in alio. In toto autem cælo (extra quod non eſt locus, & cum quo univerſalis locus omnium producitur) non eſt ratio conſideranda quare hic, & non ibi conſtitutum eſt: quam rationem quia quidam conſiderandam putabant (Pythagoras & Plato, teſte Ariſt. III. Phyſ. text. xxv.) deciderunt in errorem, ut ponerent infinitum in corporibus: & ſimiliter in productione totius creaturæ, extra quam non eſt tempus, & cum qua tempus ſimul producitur, non eſt attendenda ratio quare nunc, & non prius, ut per hoc ducamur ad concedendam temporis infinitatem; ſed ſolum quare non ſemper, vel quare poſt non eſſe, vel cum aliquo principio.

Ad hoc autem inquirendum ſexta ratio in-

Digitized by Google

inducebatur ex parte finis, qui ſolus inducere poteſt neceſſitatem in his quæ voluntate aguntur. Finis autem divinæ voluntatis non poteſt eſſe niſi eius bonitas. Non autem agit propter hunc finem producendum in eſſe, ſicut artifex agit propter conſtitutionem artificiati; cum bonitas eius ſit æterna & immutabilis, ita quod ei nihil accreſcere poteſt. Nec etiam poteſt dici, quod propter eius meliorationem Deus agat. Nec etiam agit propter hunc finem acquirendum ſibi, ſicut Rex pugnat, ut acquirat civitatem: ipſe enim eſt ſua bonitas. Reſtat igitur quod agat propter finem, inquantum effectum producit ad participationem finis. In producendo igitur res ſic propter finem, uniformis habitudo finis ad agentem non eſt conſideranda ut ratio operis ſempiterni; ſed magis eſt attendenda habitudo finis ad effectum, qui fit propter finem; ut taliter producatur effectus, qualiter convenientius ordinetur ad finem: unde per hoc quod finis uniformiter ſe habet ad agentem, non poteſt concludi, quod effectus ſit ſempiternus.

Nec eſt neceſſarium effectum divinum ſemper fuiſſe, propter hoc quod ſic convenientius ordinetur ad finem, ut ſeptima ratio procedere videbatur; ſed convenientius ordinatur ad finem propter hoc quod eſt non ſemper fuiſſe. Omne enim agens producens effectum in participationem ſuæ formæ, intendit in eo inducere ſuam ſimilitudinem. Sic igitur divinæ voluntati conveniens fuit in ſuæ bonitatis participationem creaturam producere, ut ſua ſimilitudine divinam bonitatem repræſentaret. Non autem poteſt eſſe talis repræſentatio per modum æqualitatis, ſicut effectus univocus ſuam cauſam repræſentat, ut ſic oporteat ab infinita bonitate æternos effectus produci; ſed ſicut excedens repræſentatur ab eo quod exceditur. Exceſſus autem divinæ bonitatis ſupra creaturam per hoc maxime exprimitur quod creaturæ non ſemper fuerunt: ex hoc enim apparet expreſſe quod omnia alia præter ipſum, eum habent ſui eſſe auctorem, & quod virtus eius non obligatur ad huiuſmodi effectus producendos, ſicut natura ad effectus naturales; & per conſequens quod eſt voluntate agens, & intelligens: quorum contraria quidam poſuerunt (Ariſtoteles, & Averroes, ut notatum eſt cap. XXXII.) æternitatem creaturarum ſupponentes. Sic igitur ex parte agentis nihil eſt quod æternitatem creaturarum nos ponere cogat.

CAPUT XXXVI.

Solutio rationum ſumptarum ex parte rerum factarum.

Similiter etiam nec ex parte creaturæ eſt aliquid quod nos ad eius æternitatem ponendam de neceſſitate inducat.

Neceſſitas enim eſſendi quæ in creaturis invenitur (ex quo prima ratio ſumitur) eſt neceſſitas ordinis, ut in præcedentibus (cap. XXX.) eſt oſtenſum. Neceſſitas autem ordinis non cogit ipſum cui talis ineſt neceſſitas, ſemper fuiſſe, ut oſtenſum eſt ſupra (cap. XXX. & XXXI.) licet enim ſubſtantia cæli per hoc quod caret potentia ad non eſſe, habeat neceſſitatem ad eſſe, (*a*) hæc tamen neceſſitas ſequitur eius ſubſtantiam: unde ſubſtantia eius iam in eſſe inſtituta, talis neceſſitas impotentialitatem non eſſendi inducit; non autem facit eſſe impoſſibile cælum non eſſe in conſideratione qua agitur de productione ſubſtantiæ ipſius.

Similiter etiam virtus eſſendi ſemper (ex qua procedebat ſecunda ratio) præſupponit ſubſtantiæ productionem: unde cum de productione ſubſtantiæ cæli agitur, talis virtus ſempiternitatis argumentum ſufficiens eſſe non poteſt.

Motus etiam ſempiternitatem non cogit nos ponere ratio conſequenter inducta. Iam enim patet quod abſque mutatione Dei agentis poteſt eſſe quod novum agat non ſempiternum. Si autem poſſibile eſt ab eo aliquid agi de novo, patet quod & moveri: nam motus diſpoſitionem voluntatis æternæ ſequitur de motu non ſemper eſſendo.

Similiter etiam intentio naturalium agentium ad ſpecierum (*b*) perpetuitatem (ex quo quarta ratio procedebat) præſupponit naturalia agentia iam producta: unde locum non habet hæc ratio niſi in rebus naturalibus iam in eſſe productis, non autem cum de rerum productione agitur. Utrum autem neceſſe ſit ponere generationem perpetuo duraturam, in ſequentibus oſtendetur.

Ratio etiam quinta ex tempore inducta æternitatem motus magis ſupponit quam probet. Cum enim prius, & poſterius, & continuitas temporis ſequatur prius, & poſterius, & continuitatem motus, ſecundum Ariſtotelis doctrinam (IV. Phyſ. text. comm. XCIX.) patet quod ideo idem inſtans eſt principium futuri, & finis præteriti, quia aliquid ſignatum in

motu

(*a*) *Al.* non tamen. (*b*) *Al.* proprietatem.

Digitized by Google

motu eſt principium, & finis diverſarum partium motus. Non oportebit igitur omne inſtans huiuſmodi eſſe, niſi omne ſignum in tempore acceptum, ſit medium inter prius & poſterius in motu: quod eſt ponere motum ſempiternum. Ponens autem motum eſſe non ſempiternum, poteſt dicere, primum inſtans temporis eſſe principium futuri, & nullius præteriti finem. Nec repugnat ſucceſſioni temporis quod ponatur in ipſo aliquod *nunc* principium, & non finis, propter hoc quod linea, in qua ponitur punctus aliquis principium, & non finis, eſt ſtans, & non fluens: quia etiam in motu aliquo particulari, qui etiam non eſt ſtans, ſed fluens, ſignari aliquid poteſt ut principium motus tantum, & non ut finis: aliter enim omnis motus eſſet perpetuus, quod eſt impoſſibile.

Quod autem prius ponitur non eſſe temporis quam eius eſſe, ſi tempus incepit, non cogit nos dicere, quod ſi ponitur tempus eſſe, ponatur non eſſe, ut ſexta ratio concludebat. Nam prius, quod dicimus antequam tempus eſſet, non ponit aliquam temporis partem in re, ſed ſolum in imaginatione: cum enim dicimus, Tempus habet eſſe poſt non eſſe, intelligimus quod non fuit aliqua pars temporis ante hoc *nunc* ſignatum; ſicut cum dicimus, quod ſupra cælum nihil eſt, non intelligimus quod aliquis locus ſit extra cælum, qui poſſit dici ſupra reſpectu cæli, ſed quod non eſt locus eo ſuperior. Utrobique autem imaginatio poteſt menſuram aliquam rei exiſtenti apponere, ratione cuius ſicut non eſt ponenda quantitas corporis infinita, ut dicitur in III. Phyſic. (text. comm. lx.) ita nec tempus in æternum.

Veritas autem propoſitionum quam oportet concedere etiam propoſitiones negantem (ex qua ſeptima ratio procedebat) habet neceſſitatem ordinis, qui eſt prædicati ad ſubiectum: unde non cogit aliquam rem eſſe ſemper, niſi forte intellectum divinum, in quo eſt radix omnis veritatis, ut in primo (Lib. cap. xxxxv.) oſtenſum eſt. Patet igitur quod rationes ex creaturis inductæ non cogunt ad mundi æternitatem ponendam.

CAPUT XXXVII.

Solutiones rationum ſumptarum ex parte factionis rerum.

Reſtat autem oſtendere quod nec ex parte productionis rerum aliqua ratio ſumpta cogere poſſit ad idem.

Communis enim Philoſophorum poſitio, ponentium, ex nihilo nihil fieri (ex qua prima ratio procedebat) veritatem habet ſecundum illud fieri quod ipſi conſiderabant. Quia enim omnis noſtra cognitio a ſenſu incipit, qui ſingularium eſt; a particularibus conſiderationibus ad univerſales conſideratio humana profecit: unde principium rerum perquirentes, particulares factiones entium tantum conſideraverunt, inquirentes qualiter vel hic ignis, vel hic lapis fiat: & ideo primi magis extrinſece quam oporteret fieri, rem conſiderantes, poſuerunt rem fieri ſolum ſecundum quaſdam accidentales diſpoſitiones, ut rarum, denſum, & huiuſmodi; dicentes per conſequens, fieri nihil eſſe niſi alterari propter hoc quod ex ente in actu unumquodque fieri intelligebant. Poſteriores vero magis intrinſece rerum factionem conſiderantes, ad fieri rerum ſecundum ſubſtantiam proceſſerunt, ponentes, quod non oportet aliquid fieri ex ente in actu niſi per accidens, ſed per ſe ex ente in potentia. Hoc autem fieri quod eſt entis ex qualicumque ente, eſt factio particularis entis; quod quidem fit, inquantum eſt ens hoc, ut homo, vel ignis; non autem inquantum eſt ens univerſaliter: ens enim prius erat, quod in hoc ens transmutatur. Profundius autem ad rerum originem ingredientes conſideraverunt ad ultimum totius entis creati ab una prima cauſa proceſſionem, ut ex rationibus hoc oſtendentibus ſupra (cap. xv. & xvi.) poſitis patet. In hac autem proceſſione totius entis a Deo non eſt poſſibile fieri aliquid ex aliquo alio præiacente: non enim eſſet totius entis creati factio. Et hanc quidem factionem non attigerunt primi Naturales, quorum erat communis ſententia, ex nihilo nihil fieri: vel ſi qui eam attigerunt, non proprie nomen factionis ei competere conſideraverunt, cum nomen factionis motum, vel mutationem importet. In hac autem totius entis origine ab uno primo ente intelligi non poteſt transmutatio unius entis in aliud, ut oſtenſum eſt (cap. xvii.) propter quod

nec ad naturalem Philoſophum pertinet huiuſmodi rerum originem conſiderare ; ſed ad Philoſophum primum, qui conſiderat ens commune, & ea quæ ſunt ſeparata a motu. Nos tamen ſub quadam ſimilitudine etiam ad illam originem nomen factionis transferimus, ut dicamus ea facta quorumcumque eſſentia, vel natura ab aliis originem habet.

Ex quo patet quod nec ſecunda ratio de neceſſitate concludit, quæ ex ratione motus ſumebatur. Nam creatio mutatio dici non poteſt niſi ſecundum metaphoram, prout creatum conſideratur habere eſſe poſt non eſſe: ratione cuius aliquid ex alio fieri dicitur, etiam eorum quæ invicem transmutationem non habent, ex hoc ſolo quod unum eorum eſt poſt alterum, ſicut dies ex nocte. Nec ratio motus inducta ad hoc aliquid facere poteſt: nam quod nullo modo eſt, non ſe habet aliquo modo, ut poſſit concludi, quod quando incipit eſſe, alio modo ſe habeat nunc quam prius.

Ex hoc etiam patet quod non oportet aliquam potentiam paſſivam præcedere eſſe totius entis creati, ut tertia ratio concludebat. Hoc enim eſt neceſſarium in illis quæ per motum, eſſendi principium ſumunt, eo quod motus eſt actus exiſtentis in potentia. Poſſibile autem fuit, ens creatum eſſe antequam eſſet per potentiam agentis, per quam & eſſe incepit, vel propter habitudinem terminorum, in quibus nulla repugnantia invenitur: quod quidem poſſibile ſecundum nullam potentiam dicitur, ut patet per Philoſophum in V. Metaphyſ. (text. cap. XVII.) hoc enim prædicatum quod eſt eſſe, non repugnat huic ſubiecto quod eſt mundus, vel homo, ſicut commenſurabile repugnat diametro: & ſic ſequitur quod non ſit impoſſibile eſſe; & per conſequens quod ſit poſſibile eſſe antequam eſſet, etiam nulla potentia exiſtente. In his autem quæ per motum fiunt, oportet prius fuiſſe poſſibile per aliquam paſſivam potentiam, in quibus Philoſophus in VII. Metaphyſic. (text. comm. XXII.) hac utitur ratione.

Patet igitur etiam ex hoc quod nec quarta ratio ad propoſitum concludit. Nam fieri non ſimul eſt cauſa eſſe rei in his quæ per motum fiunt, in quorum fieri ſucceſſio invenitur; in his autem quæ non fiunt per motum, non prius eſt fieri quam eſſe. Sic igitur evidenter apparet quod nihil prohibet ponere, mundum non ſemper fuiſſe; quod fides catholica ponit Gen. I. *In principio creavit Deus cælum, & terram*. Et Proverb. VIII. 22. de Deo dicitur: *Antequam quicquam faceret a principio &c.*

CAPUT XXXVIII.

Rationes quibus conantur aliqui oſtendere, mundum non eſſe æternum, & ſolutiones earum.

Sunt autem quædam rationes a quibuſdam inductæ ad probandum, mundum non ſemper fuiſſe, ſumptæ ex his.

1. Deum enim eſſe omnium rerum cauſam, demonſtratum eſt. Cauſam autem oportet duratione præcedere ea quæ per actionem cauſæ fiunt.

2. Item. Cum totum ens a Deo ſit creatum, non poteſt dici factum eſſe ex aliquo ente; & ſic relinquitur quod ſit factum ex nihilo, & per conſequens quod habeat eſſe poſt non eſſe.

3. Adhuc. Quia infinita non eſt tranſire: ſi autem mundus ſemper fuiſſet, eſſent iam infinita pertranſita, quia quod præteritum eſt, pertranſitum eſt: ſunt autem infiniti dies, vel circulationes Solis præteritæ, ſi mundus ſemper fuit.

4. Præterea. Sequitur quod infinito fiat additio; cum ad dies, vel circulationes præteritas quotidie de novo addatur.

5. Amplius. Sequitur quod in cauſis efficientibus ſit procedere in infinitum, ſi generatio fuit ſemper; quod oportet dicere, mundo ſemper exiſtente: nam filii cauſa eſt pater, & huius alius, & ſic in infinitum.

6. Rurſus. Sequetur quod ſint infinita, ſcilicet infinitorum hominum præteritorum animæ immortales.

Has autem rationes, quia uſquequaque non de neceſſitate concludunt, licet probabilitatem habeant, ſufficit tangere ſolum, ne videatur fides catholica in vanis rationibus conſtituta, & non potius in ſolidiſſima Dei doctrina: & ideo conveniens videtur ponere, qualiter obvietur eis per eos qui æternitatem mundi poſuerunt.

Quod enim primo dicitur, agens de neceſſitate præcedere effectum qui per ſuam operationem ſit, verum eſt in his quæ agunt aliquid per motum, quia effectus non eſt niſi in termino motus; agens autem neceſſe eſt eſſe etiam cum motus incipit: in his autem quæ in inſtanti agunt, hoc non eſt neceſſe, ſicut ſimul dum Sol eſt in puncto orientis, illuminat noſtrum hemiſphærium.

Quod etiam ſecundo dicitur, non eſt efficax

Digitized by Google

efficax : ei enim quod eſt ex aliquo aliquid fieri, contradictorium oportet dare, ſi hoc non detur, Eſt non ex aliquo fieri; non autem quod eſt ex nihilo, niſi ſub ſenſu primi : ex quo concludi non poteſt quod fiat poſt non eſſe.

Quod etiam tertio ponitur, non eſt cogens : nam infinitum etſi non ſit ſimul in actu, poteſt tamen eſſe in ſucceſſione, quia ſic quodlibet infinitum acceptum, finitum eſt. Quælibet igitur circolatio præcedentium tranſiri potuit, quia finita fuit : in omnibus autem ſimul, ſi mundus ſemper fuiſſet, non eſſet accipere primam, & ita nec tranſitum, qui ſemper exigit duo extrema.

Quod etiam quarto proponitur, debile eſt : nam nihil prohibet infinito ex ea patte additionem fieri qua eſt finitum. Ex hoc autem quod ponitur tempus æternum, ſequitor quod ſit infinitum ex parte ante, ſed finitum ex parte poſt, nam præſens eſt terminos præteriti.

Quod etiam quinto obiicitur, non cogit : quia cauſas agentes in infinitum procedere eſt impoſſibile, ſecundum Philoſophos (II. Metaph. text. comm. v.) in cauſis ſimul agentibus : quia oportet effectum dependere ex actionibus infinitis ſimul exiſtentibus; & hoiuſmodi ſunt cauſæ per ſe infinitæ, quia earum infinitas ad cauſatum requiritur. In cauſis autem non ſimul agentibus hoc non eſt impoſſibile, ſecundum eos qui ponunt generationem perpetuam : hæc autem infinitas accidit cauſis, accidit enim patri Sortis quod ſit alterius filius, vel non filius; non autem accidit baculo, inquantum movet lapidem, quod ſit motus a manu : movet enim inquantum eſt motus.

Quod autem de animabus obiicitur, difficilius eſt; ſed tamen ratio non eſt multum utilis, quia multa ſupponit. Quidam namque æternitatem mundi ponentium, poſuerunt etiam humanas animas non eſſe poſt corpus. Quidam vero, quod ex animabus non manet niſi intellectus ſeparatus, vel agens, ſecundum quoſdam, vel etiam poſſibilis ſecundum alios. Quidam autem poſuerunt circulationem in animabus, dicentes, quod eædem animæ poſt aliqua ſæcula in corpora revertuntur. Quidam vero pro inconvenienti non habent quod ſint aliqua infinita actu in his quæ ordinem non habent. Poteſt autem efficacius procedi ad hoc oſtendendum ex fine divinæ voluntatis ut ſupra (cap. xxxv.) tactum eſt. Finis enim divinæ voluntatis in rerum productione eſt eius bonitas, inquantum per cauſata manifeſtatur : potiſſime autem manifeſtatur divina bonitas, & virtus per hoc quod res aliæ præter ipſum non ſemper fuerunt : ex hoc enim manifeſte apparet quod res aliæ præter ipſum ab ipſo eſſe habent, quia non ſemper fuerunt. Oſtenditur etiam quod non agit per neceſſitatem naturæ, & quod virtus ſua eſt infinita in agendo : hoc enim convenientiſſimum fuit divinæ bonitati ut rebus creatis principium durationis daret.

Ex his autem quæ prædicta ſunt, vitare poſſumus diverſos errores gentilium Philoſophorum : quorum quidam poſuerunt mundum æternum, quidam materiam mundi æternam, ex qua ex aliquo tempore mundus cœpit generari vel a caſu, vel ab aliquo intellectu, aut etiam amore, aut lite. Ab omnibus enim his ponitur aliquid præter Deum æternum, quod fidei catholicæ repugnat.

CAPUT XXXIX.

Quod diſtinctio rerum non eſt a caſu.

De pot. quaſt. III. *art.* 16.

EXpeditis autem his quæ ad rerum productionem pertinent, reſtat proſequi ea quæ ſunt conſideranda in rerum diſtinctione : in quibus primo oportet oſtendere quod rerum diſtinctio non eſt a caſu.

1. Caſus enim non contingit niſi in poſſibilibus aliter ſe habere : quæ enim ſunt ex neceſſitate, & ſemper, non dicimus eſſe a caſu. Oſtenſum eſt autem ſupra (cap. xxx.) quaſdam res creatas eſſe in quarum natura non eſt poſſibilitas ad non eſſe, ſicut ſunt ſubſtantiæ immateriales, & abſque contrarietate. Subſtantias igitur eorum impoſſibile eſt eſſe a caſu. Sunt autem per ſuam ſubſtantiam diſtinctæ ad invicem. Earum igitur diſtinctio non eſt a caſu.

2. Amplius. Cum caſus ſit tantum in poſſibilibus aliter ſe habere; principium autem huiuſmodi poſſibilitatis eſt materia, non autem forma, quæ magis determinat poſſibilitatem materiæ ad unum; ea autem quorum diſtinctio eſt a forma, non diſtinguuntor a caſu, ſed forte ea quorum diſtinctio eſt a materia; ſpecierum autem diſtinctio eſt a forma; ſingularium autem eiuſdem ſpeciei a materia: diſtinctio igitur rerum ſecundum ſpeciom non poteſt eſſe a caſu; ſed forte aliquo-

Digitized by Google

rum individuorum caſus poteſt eſſe (a) diſtinctivus.

3. Adhuc. Cum materia ſit principium, & cauſa rerum caſualium, ut oſtenſum eſt, in eorum factione poteſt eſſe caſus quæ ex materia generantur. Oſtenſum eſt autem ſupra (cap. XVI.) quod prima rerum productio in eſſe, non eſt ex materia. In ea igitur caſus locum habere non poteſt. Oportet autem quod prima rerum productio cum diſtinctione fuerit, cum multa inveniantur in rebus creatis quæ neque ex invicem generantur, neque ex aliquo uno communi, quia non conveniunt in materia. Non eſt igitur poſſibile quod rerum diſtinctio ſit a caſu.

4. Item. Cauſa per ſe, prior eſt ea quæ eſt per accidens. Si igitur poſteriora ſint a cauſa per ſe determinata, inconveniens eſt dicere priora eſſe a cauſa per accidens indeterminata. Diſtinctio autem rerum præcedit naturaliter motum, & operationes rerum: determinati enim motus, & operationes ſunt rerum determinatarum, & diſtinctarum; motus autem, & operationes rerum ſunt a cauſis per ſe, & determinatis, cum inveniantur aut ſemper, aut in pluribus ex ſuis cauſis eodem modo procedere. Ergo & diſtinctio rerum eſt a cauſa per ſe, & determinata, & non a caſu, qui eſt cauſa per accidens indeterminata.

5. Amplius. Cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum, & voluntatem, forma eſt ab agente intenta. Ipſa autem univerſitas creaturarum Deum habet auctorem, qui eſt agens per voluntatem, & intellectum, ut ex præmiſſis (cap. XXIII.) patet; nec in virtute ſua defectus aliquis eſſe poteſt, ut ſic deficiat a ſua intentione, cum ſua virtus infinita ſit, ut ſupra (Lib. I. cap. XLIII.) oſtenſum eſt. Oportet igitur quod forma univerſi ſit a Deo intenta, & volita: non eſt igitur a caſu: caſu enim dicimus eſſe quæ præter intentionem ſunt agentis. Forma autem univerſi conſiſtit in diſtinctione, & ordine partium eius. Non eſt igitur diſtinctio rerum a caſu.

6. Adhuc. Id quod eſt bonum, & optimum in effectu, eſt finis productionis ipſius. Sed bonum, & optimum univerſi conſiſtit in ordine partium ipſius ad invicem, qui ſine diſtinctione eſſet non poteſt: per hunc enim ordinem univerſum in ſua totalitate conſtituitur, quæ eſt optimum ipſius. Ipſe igitur ordo partium univerſi, & diſtinctio earum, eſt finis productionis univerſi: non eſt igitur diſtinctio rerum a caſu.

Hanc autem veritatem ſacra Scriptura profitetur, ut patet Geneſis 1. ubi cum primo dicatur: *In principio creavit Deus cælum, & terram*: ſubiungit: *Diviſit Deus lucem a tenebris*: & ſic de aliis; ut non ſolum rerum creatio, ſed etiam rerum diſtinctio a Deo eſſe oſtendatur, non a caſu, ſed quaſi bonum, & optimum univerſi: unde ſubditur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.*

Per hoc autem excluditur opinio antiquorum Naturalium, ponentium cauſam materialem ſolam & unam, ex qua omnia fiebant raritate, & denſitate: hos enim neceſſe eſt dicere, diſtinctionem rerum, quas in univerſo videmus, non ex alicuius ordinantis intentione proveniſſe, ſed ex materiæ fortuito motu. Similiter etiam excluditur opinio Democriti, & Leucippi, ponentium infinita principia materialia, ſcilicet indiviſibilia corpora eiuſdem naturæ, ſed differentia figuris, poſitione, & ordine: ex quorum concurſu (quem oportebat eſſe fortuitum, cum cauſam agentem negarent) proveniebant eſſe diverſitatem in rebus, propter prædictas tres atomorum differentias, ſcilicet figuræ, ordinis, & poſitionis: unde ſequebatur diſtinctionem rerum eſſe fortuitam; quod ex præmiſſis patet eſſe falſum.

CAPUT XL.

Quod materia non eſt prima cauſa diſtinctionis rerum.

De pot. quæſt. III. art. 16.

Ex hoc autem ulterius apparet quod rerum diſtinctio, non eſt propter materiæ diverſitatem ſicut propter primam cauſam.

1. Ex materia enim nihil determinatum provenire poteſt, niſi caſualiter, eo quod materia ad multa poſſibilis eſt; ex quibus ſi unum tantum proveniat, hoc ut in paucioribus contingens neceſſe eſt eſſe. Huiuſmodi autem eſt quod caſualiter evenit, & præcipue ſublata intentione agentis: oſtenſum eſt autem (cap. XXXIX.) quod rerum diſtinctio non eſt a caſu. Relinquitur igitur quod non ſit propter materiæ diverſitatem ſicut propter primam cauſam.

2. Adhuc. Ea quæ ſunt ex intentione agentis, non ſunt propter materiam ſicut pro-

(a) Al. diſtinctus.

propter primam cauſam: cauſa enim agens prior eſt in cauſando quam materia, quia materia non fit actu cauſa, niſi ſecundum quod eſt mota ab agente: unde ſi aliquis effectus conſequitur diſpoſitionem materiæ, & intentionem agentis, non eſt ex materia ſicut ex prima cauſa: & propter hoc videmus quod ea quæ reducuntur in materiam ſicut in primam cauſam, ſunt præter intentionem agentis, ſicut monſtra, & alia peccata naturæ; forma autem eſt ex intentione agentis: quod ex hoc patet. Agens enim agit ſibi ſimile ſecundum formam; & ſi aliquando deficiat, hoc eſt a caſu propter materiam. Formæ igitur non ſequuntur diſpoſitionem materiæ ſicut primam cauſam, ſed magis e converſo materiæ ſic diſponuntur, ut ſint tales formæ. Diſtinctio autem rerum ſecundum ſpeciem eſt per formas. Diſtinctio igitur rerum non eſt propter materiæ diverſitatem ſicut propter primam cauſam.

3. Amplius. Diſtinctio rerum non poteſt provenire ex materia niſi in illis quæ ex materia præexiſtente fiunt. Multa autem ſunt ab invicem diſtincta in rebus quæ non poſſunt ex præexiſtente materia fieri, ſicut patet de corporibus cæleſtibus, quæ non habent contrarium, ut eorum motus oſtendit. Non igitur poteſt eſſe prima cauſa diſtinctionis rerum diverſitas materiæ.

4. Item. Quæcumque habentia ſui eſſe cauſam diſtinguuntur, habent cauſam ſuæ diſtinctionis: unumquodque enim ſecundum hoc fit ens ſecundum quod fit unum in ſe indiviſum, & ab aliis diſtinctum. Sed ſi materia ſui diverſitate eſt cauſa diſtinctionis rerum, oportet ponere materias in ſe eſſe diſtinctas: conſtat autem quod materia quælibet habet eſſe ab alio per hoc quod ſupra (cap. xv.) oſtenſum eſt, omne quod qualitercumque eſt, a Deo eſſe. Ergo aliud eſt cauſa diſtinctionis materiis: non igitur prima cauſa diſtinctionis rerum poteſt eſſe diverſitas materiæ.

5. Adhuc. Cum omnis intellectus agat propter bonum, non agit melius propter vilius, ſed e converſo: ſimiliter eſt de natura. Omnes autem res procedunt a Deo per intellectum agentem, ut ex ſupradictis (cap. xxiii.) patet. Sunt igitur a Deo viliora propter meliora, & non e converſo. Forma autem nobilior eſt materia, cum ſit perfectio, & actus eius. Ergo non producit tales formas rerum propter tales materias, ſed magis tales materias produxit, ut ſint tales formæ. Non igitur diſtinctio ſpecierum in rebus, quæ eſt ſecundum formam, eſt propter materiam, ſed magis materiæ ſunt creatæ diverſæ, ut diverſis formis conveniant.

Per hoc autem excluditur opinio Anaxagoræ ponentis infinita principia materialia a principio quidem commixta in uno confuſo, quæ poſtmodum intellectus ſeparando conſtituit; & quorumcumque aliorum ponentium diverſa principia materialia, ad diſtinctionem rerum cauſandam.

CAPUT XLI.

Quod diſtinctio rerum non eſt propter contrarietatem primorum agentium.

loc. cit.

Ex præmiſſis autem oſtendi poteſt quod cauſa diſtinctionis rerum non eſt diverſitas, aut contrarietas agentium.

1. Si enim diverſi agentes, ex quibus procedit rerum diverſitas, ſunt ordinati ad invicem, oportet quod huiuſmodi ordinis ſit aliqua cauſa una: nam multa non uniuntur niſi per aliquod unum; & ſic illius ordinis eſt una cauſa, & una diſtinctio rerum. Si vero diverſi agentes non ſint ad invicem ordinati, concurſus eorum ad diverſitatem rerum producendam erit per accidens. Diſtinctio igitur rerum erit caſualis: cuius contrarium ſupra (cap. xxxix.) eſt oſtenſum.

2. Item. A diverſis cauſis non ordinatis non procedunt effectus ordinati, niſi forte per accidens: diverſa autem inquantum huiuſmodi, non faciunt unum. Res autem diſtinctæ inveniuntur habere ordinem ad invicem non caſualiter, cum ut in pluribus unum ab alio moveatur. Impoſſibile eſt igitur quod diſtinctio rerum ſic ordinatarum ſit propter diverſitatem agentium non ordinatorum.

3. Amplius. Quæcumque habent cauſam ſuæ diſtinctionis, non poſſunt eſſe prima cauſa diſtinctionis rerum. Sed ſi plura entia ex æquo accipiantur, neceſſe eſt quod habeant cauſam ſuæ diſtinctionis: habent enim cauſam eſſendi, cum omnia entia ſint ab uno primo ente, ut ſupra (cap. xv.) oſtenſum eſt. Idem autem eſt cauſa eſſendi alicui, & diſtinctionis eius ab aliis, ſicut (cap. xl.) oſtenſum eſt. Non poteſt igitur eſſe prima cauſa diſtinctionis rerum, diverſitas agentium.

4. Item. Si diverſitas rerum procedat a diver-

Digitized by Google

diverſitate, vel contrarietate diverſorum agentium, maxime hoc videtur (quod & plures ponunt) de contrarietate boni, & mali; ita quod omnia bona procedant a bono principio, mala a malo. Bonum autem, & malum ſunt in omnibus generibus: non autem poteſt eſſe unum primum principium omnium malorum: cum enim ea quæ ſunt per aliud, reducantur ad ea quæ ſunt per ſe, oportebit principium activum malorum eſſe per ſe malum. Per ſe autem dicimus tale quod per eſſentiam ſuam tale eſt. Eius igitur eſſentia erit mala. Hoc autem eſt impoſſibile: omne enim quod eſt, inquantum eſt ens, neceſſe eſt eſſe bonum: eſſe namque ſuum unumquodque amat, & conſervari appetit: ſignum autem eſt quia contrapugnat unumquodque ſuæ corruptioni: bonum autem eſt quod omnia appetunt. Non poteſt igitur diſtinctio in rebus procedere a duobus contrariis principiis, quorum unum ſit bonum, & aliud malum.

5. Adhuc. Omne agens agit inquantum eſt actu; inquantum vero eſt actu, eſt unumquodque perfectum; perfectum vero omne, inquantum huiuſmodi, bonum dicimus. Omne igitur agens, inquantum huiuſmodi, bonum eſt. Si quid igitur per ſe malum eſt, non poterit eſſe agens; ſi autem eſt malorum primum principium, oportet eſſe per ſe malum, ut oſtenſum eſt. Impoſſibile eſt igitur diſtinctionem in rebus procedere a duobus principiis, bono, & malo.

6. Amplius. Si omne ens, inquantum huiuſmodi, bonum eſt; malum igitur, inquantum eſt malum, eſt non ens. Non entis autem, inquantum huiuſmodi, non eſt ponere cauſam agentem, quum omne agens agat inquantum eſt ens actu: agit autem unumquodque ſibi ſimile. Mali igitur, inquantum eſt huiuſmodi, non eſt ponere cauſam per ſe agentem: non eſt igitur fieri reductionem malorum in unam primam cauſam, quæ per ſe ſit cauſa omnium malorum.

7. Adhuc. Quod educitur præter intentionem agentis, non habet cauſam per ſe, ſed per accidens, ſicut cum quis invenit theſaurum fodiens ad plantandum. Sed malum in effectu aliquo non poteſt provenire niſi præter intentionem agentis, quum omne agens aliquod bonum intendat: bonum enim eſt quod omnia appetunt. Malum igitur non habet cauſam per ſe, ſed per accidens incidit in effectibus cauſarum. Non igitur eſt ponere unum primum principium omnium malorum.

8. Item. Contrariorum agentium ſunt contrariæ actiones. Eorum igitur quæ per unam actionem producuntur, non ſunt ponenda principia contraria. Bonum autem, & malum eadem actione producuntur: eadem enim actione aqua corrumpitur, & aer generatur. Non ſunt igitur propter differentiam boni, & mali in rebus inventam ponenda principia contraria.

9. Amplius. Quod omnino non eſt, nec bonum, nec malum eſt; quod autem eſt, inquantum eſt, bonum eſt, ut oſtenſum eſt. Oportet igitur malum eſſe aliquid inquantum eſt non ens. Hoc autem eſt ens privatum. Malum igitur, inquantum huiuſmodi, eſt ens privatum, & ipſum malum eſt ipſa privatio. Privatio autem non habet cauſam per ſe agentem, quia omne agens agit inquantum habet formam; & ſic oportet per ſe effectum agentis eſſe habens formam, quum agens agat ſibi ſimile, niſi per accidens impediatur. Relinquitur igitur quod malum non habet cauſam per ſe agentem, ſed incidit per accidens in effectibus cauſarum per ſe agentium. Non eſt igitur unum primum, & per ſe malorum principium; ſed primum omnium principium eſt unum primum bonum, in cuius effectibus conſequitur malum per accidens.

Hinc eſt quod Iſa. xlv. 6. dicitur: *Ego Dominus, & non eſt alter* Deus; *formans lucem, & creans tenebras; faciens pacem, & creans malum: ego Dominus faciens omnia hæc:* & Eccli. XI. 14. *Bona, & mala, vita, & mors, paupertas, & honeſtas a Deo ſunt:* & ibidem XXXIII. 15. *Contra malum bonum eſt, & contra vitam mors; ſic & contra virum iuſtum eſt peccator: & ſic intuere in omnia opera Altiſſimi, duo contra duo, & unum contra unum.*

Dicitur autem Deus facere mala, vel creare, inquantum creat ea quæ ſecundum ſe bona ſunt, & tamen aliis ſunt nociva; ſicut lupus quamvis in ſua ſpecie quoddam bonum naturæ ſit, tamen ovi eſt malus; & ſimiliter ignis aquæ, inquantum eſt huiuſmodi corruptivus: & per ſimilem modum eſt cauſa malorum in omnibus quæ pœnæ dicuntur: unde dicitur Amos III. 6. *Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit?* Et hoc eſt quod Gregorius dicit: *Etiam mala, quæ nulla ſua natura ſubſiſtunt, creantur a Domino. Sed creare mala dicitur, cum res in ſe bonas creatas, nobis male agentibus in flagellum format.*

Per

Per hoc autem excluditur error ponentium prima principia contraria: qui error primo incepit ab Empedocle: poſuit enim duo prima principia agentia, amicitiam, & litem: quorum amicitiam dixit eſſe cauſam generationis, litem vero corruptionis: ex quo videtur, ut Ariſtoteles dicit in I. Metaph. (cap. IV.) hæc duo, bonum, & malum, prima principia contraria poſuiſſe. Poſuit autem & Pythagoras duo prima, bonum, & malum; ſed non per modum principiorum agentium, ſed per modum formalium principiorum: ponebat enim hæc duo eſſe genera, ſub quibus omnia alia comprehenderentur, ut patet per Philoſophum in I. Metaph. (cap. V.) Hos autem antiquiſſimorum Philoſophorum errores, qui etiam ſunt per poſteriores Philoſophos ſufficienter excluſi, quidam perverſi ſenſus homines, doctrinæ chriſtianæ adiungere præſumpſerunt: quorum primus fuit Marcion, a quo Marcionitæ ſunt dicti, qui ſub nomine chriſtiano hæreſim condidit, opinatus duo ſibi diverſa principia; quem ſecuti ſunt Cerdoniani, & poſtmodum Manichæi, qui hunc errorem maxime diffuderunt.

CAPUT XLII.

Quod cauſa diſtinctionis rerum non eſt ſecundorum agentium ordo.

EX eiſdem etiam oſtendi poteſt quod rerum diſtinctio non cauſatur ex ordine ſecundorum agentium, ſicut quidam dicere voluerunt, quod Deus, cum ſit unus, & ſimplex, facit tantum unum effectum, qui eſt ſubſtantia primo creata: quæ quia ſimplicitati propriæ cauſæ adæquari non poteſt, quum non ſit actus purus, ſed habeat aliquid de potentia admixtum, habet aliquam multiplicitatem, ut ex ea ideo pluralitas aliqua poſſit prodire; & ſic ſemper effectibus a ſimplicitate cauſarum deficientibus, dum multiplicantur effectus, diverſitas cauſarum conſtituitur, ex quibus univerſum conſiſtit.

1. Hæc igitur poſitio toti rerum diverſitati non unam cauſam aſſignat, ſed ſingulas cauſas determinatas effectibus; totam autem diverſitatem rerum ex concurſu omnium cauſarum procedere ponit. Ea autem a caſu eſſe dicimus quæ ex concurſu diverſarum cauſarum proveniunt, & non ex aliqua una cauſa determinata. Diſtinctio igitur rerum, & ordo univerſi erit a caſu.

2. Amplius. Id quod eſt optimum in rebus creatis, reducitur ut in primam cauſam in id quod eſt optimum in cauſis. Oportet igitur effectus proportionales eſſe cauſis. Optimum autem in omnibus entibus creatis eſt ordo univerſi, in quo bonum univerſi conſiſtit, ſicut & in rebus humanis bonum gentis eſt divinius quam bonum unius. Oportet igitur ordinem univerſi ſicut in propriam cauſam reducere in Deum, quem ſupra (cap. XLI. Lib. I.) oſtendimus eſſe ſummum bonum. Non igitur rerum diſtinctio, in quo ordo conſiſtit univerſi, cauſatur ex cauſis ſecundis, ſed magis ex intentione primæ cauſæ.

3. Adhuc. Abſurdum videtur id quod eſt optimum in rebus, reducere ſicut in cauſam in rerum defectum. Optimum autem in rebus creatis eſt diſtinctio, & ordo ipſorum, ut (cap. XXIII.) oſtenſum eſt. Inconveniens igitur eſt dicere, quod talis diſtinctio ex hoc cauſetur quod ſecundæ cauſæ deficiunt a ſimplicitate cauſæ primæ.

4. Item. In omnibus cauſis agentibus ordinatis, ubi agitur propter finem, oportet quod fines cauſarum ſecundarum ſint propter finem cauſæ primæ, ſicut finis militaris, & equeſtris, & frenifactivæ eſt propter finem civilis. Proceſſus autem entium a primo ente, eſt per actionem ordinatam ad finem, quum ſit per intellectum, ut (cap. XXIII.) oſtenſum eſt. Intellectus autem hominis propter finem agit. Si igitur in productione rerum ſunt aliquæ cauſæ ſecundæ, oportet quod fines earum, & actiones ſint propter finem cauſæ primæ, qui eſt ultimus finis in rebus cauſatis. Hic autem eſt ordo partium univerſi, & diſtinctio, qui eſt quaſi ultima forma. Non eſt igitur diſtinctio in rebus, & ordo propter actiones ſecundarum cauſarum, ſed magis actiones ſecundarum cauſarum ſunt propter ordinem, & diſtinctionem in rebus conſtituendam.

5. Adhuc. Si diſtinctio partium univerſi, & ordo earum eſt proprius effectus cauſæ primæ, quaſi ultima forma, & optimum in univerſo; oportet rerum diſtinctionem, & ordinem eſſe in intellectu cauſæ primæ: in rebus enim quæ per intellectum aguntur, forma quæ in rebus factis producitur, provenit a forma ſimili, quæ eſt in intellectu, ſicut domus quæ eſt in materia, a domo quæ eſt in intellectu. Forma autem diſtinctionis, & ordinis, non poteſt eſſe in intellectu a-

gen-

gente , niſi ſint ibi formæ diſtinctorum , & ordinatorum . Sunt igitur in intellectu divino formæ diſtinctarum rerum diverſarum, & ordinatarum. Nec hoc ſimplicitati eius repugnat , ut ſupra (Lib. I. cap. li. & ſeqq.) oſtenſum eſt. Si igitur ex formis quæ ſunt in intellectu , proveniant res extra animam in his quæ per intellectum aguntur , poterunt a prima cauſa immediate cauſari plura, & diverſa , non obſtante divina ſimplicitate , propter quam quidam in prædictam poſitionem inciderunt .

6. Item. Actio agentis per intellectum, terminatur ad formam quam intelligit , non ad aliam, niſi per accidens, & a caſu . Deus autem agens eſt per intellectum, ut oſtenſum eſt (cap. xxiii.) Non poteſt igitur eius actio eſſe caſualis, cum non poſſit in ſua actione deficere . Oportet igitur quod producat effectum ſuum ex hoc quod ipſum effectum intelligit , & intendit . Sed per quam rationem intelligit unum effectum , poteſt & multos effectus alios a ſe intelligere . Poteſt igitur multa cauſare ſtatim abſque medio .

7. Amplius . Sicut ſupra (cap. xxii.) oſtenſum eſt , virtus divina non limitatur ad unum effectum ; & hoc ex eius ſimplicitate provenit : quia quanto aliqua virtus eſt magis unita , tanto eſt magis infinita , & ad plura ſe poteſt extendere . Quod autem ex uno non fiat niſi unum , non oportet niſi quando agens ad unum effectum determinatur . Non oportet igitur dicere , quod quia Deus eſt unus , & omnino ſimplex , ex ipſo multitudo provenire non poſſit niſi mediantibus aliquibus ab eius ſimplicitate deficientibus.

8. Præterea. Oſtenſum eſt ſupra (cap. xxi.) quod ſolus Deus poteſt creare . Multa autem ſunt rerum , quæ non poſſunt procedere in eſſe niſi per creationem , ſicut omnia quæ non ſunt compoſita ex materia , & forma contrarietati ſubiecta : huiuſmodi enim ingenerabilia oportet eſſe , quum omnis generatio ſit ex contrario , & ex materia . Talia autem ſunt omnes intellectuales ſubſtantiæ , & omnia corpora cæleſtia , & etiam ipſa materia prima . Oportet igitur ponere omnia huiuſmodi immediate a Deo ſumpſiſſe ſui eſſe prrincipium.

Hinc eſt quod dicitur Gen. 1. *In principio creavit Deus cælum & terram:* & Iob xxxvii. 18. *Tu forſitan cum eo fabricatus es cælos, qui ſolidiſſimi quaſi ære fuſi ſunt?*

Excluditur autem ex prædictis opinio Avicennæ , qui dicit , quod Deus intelligens ſe , produxit unam intelligentiam primam, in qua iam eſt potentia, & actus , quæ inquantum intelligit Deum , producit intelligentiam ſecundam ; inquantum vero intelligit ſe ſecundum quod eſt in actu, producit animam orbis; inquantum vero intelligit ſe ſecundum quod eſt in potentia, producit ſubſtantiam orbis primi : & inde procedens, diverſitatem rerum inſtituit per cauſas ſecundas.

Excluditur etiam opinio quorumdam antiquorum hæreticorum , qui dicebant , Deum non creaſſe mundum , ſed Angelos : cuius erroris dicitur primo fuiſſe Simon Magus inventor.

CAPUT XLIII.

Quod diſtinctio rerum non eſt per Angelum inducentem in materiam diverſas formas.

SUnt autem quidam moderni hæretici qui dicunt, Deum omnium viſibilium creaſſe materiam , ſed per aliquem Angelum per diverſas formas fuiſſe diſtinctam : cuius opinionis falſitas manifeſte apparet .

1. Non enim cæleſtia corpora, in quibus nulla contrarietas invenitur , ex aliqua materia poſſunt eſſe formata : omne enim quod fit ex materia præexiſtente , oportet ex contrario fieri. Impoſſibile eſt igitur quod ex aliqua materia prius a Deo creata Angelus aliqnas cæleſtia corpora formaverit .

2. Amplius . Cæleſtia corpora aut in nulla materia conveniunt cum corporibus inferioribus, aut non conveniunt in aliqua materia niſi in prima: non enim cælum eſt ex elementis compoſitum , nec naturæ elementaris; quod eius motus oſtendit a motibus omnium elementorum diverſus. Materia autem prima non potest præfuiſſe per ſe ipſam ante omnia corpora formata , cum non ſit niſi potentia tantum : omne enim eſſe in actu , eſt ab aliqua forma. Impoſſibile eſt igitur quod ex materia prius creata a Deo aliquis Angelus omnia viſibilia corpora formaverit.

3. Adhuc. Omne quod fit, ad hoc ſit ut ſit, eſt enim fieri via in eſſe. Sic igitur unicuique creato convenit fieri ſicut ſibi convenit eſſe . Eſſe autem non convenit formæ tantum, nec materiæ tantum, ſed compoſito: materia enim non eſt niſi in poten-

potentia ; forma vero eſt qua aliquid eſt, eſt enim actus : unde reſtat quod compoſitum proprie fit. Eius igitur ſolius eſt proprie fieri, non materiæ prærer formam : non eſt igitur aliud agens creans materiam ſolam, & aliud inducens formam.

4. Item. Prima inductio formarum in materia non poteſt eſſe ab aliquo agente per motum tantum : omnis enim motus ad formam, eſt ex forma determinara ad formam determinatam; & ſic quia materia non poteſt eſſe abſque omni forma, præſupponitur aliqua forma in materia. Sed omne agens ad formam ſolam materialem, oportet quod ſit agens per motum : cum enim formæ materiales non ſint per ſe ſubſiſtentes, ſed earum eſſe ſit in eſſe materiæ, non poſſunt produci in eſſe niſi vel per creationem totius compoſiti, vel per tranſmutationem materiæ ad talem vel talem formam. Impoſſibile eſt igitur quod prima inductio formarum in materia ſit ab aiiquo creante formam tantum ; ſed ab eo qui eſt creator totius compoſiti.

5. Adhuc. Motus ad formam eſt poſterior naturaliter motu ſecundum locum ; cum ſit actus magis imperfecti, ut probat Philoſophus (VIII. Phyſic. text. comm. lvii.) Poſteriora autem in entibus, naturali ordine cauſantur a prioribus. Motus igitur ad formam cauſatur a motu ſecundum locum. Primus autem motus ſecundum locum, eſt motus cæleſtis. Motus igitur omnis ad formam fit mediante motu cæleſti : ea igitur quæ non poſſunt fieri mediante moru cæleſti, non poſſunt fieri ab aliquo agente, qui non poteſt agere niſi per motum, qualem oportet eſſe agentem qui non poteſt niſi inducere formam in materia, ut oſtenſum eſt (cap. xx. & xxi.) Per motum autem cæleſtem non poſſunt produci multæ formæ ſenſibiles niſi mediantibus determinatis principiis ſuppoſitis, ſicut animalia quædam non fiunt niſi ex ſemine. Prima igitur inſtitutio harum formarum, ad quarum productionem non ſufficit motus cæleſtis ſine præexiſtentia ſimilium formarum in ſpecie, oportet quod ſit a ſolo creante.

6. Irem. Sicut dicitur in III. Phyſic. (text. comm. xlviii.) idem eſt motus localis partis, & totius, ut totius terræ, & unius glebæ; ita mutatio generationis eſt eadem totius, & partis. Partes autem horum generabilium, & corruptibilium generautur, acquirentes formas in actu a formis quæ ſunt in materia, non autem a formis extra materiam exiſtentibus ; cum oporteat generans eſſe ſimile generato, ut probat Philoſophus in V. Metaphyſic. (text. comm. xxi. ad xxviii.) Neque igitur totalis acquiſitio formarum in materia poteſt fieri per motum ab aliqua ſubſtantia ſeparata, cuiuſmodi eſt Angelus; ſed oportet quod hoc fiat vel mediante agente corporeo, vel creante, qui agit ſine motu.

7. Adhuc. Sicut eſſe eſt primum in effectibus, ita reſpondet primæ cauſæ ut proprius effectus. Eſſe autem eſt per formam, & non per materiam. Prima igitur cauſalitas formarum maxime eſt primæ cauſæ attribuenda.

8. Amplius. Quum omne agens agat ſibi ſimile, ab illo acquirit effectus formam cui per formam acquiſitam ſimilatur; ſicut domus in materia, ab arte quæ eſt ſpecies domus in anima. Sed omnia ſimilantur Deo, qui eſt actus purus, inquantum habet formas per quas fiunt in actu; & inquantum formas appetunt, divinam ſimilitudinem appetere dicuntur. Abſurdum igitur eſt dicere, quod rerum formatio ad alium pertineat quam ad creatorem omnium Deum.

Et inde eſt quod ad excludendum iſtum errorem Geneſ. 1. Moyſes poſtquam dixerat, Deum in principio cælum, & terram creaſſe, ſubdidit, quomodo omnia in proprias ſpecies formando diſtinxerit, & Apoſtolus dicit Coloſſ. 1. 16. quod *in ipſo condita ſunt univerſa* (a) *ſive quæ in cælis ſunt, ſive quæ in terris, ſive viſibilia, ſive inviſibilia.*

CAPUT XLIV.

Quod rerum diſtinctio non proceſſit ex meritorum, vel demeritorum diverſitate.

NUnc ſupereſt oſtendere quod rerum diſtinctio non proceſſit ex diverſis motibus liberi arbirrii rationalium creaturarum, ut poſuit Origenes in Libro Periarchon. Voleus enim reſiſtere antiquorum hæreticorum obiectionibus, & erroribus, qui oſtendere nitebantur, diverſam naturam boni, & mali eſſe in rebus ex contrariis actoribus, propter multam diſtantiam inventam tam in rebus naturalibus, quam in rebus humanis, quam nulla merita præceſſiſſe videntur ; ſcilicet quod corpora quædam ſunt lucida, quædam obſcura ; quidam homines ex barbaris,

(a) Vulgata : *in cælis, & in terra, viſibilia, & inviſibilia.*

Digitized by Google

quidam ex Chriſtianis naſcuntur ; coactus eſt ponere omnem diverſitatem in rebus inventam, ex diverſitate meritorum, ſecundum Dei iuſtitiam proceſſiſſe. Dicit enim, quod Deus ex ſola ſua bonitate primo omnes creaturas æquales produxit, & omnes ſpirituales, & rationales, quæ per liberum arbitrium diverſimode ſunt motæ, quædam adhærentes Deo plus vel minus, quædam ab eo recedentes magis vel minus; & ſecundum hoc diverſi gradus in ſubſtantiis ſpiritualibus ex divina iuſtitia ſunt ſubſequuti; ut quidam eſſent Angeli ſecundum diverſos ordines, quidam animæ humanæ etiam ſecundum diverſos ſtatus, quidam etiam dæmones in ſtatibus diverſis; & propter diverſitatem rationalium creaturarum dicebat, diverſitatem corporalium creaturarum Deum inſtituiſſe; ut nobilioribus corporibus nobiliores ſpirituales ſubſtantiæ adiungerentur, ut diverſimode corporalis creatura ſpiritualium ſubſtantiarum diverſitati quibuslibet modis aliis deſerviret.

1. Hæc autem opinio eſſe falſa manifeſte convincitur. Quanto enim aliquid eſt melius in effectibus, tanto eſt prius in intentione agentis. Optimum autem in rebus creatis eſt perfectio univerſi, quæ conſiſtit in ordine diſtinctarum rerum: in omnibus enim perfectio totius præeminet perfectioni ſingularium partium. Igitur diverſitas rerum provenit non ex diverſitate meritorum, ſed ex principali intentione primi agentis.

2. Adhuc. Si omnes creaturæ rationales a principio fuerunt æquales creatæ, oportet dicere, quod una earum in ſua operatione ab alia non dependet. Quod autem provenit ex concurſu diverſarum cauſarum, quarum una ab alia non dependet, eſt caſuale. Igitur ſecundum prædictam poſitionem talis diſtinctio, & ordo rerum eſt caſualis: quod eſt impoſſibile, ut ſupra (cap. XXXIX.) oſtenſum eſt.

3. Amplius. Quod eſt alicui naturale, non acquiritur ab eo per voluntatem: motus enim voluntatis, ſive liberi arbitrii præſupponit exiſtentiam volentis, ad quam eius naturalia exiguntur. Si igitur per motum liberi arbitrii acquiſitus eſt diverſus gradus rationalium creaturarum, nulli creaturæ rationali erit ſuus gradus naturalis, ſed accidentalis. Hoc autem eſt impoſſibile: quum enim differentia ſpecifica ſit unicuique naturalis, ſequitur quod omnes ſubſtantiæ rationales creatæ, ſint unius ſpeciei, ſcilicet Angeli, dæmones, & animæ humanæ, & animæ cæleſtium corporum, quæ Origenes animata ponebat: & hoc eſſe falſum diverſitas actionum naturalium declarat; non enim eſt idem modus, quo naturaliter intelligit intellectus humanus, qui ſenſu, & phantaſia indiget, & intellectus angelicus, & anima Solis; niſi forte fingamus Angelos, & cæleſtia corpora habere carnes, & oſſa, & alias huiuſmodi partes, ad hoc quod poſſint organa ſenſuum habere; quod eſt abſurdum. Relinquitur igitur quod diverſitas ſubſtantiarum intellectualium non conſequitur diverſitatem meritorum, quæ ſunt ſecundum motus liberi arbitrii.

4. Adhuc. Si ea quæ ſunt naturalia, non acquiruntur per motum liberi arbitrii; animam autem rationalem tali corpori uniri acquiritur ei propter præcedens meritum, vel demeritum ſecundum motum liberi arbitrii; ſequetur quod coniunctio huius animæ ad hoc corpus non ſit naturalis. Ergo nec compoſitum eſt naturale. Homo autem, & Sol ſecundum Origenem, & aſtra ſunt compoſita ex ſubſtantiis rationalibus, & corporibus talibus. Ergo omnia huiuſmodi, quæ ſunt nobiliſſima inter corporeas ſubſtantias, ſunt innaturalia.

5. Item. Si huic ſubſtantiæ rationali non convenit, inquantum eſt talis ſubſtantia, huic corpori uniri, ſed magis inquantum eſt; ſic materia huic corpori uniri, non eſt ei per ſe, ſed per accidens. Ex his autem quæ per accidens uniuntur, non reſultat aliqua ſpecies, quia non fit ex eis unum per ſe, non enim eſt aliqua ſpecies homo albus, vel homo veſtitus. Relinquitur igitur quod homo non ſit aliqua ſpecies; nec Sol, nec Luna, nec aliquid huiuſmodi.

6. Amplius. Ea quæ ad merita conſequuntur, poſſunt in melius, vel in peius mutari. Merita autem, & demerita poſſunt augeri, vel minui, & præcipue ſecundum Origenem, qui dicebat liberum arbitrium cuiuslibet creaturæ ſemper eſſe in utramque partem flexibile. Si igitur anima rationalis hoc corpus conſecuta eſt propter præcedens meritum, vel demeritum, ſequetur quod poſſit iterum coniungi alteri corpori; & non ſolum quod anima humana aſſumat aliud corpus humanum, ſed etiam quod aſſumat quandoque corpus ſydereum, quod eſt ſecundum Pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus ingredi. Hoc autem & ſecundum Philoſophiam apparet eſſe

eſſe erroneum, ſecundum quam determinatis formis, & motoribus aſſignantur determinatæ materiæ, & determinata mobilia; & ſecundum fidem hæreticum, quæ animam in reſurrectione idem corpus reſumere prædicat quod deponit.

7. Præterea. Cum multitudo ſine diverſitate eſſe non poſſit, ſi fuerunt a principio creaturæ rationales in quadam multitudine conſtitutæ, oportuit in eis aliquam diverſitatem fuiſſe. Aliquid ergo habuit una earum quod non habuit altera; & ſi hoc ex diverſitate meriti non procedat, pari ratione nec fuit neceſſe ut gradus diverſitas ex meritorum diverſitate proveniret.

8. Item. Omnis diſtinctio aut eſt ſecundum diviſionem quantitatis, quæ in ſolis corporibus eſt, unde in ſubſtantiis primo creatis, ſecundum Origenem, eſſe non potuit; aut ſecundum diviſionem formalem, quæ ſine gradus diverſitate eſſe non poteſt, cum talis diviſio reducatur ad privationem, & formam; & ſic oportet quod altera formarum condiviſarum ſit melior, & altera vilior: unde ſecundum Philoſophum, ſpecies rerum ſunt ſicut numeri, quorum unus alteri addit, aut minuit. Sic igitur ſi fuerunt a principio multæ ſubſtantiæ rationales creatæ, oportet quod fuerit in eis gradus diverſitas.

9. Item. Si creaturæ rationales ſine corporibus ſubſiſtere poſſunt, non fuit neceſſarium propter diverſa merita, rationalium creaturarum diverſitatem in natura corporali inſtitui: quia & ſine diverſitate corporum poterat diverſus gradus in ſubſtantiis rationalibus inveniri. Si autem creaturæ rationales ſine corporibus ſubſiſtere non poſſunt; ergo a principio ſimul cum creatura rationali eſt etiam creatura corporalis inſtituta. Maior eſt autem diſtantia corporalis creaturæ ad ſpiritualem quam ſpiritualium creaturarum ad invicem. Si igitur a principio Deus tam magnam diſtantiam in ſuis creaturis inſtituit, abſque aliquibus meritis præcedentibus, non oportuit merita diverſa præcedere ad hoc quod in diverſis gradibus creaturæ rationales inſtituerentur.

10. Adhuc. Si diverſitas creaturæ corporalis reſpondet diverſitati creaturæ rationalis, pari ratione & uniformitati rationalium creaturarum reſponderet uniformitas naturæ corporalis. Fuiſſet ergo natura corporalis creata, etiam ſi diverſa merita rationalis creaturæ non præceſſiſſent, ſed uniformis: fuiſſet igitur creata materia prima, quæ eſt omnibus corporibus communis, ſed ſub una tantum forma. Sunt autem in ipſa plures formæ in potentia. Remanſiſſet igitur imperfecta, ſola una eius forma reducta in actum; quod non eſt divinæ conveniens bonitati.

11. Item. Si diverſitas corporalis creaturæ ſequitur diverſos motus liberi arbitrii rationalis creaturæ, oportebit dicere, quod cauſa quare eſt tantum unus Sol in mundo, ſit, quia tantum una rationalis creatura ſic mota eſt per liberum arbitrium ut tali corpori mereretur adiungi. Hoc autem fuit a caſu, quod una tantum ſic peccaret. Eſt igitur a caſu, quod ſit unus Sol in mundo, & non ad neceſſitatem corporalis naturæ.

12. Præterea. Cum creatura ſpiritualis non mereatur deſcendere niſi per peccatum; deſcendit autem a ſua ſublimitate in qua inviſibilis eſt, per hoc quod viſibilibus corporibus unitur; videtur ſequi quod viſibilia corpora ſint eis adiuncta propter peccatum: quod videtur propinquum errori Manichæorum ponentium, hæc viſibilia ex malo principio proceſſiſſe.

Huic etiam opinioni auctoritas ſacræ Scripturæ manifeſte contradicit: quia in ſingulis operibus viſibilium creaturarum tali modo loquendi utitur Moyſes (Gen. 1.) *Videns Deus quod eſſet bonum &c.* & poſtmodum de cunctis ſimul ſubiungit: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.* Ex quo manifeſte datur intelligi, quod creaturæ corporales, & viſibiles ideo ſunt factæ, quia bonum eſt eas eſſe, quod eſt conſonum divinæ bonitati, & non propter aliqua creaturarum rationalium merita, vel peccata.

Videtur autem Origenes non perpendiſſe, quod cum aliquid non ex debito, ſed liberaliter damus, non eſt contra iuſtitiam, ſi inæqualia damus, nulla diverſitate meritorum penſata; cum retributio merentibus debeatur. Deus autem, ut ſupra oſtenſum eſt, ex nullo debito, ſed ex mera liberalitate res in eſſe produxit, unde diverſitas creaturarum, diverſitatem meritorum non præſupponit. Item, quum bonum totius ſit melius quam bonum ſingularum partium, non eſt optimi factoris diminuere bonum totius, ut aliquarum partium augeat bonitatem: non enim ædificator fundamento tribuit eam bonitatem quam tribuit tecto, ne domum faciat ruinoſam. Factor igitur omnium Deus non faceret totum univerſum ſuo ge-

genere optimum, ſi faceret omnes partes æquales, quia multi gradus bonitatis in univerſo deeſſent, & ſic eſſet imperfectum.

C A P U T XLV.

Quæ ſit prima cauſa diſtinctionis rerum ſecundum veritatem.

I. Part. quæſt. xlvii. *art.* 1. *&* 2.

OStendi autem ex prædictis poteſt quæ ſit vere prima diſtinctionis rerum cauſa.

1. Cum enim omne agens intendat ſuam ſimilitudinem In effectum inducere, ſecundum quod effectus capere poteſt: tanto hoc agit perfectius, quanto agens perfectius eſt. Patet enim quod quanto aliquid eſt calidius, tanto facit magis calidum; & quanto eſt aliquis melior artifex, tanto formam artis perfectius inducit in materiam. Deus autem eſt perfectiſſimum agens. Suam igitur ſimilitudinem in rebus creatis ad eum pertinebat inducere perfectiſſime, quantum naturæ creatæ convenit. Sed perfectam Dei ſimilitudinem non poſſunt conſequi res creatæ ſecundum unam ſolam ſpeciem creaturæ: quia cum cauſa excedat effectum, quod eſt in cauſa ſimpliciter, & unite, in effectu invenitur compoſite, & multipliciter; niſi effectus pertingat ad ſpeciem cauſæ, quod io propoſito dici non poteſt: non enim creatura poteſt eſſe Deo æqualis. Oportuit igitur eſſe multiplicitatem, & varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei ſimilitudo perfecta ſecundum modum ſuum.

2. Amplius. Sicut ea quæ fiunt ex materia, ſunt in potentia materiæ paſſiva; ita quæ fiunt ab agente, oportet eſſe in potentia activa agentis. Non autem potentia paſſiva materiæ perfecte reduceretur in actum, ſi ex materia fieret unum tantum eorum ad quæ materia eſt in potentia. Ergo ſi aliquis agens cuius potentia eſt ad plures effectus, faceret unum illorum tantum, potentia eius non ita complete reduceretur in actum ſicut cum facit plura. Per hoc autem quod potentia activa reducitur in actum, effectus conſequitur ſimilitudinem agentis. Ergo non eſſet perfecta Dei ſimilitudo in univerſo, ſi eſſet unus tantum gradus omnium entium. Propter hoc igitur eſt diſtinctio in rebus creatis, ut perfectius Dei ſimilitudinem conſequantur per multa quam per unum.

3. Adhuc. Quanto aliqoid in pluribus eſt Deo ſimile, tanto perfectius ad eius ſimilitudinem accedit. In Deo autem eſt bonitas, & diffuſio bonitatis in alia. Perfectius igitur accedit res creata ad Dei ſimilitudinem, ſi non ſolum booa eſt, ſed etiam ad bonitatem aliorum agere poteſt, quam ſi ſolum in ſe bona eſſet; ſicut ſimilius eſt Soli quod lucet, & illumioat, quam quod lucet taotum. Non autem poſſet creatura ad bonitatem alterius creaturæ agere, niſi eſſet in rebus creatis pluralitas, & inæqualitas, quia agens eſt aliud a patiente, & honorabilius eo. Oportuit igitur, ad hoc quod in creaturis eſſet perfecta Dei imitatio, quod diverſi gradus in creaturis invenirentur.

4. Item. Plura bona uno bono finito ſunt meliora: habeot enim hoc ad hæc amplius. Omnis autem creaturæ bonitas finita eſt, eſt enim deficiens ab infinita Dei bonitate. Perfectius eſt igitur univerſum creaturarum, ſi ſunt plures, quam ſi eſſet unus tantum gradus rerum. Summo autem bono competit facere quod melius eſt. Ergo conveniens ei ſuit ut plures faceret creaturarum gradus.

5. Adhuc. Bonitas ſpeciei excedit bonitatem individui, ſicut formale, id quod eſt materiale. Magis igitur addit ad bonitatem univerſi multitudo ſpecierum quam multitudo individuorum in una ſpecie. Eſt igitur ad perfectionem univerſi pertinens, non ſolum quod multa ſint individua, ſed quod ſint etiam diverſæ rerum ſpecies, & per conſequens diverſi gradus in rebus.

6. Item. Omne quod agit per intellectum, repræſentat ſpeciem ſui intellectus in re facta: ſic enim agens ſibi per artem facit ſimile. Deus autem fecit creaturam ut agens per intellectum, & non per neceſſitatem naturæ, ut ſupra (cap. xxiii.) oſtenſum eſt. Species igitur intellectus divini repræſentatur in creatura per ipſum facta. Intellectus autem multa intelligens, non ſufficienter repræſentatur in uno tantum. Cum igitur intellectus divinus multa intelligat, ut in I. Libro (cap. lv. & aliis præced.) probatum eſt, perfectius ſe ipſum repræſentat, ſi plures univerſorum graduum creaturas producat, quam ſi unum tantum produxiſſet.

7. Amplius. Operi a ſummo bono artifice facto non debuit deeſſe ſumma perfectio. Sed bonum ordinis diverſorum eſt melius quolibet illorum ordinatorum per ſe ſumpto: eſt enim formale reſpectu ſingularium, ſicut perfectio totius reſpectu

par-

partium. Non debuit ergo bonum ordinis operi Dei deeſſe. Hoc autem bonum eſſe non poſſet, ſi diverſitas, & inæqualitas creaturarum non fuiſſet. Eſt igitur diverſitas, & inæqualitas in rebus creatis non a caſu, non propter materiæ diverſitatem, non propter interventum aliquarum cauſarum, vel meritorum, ſed ex propria Dei intentione, perfectionem creaturæ dare volentis, qualem poſſibile erat eam habere.

Hinc eſt quod dicitur Geneſ. 1. 31. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*; cum de ſingulis dixiſſet, quod ſunt bona: quia ſingula quidem ſunt in ſuis naturis bona, ſimul autem omnia valde bona, propter ordinem univerſi, quæ eſt ultima, & nobiliſſima perfectio in rebus.

C A P U T XLVI.

Quod oportuit ad perfectionem univerſi eſſe aliquas naturas intellectuales.

I. Part. quaſt. l. *art.* 1.

Hac igitur exiſtente cauſa diverſitatis in rebus, reſtat nunc de ipſis rebus diſtinctis proſequi, quantum ad fidei veritatem pertinet, quod erat tertium a nobis propoſitorum: & oſtendemus primo quod ex divina diſpoſitione perfectionem rebus creatis ſecundum ſuum modum optimum aſſignante, conſequens fuit quod quædam creaturæ intellectuales fierent in ſummo rerum vertice conſtitutæ.

1. Tunc enim effectus maxime perfectus eſt quando in ſuum redit principium: unde & circulus inter omnes figuras, & motus circularis inter omnes motus eſt maxime perfectus, quia in eis ad principium (*a*) reditur. Ad hoc igitur quod univerſum creaturarum ultimam perfectionem conſequatur, oportet creaturas ad ſuum redire principium. Redeunt autem ad ſuum principium ſingulæ & omnes creaturæ, inquantum ſui principii ſimilitudinem gerunt, ſecundum ſuum eſſe, & ſuam naturam, in quibus quamdam perfectionem habent; ſicut & omnes effectus tunc maxime perfecti ſunt quando maxime ſimilantur cauſæ agenti, ut domus quando maxime ſimilatur arti, & ignis quando maxime ſimilatur generanti. Cum igitur intellectus Dei, creaturarum productionis principium ſit, ut ſupra (cap. XXIII. & XXIV.) oſtenſum eſt, neceſſe fuit ad creaturarum perfectionem quod aliquæ creaturæ eſſent intelligentes.

2. Amplius. Perfectio ſecunda in rebus addit ſupra primam perfectionem. Sicut autem eſſe & natura rei conſideratur ſecundum primam perfectionem, ita operatio ſecundum perfectionem ſecundam. Oportuit igitur ad conſummatam univerſi perfectionem eſſe aliquas creaturas quæ in Deum redirent non ſolum ſecundum naturæ ſimilitudinem, ſed etiam per operationem: quæ quidem non poteſt eſſe niſi per actum intellectus, & voluntatis; quia nec ipſe Deus aliter erga ſe ipſum operationem habet. Oportuit igitur ad perfectionem optimam univerſi, eſſe aliquas creaturas intellectuales.

3. Adhuc. Ad hoc quod perfecte divinæ bonitatis repræſentatio per creaturas fieret, oportuit, ut ſupra (cap. XLV.) oſtenſum eſt, non ſolum quod res bonæ fierent, ſed etiam quod ad aliorum bonitatem agerent. Aſſimilatur autem perfecte aliquid alteri in agendo quando non ſolum eſt eadem ſpecies actionis, ſed etiam idem modus agendi. Oportuit igitur ad ſummam rerum perfectionem quod eſſent aliquæ creaturæ quæ agerent hoc modo quo Deus agit. Oſtenſum eſt autem ſupra (cap. XXIII.) quod Deus agit per intellectum, & voluntatem. Oportuit igitur aliquas creaturas eſſe intelligentes, & volentes.

4. Amplius. Similitudo effectus ad cauſam agentem attenditur ſecundum formam effectus, qui præexiſtit in agente: agens enim agit ſibi ſimile in forma ſecundum quam agit. Forma autem agentis recipitur quidem in effectu quandoque ſecundum eumdem modum eſſendi quo eſt in agente, ſicut forma ignis generati eumdem eſſendi habet modum cum forma ignis generantis; quandoque vero ſecundum alium modum eſſendi, ſicut forma domus quæ eſt intelligibiliter in mente artificis, recipitur materialiter in domo, quæ eſt extra animam. Patet igitur perfectiorem eſſe primam ſimilitudinem quam ſecundam. Perfectio autem univerſitatis creaturarum conſiſtit in ſimilitudine ad Deum, ſicut etiam perfectio cuiuslibet effectus in ſimilitudine ad cauſam agentem. Requiritur igitur ſumma univerſi perfectio non ſolum ſecundam aſſimilationem creaturæ ad Deum, ſed etiam primam, quantum poſſibile eſt. Forma autem per quam Deus agit creaturam, eſt forma intelligibilis in ipſo: eſt enim agens per intellectum, ut ſupra,

(a) *Al.* reducitur.

Digitized by Google

ſupra (cap. XXIII.) oſtenſum eſt. Oportet igitur ad ſummam perfectionem univerſi eſſe aliquas creaturas in quibus ſecundum eſſe intelligibile forma divini intellectus exprimatur, & hoc eſt eſſe creaturas ſecundum ſuam naturam intellectuales.

5. Item. Ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum niſi ſua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit, ſecundum modum aſſimilationis ad ipſum, ut ex dictis (Lib. I. cap. lxxxvii.) patet. Similitudo autem unius invenitur in altero dupliciter: uno modo quantum ad eſſe naturæ, ſicut ſimilitudo caloris ignis eſt in re calefacta per ignem; alio modo ſecundum cognitionem, ſicut ſimilitudo ignis eſt in viſu, vel tactu. Ad hoc igitur quod ſimilitudo Dei perfecte eſſet in rebus modis poſſibilibus, oportuit quod divina bonitas rebus per ſimilitudinem communicaretur non ſolum in eſſendo, ſed etiam in cognoſcendo. Cognoſcere autem divinam bonitatem ſolus intellectus poteſt. Oportuit igitur eſſe creaturas intellectuales.

6. Adhuc. In omnibus decenter ordinatis habitudo ſecundorum ad ultima imitatur habitudinem primi ad omnia ſecunda, & ultima, licet quandoque deficienter. Oſtenſum eſt autem (I. Lib. cap. XXV. XXXI. & LIV.) quod Deus in ſe omnes creaturas comprehendit, & hoc repræſentatur in corporalibus creaturis, licet per alium modum: ſemper enim invenitur ſuperius corpus comprehendens, & continens inferius, tamen ſecundum extenſionem quantitatis; quum Deus omnes creaturas ſimplici modo, & non quantitatis extenſione contineat. Ut igitur nec in hoc modo continendi, Dei imitatio creaturis deeſſet, factæ ſunt creaturæ intellectuales, quæ creaturas corporales continerent, non extenſione quantitatis, ſed ſimpliciter per modum intelligibilem: nam quod intelligitur, eſt in intelligente, & eius intellectuali operatione comprehenditur.

CAPUT XLVII.

Quod ſubſtantiæ intellectuales ſint volentes.

I. Part. quæſt. LIX. *art.* I.

HAs autem ſubſtantias intellectuales neceſſe eſt eſſe volentes.

1. Ineſt enim omnibus appetitus boni, quum bonum ſit quod omnia appetunt, ut Philoſophi tradunt (I. Eth. cap. 1.) Huiuſmodi autem appetitus in his quidem quæ cognitione carent, dicitur naturalis appetitus, ſicut dicitur, quod lapis appetit eſſe deorſum; in his autem quæ cognitionem ſenſitivam habent, dicitur appetitus animalis, qui dividitur in concupiſcibilem, & iraſcibilem; in his vero quæ intelligunt, dicitur appetitus intellectualis, ſeu rationalis, qui eſt voluntas. Subſtantiæ igitur intellectuales creatæ habent voluntatem.

2. Adhuc. Id quod eſt per aliud, reducitur ad id quod eſt per ſe tamquam in prius: unde & ſecundum Philoſophum VIII. Phyſic. (text. com. XXXIII. & inſr.) mota ab alio reducuntur in prima moventia ſe ipſa: in ſyllogiſmis etiam concluſiones, quæ ſunt notæ ex aliis, reducuntur in prima principia, quæ ſunt nota per ſe ipſa. Inveniuntur autem in ſubſtantiis creatis quædam quæ non agunt ſe ipſa ad operandum, ſed aguntur vi naturæ, ſicut inanimata, plantæ, & animalia bruta, non enim eſt in eis agere, & non agere. Oportet ergo quod fiat reductio ad alia prima, quæ ſe ipſa agant ad operandum. Prima autem in rebus creatis ſunt ſubſtantiæ intellectuales, ut ſupra (cap. XLVI.) oſtenſum eſt. Hæ igitur ſubſtantiæ ſe agunt ad operandum. Hoc autem eſt proprium voluntatis, per quam ſubſtantia aliqua eſt domina ſui actus, ut poте in ipſa exiſtens agere, & non agere. Subſtantiæ igitur intellectuales creatæ habent voluntatem.

3. Amplius. Principium cuiuslibet operationis eſt forma per quam aliquid eſt actu, quum omne agens agat inquantum eſt actu. Oportet igitur quod ſecundum modum formæ ſit modus operationis conſequentis formam. Forma igitur quæ non eſt ab ipſo agente per formam, cauſat operationem cuius agens non eſt dominus. Si qua vero fuerit forma quæ ſit ab eo qui per ipſam operatur, etiam conſequentis operationis dominium habebit. Formæ autem naturales, ex quibus ſequuntur motus, & operationes naturales, non ſunt ab his quorum ſunt formæ, ſed ab exterioribus agentibus totaliter, cum per formam naturalem unumquodque habeat eſſe in ſua natura: nihil autem poteſt ſibi eſſe cauſa eſſendi; & ideo quæ moventur naturaliter, non movent ſe ipſa: non enim grave movet ſe ipſum deorſum, ſed generans quod dedit ei formam. In animalibus etiam brutis formæ ſenſatæ, vel imaginatæ moventes, non ſunt adinventæ

ventæ ab ipſis animalibus brutis, ſed ſunt receptæ in eis ab exterioribus ſenſibilibus, quæ in ſenſum agant, & diiudicare per naturalem æſtimationem: unde licet quodammodo dicantur movere ſe ipſa, inquantum eorum una pars eſt movens, & alia eſt mota: tamen ipſum movere non eſt eis ex ſe ipſis, ſed partim ex exterioribus ſenſatis, & partim a natura: inquantum enim appetitus movet membra, dicuntur ſe ipſa movere, quod habent ſupra inanimata, & plantas; inquantum vero ipſum appetere ſequitur de neceſſitate in eis ex formis acceptis per ſenſum, & iudicium naturalis æſtimationis, non ſibi ſunt cauſa quod moveantur, unde non habent dominium ſui actus. Forma autem intellecta, per quam ſubſtantia intellectualis operatur, eſt ab ipſo intellectu, utpote per ipſum concepta, & quodammodo excogitata, ut patet de forma artis, quam artifex concipit, & excogitat, & per eam operatur. Subſtantiæ igitur intellectuales ſe ipſas agunt ad operandum ut habentes ſuæ operationis dominium: habent igitur voluntatem.

4. Item. Activum oportet eſſe proportionatum paſſivo, & motivum mobili. Sed in habentibus cognitionem vis apprehenſiva ſe habet ad appetitivam ſicut motivum ad mobile: nam comprehenſum per ſenſum, vel imaginationem, vel intellectum, movet appetitum intellectualem, vel animalem. Apprehenſio autem intellectiva non determinatur ad quædam, ſed eſt omnium: unde & de intellectu poſſibili Philoſophus dicit in III. de Anima (text. comm. x.) quod *eſt quo eſt omnia fieri*. Appetitus igitur intellectualis ſubſtantiæ eſt ad omnia ſe habens. Hoc autem eſt proprium voluntatis ut ad omnia ſe habeat: unde & in III. Ethic. (cap. v.) Philoſophus dicit, quod eſt poſſibilium, & impoſſibilium. Subſtantiæ igitur intellectuales habent voluntatem.

CAPUT XLVIII.

Quod ſubſtantiæ intellectuales ſunt liberi arbitrii.

I. Part. quæſt. lix. *art.* 3.

EX hoc autem apparet quod prædictæ ſubſtantiæ ſunt liberi arbitrii in operando.

1. Quod enim arbitrio agant, manifeſtum eſt ex eo quod per cognitionem intellectivam iudicium habent de operandis. Libertatem autem neceſſe eſt eas habere, ſi habent dominium ſui actus, ut (cap. xlvii.) oſtenſum eſt. Sunt igitur prædictæ ſubſtantiæ liberi arbitrii in agendo.

2. Item. Liberum eſt quod ſui cauſa eſt. Quod ergo non eſt ſibi cauſa agendi, non eſt liberum in agendo. Quæcumque autem non moventur, neque agunt niſi ab aliis mota, non ſunt ſibi ipſis cauſa agendi. Sola ergo moventia ſe ipſa libertatem in agendo habent; & hæc ſola iudicio agunt: nam movens ſe ipſum dividitur in movens, & motum: motum autem eſt appetitus ab intellectu, vel phantaſia, aut ſenſu motus, quorum eſt iudicare. Horum igitur hæc ſola libere iudicant quæcumque in iudicando ſe ipſa movent. Nulla autem potentia iudicans ſe ipſam ad iudicandum movet, niſi ſupra actum ſuum reflectatur: oportet enim, ſi ſe ad iudicandum agit, quod ſuum iudicium cognoſcat; quod quidem ſolius intellectus eſt. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus, ſive actionis, non autem liberi iudicii; inanimata autem, quæ ſolum ab aliis moventur, neque liberæ actionis ſunt, aut motus; intellectualia vero non ſolum liberæ actionis, ſed etiam liberi iudicii: quod eſt liberum arbitrium habere.

3. Adhuc. Forma apprehenſa, eſt principium movens, ſecundum quod apprehenditur ſub ratione boni, vel convenientis: actio enim exterior in moventibus ſe ipſa procedit ex iudicio quo iudicatur aliquid eſſe bonum, vel conveniens per formam prædictam. Si igitur iudicans ad iudicandum ſe ipſum moveat, oportet quod per aliquam altiorem formam apprehenſam ſe moveat ad iudicandum: quæ quidem eſſe non poteſt niſi ipſa ratio boni, vel convenientis, per quam de quolibet determinato bono, vel convenienti iudicatur. Illa igitur ſola ſe ad iudicandum movent quæ communem boni, vel convenientis rationem apprehendunt. Hæc autem ſunt ſola intellectualia. Sola igitur intellectualia ſe non ſolum ad agendum, ſed etiam ad iudicandum movent: ſola igitur ipſa ſunt libera in iudicando; quod eſt liberum arbitrium habere.

4. Amplius. A conceptione univerſali non ſequitur motus, & actio niſi mediante particulari apprehenſione, eo quod motus, & actio erga particularia eſt. Intellectus autem naturaliter eſt univerſalium

Digitized by Google

lium apprehenſivus. Ad hoc igitur quod ex apprehenſione intellectus ſequatur motus, aut quæcumque actio, oportet quod univerſalis intellectus conceptio applicetur ad particularia. Sed univerſale continet in potentia multa particularia. Poteſt igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura, & diverſa. Iudicium igitur intellectus de agibilibus non eſt determinatum ad unum tantum: habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium.

5. Præterea. Iudicii libertate carent aliqua vel propter hoc quod nullum habent iudicium, ſicut quæ cognitione carent, ut lapides, & plantæ; vel quia habent iudicium a natura determinatum ad unum, ſicut irrationalia animalia: naturali enim æſtimatione iudicat ovis lupum ſibi nocivum, & ex hoc iudicio fugit ipſum: ſimiliter autem in aliis. Quæcumque igitur habent iudicium de agendis non determinatum ad unum a natura, neceſſe eſt liberi arbitrii eſſe. Huiuſmodi autem ſunt omnia intellectualia: intellectus enim apprehendit non ſolum hoc vel illud bonum, ſed ipſum bonum commune: unde quum intellectus per formam apprehenſam moveat voluntatem; in omnibus autem movens, & motum oporteat eſſe proportionata: voluntas ſubſtantiæ intellectualis non erit determinata a natura niſi ad bonum commune. Quidquid igitur offertur ſibi ſub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente. Omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex iudicio intellectus venientem; quod eſt liberum arbitrium habere, quod diffinitur *liberum de ratione iudicium.*

CAPUT XLIX.

Quod ſubſtantia intellectualis non ſit corpus.

I. Part. quaſt. l. art. 1.

EX præmiſſis autem oſtenditur quod nulla ſubſtantia intellectualis eſt corpus.

1. Nullum enim corpus invenitur aliquid continere niſi per commenſurationem quantitatis: unde & ſi ſe toto totum aliquid continet, & partem parte continet; maiorem quidem maiore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commenſurationem, cum ſe toto intelligat, & comprehendat totum, & partem, maiora in quantitate, & minora. Nulla igitur ſubſtantia intelligens eſt corpus.

2. Amplius. Nullum corpus poteſt alterius corporis formam ſubſtantialem recipere niſi per corruptionem, ſuam formam amittat. Intellectus autem non corrumpitur, ſed magis perficitur per hoc quod recipit formas omnium corporum: perficitur enim intelligendo; intelligit autem ſecundum quod habet in ſe formas intellectorum. Nulla igitur ſubſtantia intellectualis eſt corpus.

3. Adhuc. Principium diverſitatis individuorum eiuſdem ſpeciei eſt diviſio materiæ ſecundum quantitatem: forma enim huius ignis a forma illius ignis non differt niſi per hoc quod eſt in diverſis partibus, in quas materia dividitur; nec aliter quam diviſione quantitatis, ſine qua ſubſtantia eſt indiviſibilis. Quod autem recipitur in corpore, recipitur in eo ſecundum quantitatis diviſionem. Ergo forma non recipitur in corpore niſi ut individuata. Si igitur intellectus eſſet corpus, formæ rerum intelligibiles non reciperentur in eo niſi ut individuatæ. Intelligit autem intellectus res per formas earum, quas penes ſe habet. Non ergo intellectus intelligit univerſalia, ſed ſolum particularia: quod patet eſſe falſum. Nullus igitur intellectus eſt corpus.

4. Item. Nihil agit niſi ſecundum ſuam ſpeciem, eo quod forma eſt principium agendi in unoquoque. Si igitur intellectus ſit corpus, actio eius ordinem corporum non excedet. Non igitur intelliget niſi corpora. Hoc autem patet eſſe falſum: intelligimus enim multa quæ non ſunt corpora. Intellectus igitur non eſt corpus.

5. Adhuc. Si ſubſtantia intelligens eſt corpus, aut eſt finitum, aut infinitum. Corpus autem eſſe infinitum actu, eſt impoſſibile, ut in Phyſ. (Lib. III. text. comm. XXIV. & infra, & I. cæli text. comm. XXXV. & infra) probatur. Eſt igitur finitum corpus, ſi corpus eſſe ponitur. Hoc autem eſt impoſſibile: in nullo enim corpore finito poteſt eſſe potentia infinita, ut ſupra (Lib. I. cap. XIII.) probatum eſt. Potentia autem intellectus eſt quodammodo infinita in intelligendo: in infinitum enim intelligit ſpecies numerorum augendo; & ſimiliter ſpecies figurarum, & proportionum: cognoſcit etiam

Digitized by Google

ſam univerſale, quod eſt virtute infinitum ſecundum ſuum ambitum, continet enim individua, quæ ſunt potentia infinita. Non eſt igitur intellectus corpus.

6. Amplius. Impoſſibile eſt duo corpora ſe invicem continere, cum continens excedat contentum. Duo autem intellectus ſe invicem continent, & comprehendunt, dum unus alium intelligit. Intellectus igitur non eſt corpus.

7. Item. Nullius corporis actio reflectitur ſuper agentem: oſtenſum eſt enim in Phyſicis (Lib. VII. text. comm. 1. & VIII. text. com. xl. & infra) quod nullum corpus a ſe ipſo movetur niſi ſecundum partem, ita ſcilicet quod una pars eius ſit movens, alia mota. Intellectus autem ſupra ſe ipſum agendo reflectitur: intelligit enim ſe ipſum non ſolum ſecundum partem, ſed ſecundum totum. Non eſt igitur corpus.

8. Adhuc. Actus corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum, ut in Phyſicis (Lib. V. text. com. x. & infra) probatum eſt. Actio autem ſubſtantiæ intelligentis ad actionem terminatur: intellectus enim ſicut intelligit rem, ita intelligit ſe intelligere, & ſic in infinitum. Subſtantia igitur intellectus; non eſt corpus.

Hinc eſt quod ſacra Scriptura ſubſtantias intellectuales ſpiritus nominat; per quem modum conſuevit Deum incorporeum nominare, ſecundum illud Ioan. IV. 24. *Deus ſpiritus eſt*. Dicitur autem Sap. VII. 22. *Eſt autem in illa*, ſcilicet divina ſapientia, *ſpiritus intelligentiæ*, qui capiat omnes ſpiritus intelligibiles.

Per hoc autem excluditur error antiquorum Naturalium (de quibus Ariſt. I. de Anima text. xx. & ſeq.) qui nullam ſubſtantiam niſi corpoream eſſe ponebant: unde & animam credebant eſſe corpus, vel ignem, vel aerem, vel aquam, vel aliquid huiuſmodi: quam quidem opinionem in fidem chriſtianam quidam inducere conati ſunt, dicentes, animam eſſe corpus effigiatum, ſicut corpus exterius figuratum.

CAPUT L.

Quod ſubſtantiæ intellectuales ſunt immateriales.

I. Part. quaeſt. L. *art.* 2. *& II. Sent. diſt.* III. *art.* 1.

EX hoc autem apparet quod ſubſtantiæ intellectuales ſunt immateriales.

Unumquodque enim ex materia & forma compoſitum, eſt corpus: diverſas enim formas materia nonniſi ſecundum diverſas partes recipere poteſt: quæ quidem diverſitas partium in materia eſſe non poteſt, niſi ſecundum quod per dimenſiones in materia exiſtentes una communis materia in plures dividitur: ſubtracta enim quantitate, ſubſtantia indiviſibilis eſt. Oſtenſum eſt autem (cap. XLIX.) quod nulla ſubſtantia intelligens eſt corpus. Relinquitur igitur quod non ſit ex materia & forma compoſita.

2. Amplius. Sicut homo non eſt ſine hoc homine, ita materia non eſt ſine hac materia. Quidquid igitur in rebus eſt ſubſiſtens ex materia & forma compoſitum, eſt compoſitum ex materia & forma individuali. Intellectus autem non poteſt eſſe compoſitus ex materia & forma individuali: ſpecies enim rerum intellectarum fiunt intelligibiles actu per hoc quod a materia individuali abſtrahuntur; ſecundum autem quod ſunt intelligibiles actu, fiunt unum cum intellectu: unde & intellectum oportet eſſe abſque materia individuali. Non eſt igitur ſubſtantia intelligens ex materia & forma compoſita.

3. Adhuc. Actio cuiuslibet ex materia & forma compoſiti non eſt tantum formæ, nec tantum materiæ, ſed compoſiti: eius enim eſt agere cuius eſt eſſe; eſſe autem eſt compoſiti per formam, unde & compoſitum per materiam, & formam agit. Si igitur ſubſtantia intelligens ſit compoſita ex materia & forma, intelligere erit ipſius compoſiti. Actus autem terminatur ad aliquid ſimile agenti: unde & compoſitum generans non generat formam, ſed compoſitum. Si igitur intelligere ſit actio compoſiti, non intelligetur nec materia, nec forma, ſed tantum compoſitum. Hoc autem patet eſſe falſum. Non eſt igitur ſubſtantia intelligens compoſita ex materia & forma.

Digitized by Google

4. Item. Formæ rerum ſenſibilium perfectius eſſe habent in intellectu quam in rebus ſenſibilibus: ſunt enim ſimpliciores, & ad plura ſe extendentes: per unam enim formam hominis intelligibilem, omnes homines intellectus cognoſcit. Forma autem perfecte in materia exiſtens, facit eſſe actu tale, ſcilicet vel ignem, vel coloratum; ſi autem non faciat aliquid eſſe tale, eſt imperfecte in illo, ſicut forma caloris in aere ut in deferente, & ſicut virtus primi agentis in inſtrumento. Si igitur intellectus ſit ex materia & forma compoſitus, formæ rerum intellectarum facient intellectum eſſe actu talis naturæ, qualis eſt quod intelligitur; & ſic ſequitur error Empedoclis, qui dicebat quod ignem igne cognoſcit anima, & terram terra, & ſic de aliis: quod patet eſſe inconveniens. Non eſt igitur ſubſtantia intelligens compoſita ex materia & forma.

5. Præterea. Omne quod eſt in aliquo, eſt in eo per modum recipientis. Si igitur intellectus ſit compoſitus ex materia & forma, formæ rerum erunt in intellectu materialiter, ſicut ſunt extra animam. Sicut igitur extra animam non ſunt intelligibiles actu, ita nec exiſtentes in intellectu.

6. Item. Formæ contrariorum, ſecundum eſſe quod habent in materia, ſunt contrariæ, unde & ſe invicem expellunt; ſecundum autem quod ſunt in intellectu, non ſunt contrariæ; ſed unum contrariorum eſt ratio intelligibilis alterius, quia unum per aliud cognoſcitur. Non igitur habent eſſe materiale in intellectu: ergo intellectus non eſt compoſitus ex materia & forma.

7. Adhuc. Materia non recipit aliquam formam de novo niſi per motum, vel mutationem. Intellectus autem non movetur per hoc quod recipit formas, ſed magis quieſcens perficitur, & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum. Non igitur recipiuntur formæ in intellectu ſicut in materia, vel in re materiali: unde patet quod ſubſtantiæ intelligentes, immateriales ſunt, ſicut & incorporeæ. Hinc eſt quod Dionyſius dicit IV. cap. de divin. Nom. *Propter divinæ bonitatis radios ſubſtiterunt intellectuales omnes ſubſtantiæ, quæ ſicut incorporales, & immateriales, omnes intelliguntur.*

CAPUT LI.

Quod ſubſtantiæ intellectuales non ſunt formæ materiales, ſed ſubſiſtentes.

PER eadem oſtenditur quod naturæ intellectuales ſunt formæ ſubſiſtentes, non autem exiſtentes in materia, quaſi eſſe earum a materia dependeat.

1. Formæ enim ſecundum ſe a materia dependentes, non ipſæ proprie habent eſſe, ſed compoſita per ipſas. Si igitur naturæ intellectuales eſſent huiuſmodi formæ, ſequeretur quod haberent eſſe materiale, ſicut & ſi eſſent ex materia & forma compoſitæ.

2. Adhuc. Formæ quæ per ſe non ſubſiſtunt, non poſſunt per ſe agere; agunt autem compoſita per eas. Si igitur naturæ intellectuales huiuſmodi formæ eſſent, ſequeretur quod non intelligerent, ſed compoſita ex eis & materia; & ſic intellectus eſſet compoſitus ex materia & forma: quod eſt impoſſibile, ut oſtenſum eſt (cap. l.)

3. Amplius. Si intellectus eſſet forma in materia, & non per ſe ſubſiſtens, ſequeretur quod id quod recipitur in intellectu, reciperetur in materia: huiuſmodi enim formæ quæ habent eſſe in materia obligatum, non recipiunt aliquid quod in materia non recipiatur. Cum igitur receptio formarum in intellectu non ſit receptio formarum in materia, impoſſibile eſt quod intellectus ſit forma materialis.

4. Præterea. Dicere, quod intellectus ſit forma non ſubſiſtens, ſed materiæ immerſa, idem eſt ſecundum rem ac ſi dicatur, quod intellectus ſit compoſitus ex materia & forma; differt autem ſolum ſecundum nomen: nam primo modo diceretur intellectus forma ipſa compoſiti, ſecundo vero modo diceretur intellectus ipſum compoſitum. Si igitur falſum eſt, intellectum eſſe compoſitum ex materia & forma, falſum erit quod ſit forma non ſubſiſtens, ſed materialis.

CA-

Digitized by Google

CAPUT LII.

Quod in ſubſtantiis intellectualibus differt eſſe, & quod eſt.

I. Sent. diſt. v. quæſt. 1.

NOn eſt autem opinandum quod quamvis ſubſtantiæ intellectuales non ſint corporeæ, nec ex materia & forma compoſitæ, nec in materia exiſtentes, ſicut formæ materiales, quod propter hoc divinæ ſimplicitati adæquentur.

1. Invenitur enim in eis aliqua compoſitio, ex eo quod non eſt idem in eis eſſe, & quod eſt. Si enim eſſe eſt ſubſiſtens, nihil præter ipſum eſſe ei adiungitur, quia etiam in his quorum eſſe non eſt ſubſiſtens, quod ineſt exiſtenti præter eſſe eius, eſt quidem exiſtenti unitum, non autem eſt unum cum eſſe eius niſi per accidens, inquantum eſt unum ſubiectum habens eſſe, & id quod eſt præter eſſe; ſicut patet quod Sorti præter ſuum eſſe ſubſtantiale, ineſt album, quod quidem diverſum eſt ab eius eſſe ſubſtantiali: non enim eſt idem eſſe Sortem, & eſſe album, niſi per accidens. Si igitur non ſit eſſe in aliqua ſubſtantia, non remanebit aliquis modus in quo poſſit ei uniri illud quod eſt præter eſſe. Eſſe autem, inquantum eſt eſſe, non poteſt eſſe diverſum; poteſt autem diverſificari per aliquid quod eſt præter eſſe, ſicut eſſe lapidis eſt aliud ab eſſe hominis. Illud igitur quod eſt ſubſiſtens, non poteſt eſſe niſi unum tantum. Oſtenſum eſt autem (Lib. I. cap. XXII. & XLII.) quod Deus eſt ſuum eſſe ſubſiſtens. Nihil igitur aliud præter ipſum poteſt eſſe ſuum eſſe: oportet igitur in omni ſubſtantia quæ eſt præter ipſum, aliud eſſe ipſam ſubſtantiam, & aliud eius eſſe.

2. Amplius. Natura communis, ſi ſeparata intelligatur, non poteſt eſſe niſi una; quamvis habentes naturam illam, plures poſſint inveniri: ſi enim natura animalis per ſe ſeparata ſubſiſteret, non haberet ea quæ ſunt hominis, vel quæ ſunt bovis: iam enim non eſſet animal tantum, ſed homo, vel bos. Remotis autem differentiis conſtitutivis ſpecierum, remanet natura generis indiviſa: quia eædem differentiæ quæ ſunt conſtitutivæ ſpecierum, ſunt diviſivæ generis. Sic igitur ſi hoc ipſum quod eſt eſſe, ſit commune, ſicut genus eſſe ſeparatum per ſe ſubſiſtens, non poteſt eſſe niſi unum; ſi vero non dividatur differentiis ſicut genus, ſed per hoc quod eſt huius vel illius eſſe, iam hoc magis eſt verum quod non poteſt eſſe per ſe exiſtens niſi unum. Relinquitur igitur quod cum Deus ſit eſſe ſubſiſtens, nihil aliud præter ipſum eſt ſuum eſſe.

3. Adhuc. Impoſſibile eſt quod ſit duplex eſſe omnino infinitum: eſſe enim quod omnino eſt infinitum, omnem perfectionem eſſendi comprehendit; & ſic ſi duobus talis adeſſet infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret. Eſſe autem ſubſiſtens oportet eſſe infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente. Impoſſibile eſt igitur eſſe aliquod eſſe ſubſiſtens præter primum.

4. Item. Si ſit aliquod eſſe per ſe ſubſiſtens, nihil competit ei niſi quod eſt entis inquantum eſt ens: quod enim dicitur de aliquo, non inquantum huiuſmodi, non convenit ei niſi per accidens ratione ſubiecti: unde ſi ſeparatim a ſubiecto ponatur, nullo modo ei competit. Eſſe autem ab alio cauſatum non competit enti inquantum eſt ens: alias omne ens eſſet ab alio cauſatum, & ſic oporteret procedere in infinitum in cauſis, quod eſt impoſſibile, ut ſupra (cap. XIII. I. Lib.) oſtentum eſt. Illud igitur eſſe quod eſt ens ſubſiſtens, oportet quod ſit non cauſatum: nullum igitur ens cauſatum, eſt ſuum eſſe.

5. Amplius. Subſtantia uniuſcuiuſque eſt ens per ſe, & non per aliud: unde eſſe lucidum actu non eſt de ſubſtantia aeris, quia eſt ei per aliud. Sed cuilibet rei creatæ ſuum eſſe eſt ei per aliud, alias non eſſet creatum. Nullius igitur ſubſtantiæ creatæ ſuum eſſe eſt ſua ſubſtantia.

6. Item. Cum omne agens agat inquantum eſt actu; primo agenti, quod eſt perfectiſſimum, competit eſſe in actu, perfectiſſimo modo. Tanto autem aliquid eſt perfectius in actu, quanto talis actus eſt in via generationis poſterior: actus enim eſt tempore potentia poſterior in uno & eodem, quod de potentia ad actum procedit: perfectius eſt quoque in actu quod eſt ipſe actus quam quod eſt habens actum, hoc enim propter illud actus eſt. His ergo poſitis, conſtat ex ſupra (I. Lib. cap. XIII. & XV. & XXI. huius) oſtenſis quod Deus ſolus eſt primum agens. Sibi ergo ſoli competit eſſe in actu, perfectiſſimo modo, ut ſcilicet ſit ipſe actus perfectiſſimus. Hoc autem

tem eſt eſſe ad quod generatio, & omnis motus terminatur: omnis enim forma, & actus eſt in potentia antequam eſſe acquirat. Soli igitur Deo competit quod ſit ipſum eſſe, ſicut ſoli competit quod ſit primum agens.

7. Amplius. Ipſum eſſe competit primo agenti ſecundum propriam naturam: eſſe enim Dei eſt eius ſubſtantia, ut (cap. xxii. I. Lib.) oſtenſum eſt. Quod autem competit alicui ſecundum propriam naturam ſuam, non convenit aliis niſi per modnm participationis, ſicut calor aliis corporibus ab igne. Ipſum igitur eſſe competit omnibus aliis a primo agente per participationem quamdam. Quod autem competit alicui per participationem, non eſt ſubſtantia eius. Impoſſibile eſt igitur quod ſubſtantia alterius entis, præter agens primum, ſit ipſnm eſſe. Hinc eſt quod Exod. iii. proprium nomen Dei ponitur eſſe *Qui eſt*, quia eius ſolius proprium eſt quod ſua ſubſtantia non ſit aliud quam ſuum eſſe.

CAPUT LIII.

Quod in ſubſtantiis intellectualibus creatis eſt actus, & potentia.

EX hoc autem evidenter apparet quod in ſubſtantiis intellectualibus creatis eſt compoſitio actus & potentiæ.

1. In quocumque enim inveniuntur aliqua duo, quorum unum eſt complementum alterius, proportio unius ad alterum eſt ſicut proportio potentiæ ad actum: nihil enim completur niſi per proprium actum. In ſubſtantia autem intellectuali creata inveniuntur duo, ſcilicet ſubſtantia ipſa, & eſſe eius, quod non eſt ipſa ſubſtantia, ut oſtenſum eſt (cap. præced.) ipſum autem eſſe eſt complementum ſubſtantiæ exiſtentis, unumquodque enim actu eſt per hoc quod eſſe habet. Relinquitur igitur quod in qualibet prædictarum ſubſtantiarum ſit compoſitio actus & potentiæ.

2. Amplius. Quod ineſt alicui ab agente, oportet eſſe actum eius, agentis enim eſt facere aliqnid actu. Oſtenſum eſt autem ſupra (cap. xv.) quod omnes aliæ ſubſtantiæ habent eſſe a primo agente; & per hoc ipſæ ſubſtantiæ creatæ ſunt quod eſſe ab alio habent. Ipſum igitur eſſe ineſt ſubſtantiis creatis ut quidam actus earum. Id autem cui actus ineſt, potentia eſt: nam actus, inquantum huiuſmodi, ad potentiam refertur. In qualibet igitur ſubſtantia creata eſt potentia, & actus.

3. Item. Omne participans aliquid, comparatur ad ipſum quod participatur, ut potentia ad actum: per id enim quod participatur, ſit participans actuale. Oſtenſum eſt autem ſupra (Lib. I cap. xxii. & cap. præced. huius) quod ſolus Deus eſt eſſentialiter ens, omnia autem alia participant ipſum eſſe. Comparatur igitur ſubſtantia omnis creata ad ſuum eſſe ſicut potentia ad actum.

4. Præterea. Aſſimilatio alicuins ad cauſam agentem fit per actum: agens enim agit ſibi ſimile inquantum eſt actu. Aſſimilatio antem cuiuslibet ſubſtantiæ creatæ ad Deum eſt per ipſum eſſe, ut ſupra (cap. xv. & præced.) oſtenſum eſt. Ipſum igitur eſſe comparatur ad omnes ſubſtantias creatas ſicut actus earum: ex quo relinquitur quod in qualibet ſubſtantia creata ſit compoſitio actus & potentia.

CAPUT LIV.

Quod non eſt idem compoſitio ex materia & forma, & ex ſubſtantia & eſſe.

I. Part. quaſt. l. art. 1.

NOn eſt autem eiuſdem rationis compoſitio ex materia & forma, & ex ſubſtantia & eſſe, quamvis utraque ſit ex potentia & actu.

1. Primo quidem quia materia non eſt ipſa ſubſtantia rei: nam ſequeretur omnes formas eſſe accidentia, ſicut antiqui Naturales opinabantur; ſed materia eſt pars ſubſtantiæ.

2. Secundo autem quia ipſum eſſe non eſt proprius actus materiæ, ſed ſubſtantiæ totius: eius enim actus eſt eſſe, de quo poſſumus dicere quod ſit. Eſſe autem non dicitur de materia, ſed de toto: unde materia non poteſt dici quod eſt, ſed ipſa ſubſtantia eſt id quod eſt.

3. Tertio quia nec forma eſt ipſum eſſe; ſed ſe habent ſecundum ordinem: comparatur enim forma ad ipſum eſſe ſicut lux ad lucem, vel albedo ad album eſſe. Deinde quia ad ipſam etiam formam comparatur ipſum eſſe ut actus: per hoc enim in compoſitis ex materia & forma, forma dicitur eſſe principium eſſendi, quia eſt complementum ſubſtantiæ, cuius actus eſt ipſum eſſe; ſicut dia-

Digitized by Google

diaphanum eſt aeri principium lucendi, quia facit eum proprium ſubiectum luminis. Unde in compoſitis ex materia & forma, nec materia, nec forma poteſt dici ipſum quod eſt, nec etiam ipſum eſſe; forma tamen poteſt dici quo eſt, ſecundum quod eſt eſſendi principium: ipſa autem tota ſubſtantia eſt ipſum quod eſt; & ipſum eſſe eſt quo ſubſtantia denominatur ens. In ſubſtantiis autem intellectualibus, quæ non ſunt ex materia & forma compoſitæ, ut oſtenſum eſt (cap. l. & li.) ſed in eis ipſa forma eſt ſubſtantia ſubſiſtens, forma eſt quod eſt; ipſum autem eſſe eſt actus, & quo eſt: & propter hoc in eis eſt unica tantum compoſitio actus & potentiæ, quæ ſcilicet eſt ex ſubſtantia & eſſe, quæ a quibuſdam dicitur ex *quod eſt* & *eſſe*, vel ex *quod eſt* & *quo eſt*. In ſubſtantiis autem compoſitis ex materia & forma eſt duplex compoſitio actus & potentiæ: prima quidem ipſius ſubſtantiæ, quæ componitur ex materia & forma; ſecunda vero ex ipſa ſubſtantia iam compoſita, & eſſe; quæ etiam poteſt dici ex *quod eſt* & *eſſe*: vel ex *quod eſt* & *quo eſt*. Sic igitur patet quod compoſitio actus & potentiæ eſt in plus quam compoſitio formæ & materiæ: unde materia, & forma dividunt ſubſtantiam materialem; potentia autem, & actus dividunt ens commune: & propter hoc quæcumque quidem conſequuntur potentiam, & actum, inquantum huiuſmodi, ſunt communia ſubſtantiis materialibus, & immaterialibus creatis, ſicut recipere, & recipi, perficere, & perfici; quæcumque vero ſunt propria materiæ & formæ, inquantum huiuſmodi, ſicut generari, & corrumpi, & alia huiuſmodi, hæc ſunt propria ſubſtantiarum materialium, & nullo modo conveniunt ſubſtantiis immaterialibus creatis.

CAPUT LV.

Quod ſubſtantiæ intellectuales ſunt incorruptibiles.

I. Part. quæſt. l. *art.* 5.

EX hoc autem aperte oſtenditur quod non omnis ſubſtantia intellectualis eſt incorruptibilis.

1. Omnis enim corruptio eſt per ſeparationem formæ a materia: ſimplex quidem corruptio per ſeparationem formæ ſubſtantialis; corruptio autem ſecundum quid per ſeparationem formæ accidentalis: forma enim manente, oportet rem eſſe: per formam enim ſubſtantia fit proprium ſuſceptivum eius quod eſt eſſe. Ubi autem non eſt compoſitio formæ & materiæ, ibi non poteſt eſſe ſeparatio earumdem. Igitur nec corruptio. Oſtenſum eſt autem (cap. l.) quod nulla ſubſtantia intellectualis eſt compoſita ex materia & forma. Nulla igitur ſubſtantia intellectualis eſt corruptibilis.

2. Amplius. Quod per ſe alicui competit, de neceſſitate, & ſemper, & inſeparabiliter ei ineſt, ſicut rotundum per ſe quidem ineſt circulo, per accidens autem æri: unde æs quidem fieri non rotundum, eſt poſſibile, circulum autem non eſſe rotundum, eſt impoſſibile. Eſſe autem per ſe conſequitur ad formam, per ſe enim dicimus quod ſecundum ipſum; unumquodque autem habet eſſe ſecundum quod habet formam. Subſtantiæ igitur ipſæ quæ non ſunt formæ, poſſunt privari eſſe ſecundum quod amittunt formam; ſicut æs privatur rotunditate, ſecundum quod deſinit eſſe circulare: ſubſtantiæ vero quæ ſunt ipſæ formæ, numquam poſſunt privari eſſe; ſicut ſi aliqua ſubſtantia eſſet circulus, numquam poſſet fieri non rotunda. Oſtenſum eſt autem ſupra (cap. l.) quod ſubſtantiæ intellectuales ſunt ipſæ formæ ſubſiſtentes. Impoſſibile eſt igitur quod ipſæ eſſe deſinant: ſunt igitur incorruptibiles.

3. Adhuc. In omni corruptione remoto actu manet potentia: non enim corrumpitur aliquid in omnino non ens, ſicut nec generatur aliquid ex omnino non ente. In ſubſtantiis autem intellectualibus, ut oſtenſum eſt (cap. lııı.) actus eſt ipſum eſſe; ipſa autem ſubſtantia eſt ſicut potentia. Si igitur ſubſtantia intellectualis corrumpatur, remanebit poſt ſuam corruptionem; quod eſt omnino impoſſibile. Omnis igitur ſubſtantia intellectualis eſt incorruptibilis.

4. Item. In omni quod corrumpitur, oportet quod ſit potentia ad non eſſe. Si quid igitur eſt in quo non eſt potentia ad non eſſe, hoc non poteſt eſſe corruptibile. In ſubſtantia autem intellectuali non eſt potentia ad non eſſe. Manifeſtum eſt enim ex dictis (cap. præced.) quod ſubſtantia completa eſt proprium ſuſceptivum ipſius eſſe. Proprium autem ſuſceptivum alicuius actus ita comparatur ut potentia ad actum illum, quod nullo modo eſt in potentia ad oppoſitum; ſicut ignis ita comparatur ad calorem ut potentia

entia ad actum, quod nullo modo eſt in potentia ad frigus: unde nec in ipſis ſubſtantiis corporalibus eſt potentia ad non eſſe completa niſi ratione materiæ; in ſubſtantiis autem intellectualibus non eſt materia, ſed ipſæ ſunt ſubſtantiæ completæ ſimplices. Igitur in eis non eſt potentia ad non eſſe: ſunt igitur incorruptibiles.

5. Præterea. In quibuſcumque eſt compoſitio potentiæ & actus, id quod tenet locum primæ potentiæ, ſive primi ſubiecti, eſt incorruptibile: unde etiam in ſubſtantiis corruptibilibus materia prima eſt incorruptibilis. Sed in ſubſtantiis intellectualibus id quod tenet locum potentiæ primæ, & ſubiecti, eſt ipſa earum ſubſtantia completa. Igitur ſubſtantia ipſa eſt incorruptibilis. Nihil autem eſt corruptibile niſi per hoc quod ſua ſubſtantia corrumpitur. Igitur omnes intellectuales naturæ ſunt incorruptibiles.

6. Amplius. Omne quod corrumpitur, vel corrumpitur per ſe, vel per accidens. Subſtantiæ autem intellectuales non poſſunt per ſe corrumpi: omnis enim corruptio eſt a contrario: agens enim, cum agat ſecundum quod eſt actu, ſemper agendo ducit ad aliquod eſſe actu: unde ſi per huiuſmodi eſſe actu aliquid corrumpatur deſinens eſſe actu, oportet quod hoc contingat per contrarietatem eorum ad invicem: nam contraria ſunt quæ mutuo ſe expellunt, & propter hoc oportet omne quod corrumpitur per ſe, vel habere contrarium, vel eſſe ex contrariis compoſitum. Neutrum autem horum ſubſtantiis intellectualibus convenit: cuius ſignum eſt quod in intellectu ea etiam quæ ſecundum ſuam naturam ſunt contraria, deſinunt eſſe contraria: album enim, & nigrum in intellectu non ſunt contraria, non enim ſe expellunt, immo magis ſe conſequuntur: per intellectum enim unius eorum intelligitur aliud. Subſtantiæ igitur intellectuales non ſunt corruptibiles per ſe. Similiter autem neque per accidens: ſic enim corrumpuntur accidentia, & formæ nou ſubſiſtentes. Oſtenſum eſt autem ſupra (cap. LI.) quod ſubſtantiæ intellectuales ſunt ſubſiſtentes. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

7. Adhuc. Corruptio eſt mutatio quædam, quam oportet eſſe terminum motus, ut in Phyſicis (Lib. V. text. comm. VII.) eſt probatum: unde oportet quod omne quod corrumpitur, moveatur. Oſtenſum eſt autem in naturalibus (VI Phyſic. text. comm. XXXVI.) quod omne quod movet, eſt corpus. Oportet igitur omne quod corrumpitur, eſſe corpus, ſi per ſe corrumpatur; vel aliquam formam, ſeu virtutem corporis a corpore dependentem, ſi corrumpatur per accidens. Subſtantiæ autem intellectuales non ſunt corpora, neque virtutes, ſeu formæ a corpore dependentes. Ergo neque per ſe, neque per accidens corrumpuntur. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

8. Item. Omne quod corrumpitur, corrumpitur per hoc quod aliquid patitur: nam & ipſum corrumpi eſt quoddam pati. Nulla autem ſubſtantia intellectualis poteſt pati tali paſſione quæ ducat ad corruptionem: nam pati, recipere quoddam eſt; quod autem recipitur a ſubſtantia intellectuali, oportet quod recipiatur in eo per modum ipſius, ſcilicet intelligibiliter: quod vero ſic in ſubſtantia intellectuali recipitur, eſt perficiens ſubſtantiam intellectualem, & non corrumpens eam: intelligibile enim eſt perfectio intelligentis. Subſtantia igitur intelligens eſt incorruptibilis.

9. Præterea. Sicut ſenſibile eſt obiectum ſenſus, ita intelligibile eſt obiectum intellectus. Senſus autem propria corruptione non corrumpitur niſi per excellentiam ſui obiecti, ſicut viſus a valde fulgidis, & auditus a ſonis fortibus, & ſic de aliis. Dico autem propria corruptione, quia ſenſus corrumpitur etiam per accidens propter corruptionem ſubiecti; qui tamen modus corruptionis non poteſt accidere intellectui, cum non ſit actus corporis ullius, quaſi a corpore dependens, ut ſupra (cap. XLIX.) oſtenſum eſt. Patet autem quod nec corrumpitur per excellentiam ſui obiecti: quia qui intelligit valde intelligibilia, non minus intelligit minus intelligibilia, ſed magis. Intellectus igitur nullo modo eſt corruptibilis.

10. Amplius. Intelligibile eſt propria perfectio intellectus: unde intellectus in actu, & intelligibile in actu, ſunt unum. Quod igitur convenit intelligibili, inquantum eſt intelligibile, oportet convenire intellectui inquantum huiuſmodi: quia perfectio, & perfectibile ſunt unius generis. Intelligibile autem, inquantum eſt intelligibile, eſt neceſſarium, & incorruptibile: neceſſaria enim perfecte ſunt intellectu cognoſcibilia; contingentia vero, inquantum huiuſmodi, non niſi deficienter, habetur enim de eis non ſcientia, ſed opinio: unde & corruptibilium intellectus ſcientiam habet, ſecundum quod ſunt incorruptibilia, inquantum ſcilicet

ſunt

Digitized by Google

ſunt univerſalia. Oportet igitur intellectum eſſe incorruptibilem.

11. Adhuc. Unumquodque perficitur ſecundum modum ſuæ ſubſtantiæ. Ex modo igitur perfectionis alicuius rei poteſt accipi modus ſubſtantiæ ipſius. Intellectus autem non perficitur per motum, ſed per hoc quod eſt extra motum exiſtens: perficitur enim ſecundum intellectivam animam ſcientia, & prudentia, ſedatis permutationibus, & corporalibus animæ paſſionibus ut patet per Philoſophum in VII. Phyſic. (text. comm. xx.) Modus igitur ſubſtantiæ intelligentis eſt quod eſſe ſuum ſit ſupra motum, & per conſequens ſupra tempus. Eſſe autem cuiuslibet rei corruptibilis ſubiacet motui, & tempori. Impoſſibile eſt igitur ſubſtantiam intelligentem eſſe corruptibilem.

12. Præterea. Impoſſibile eſt naturæ deſiderium eſſe inane, natura enim nihil facit fruſtra. Sed quodlibet intelligens naturaliter deſiderat eſſe perpetuum, non ſolum ut perpetuetur eſſe ſecundum ſpeciem, ſed etiam ſecundum individuum: quod ſic patet. Naturalis enim appetitus quibuſdam quidem ineſt ex apprehenſione, ſicut lupus naturaliter deſiderat occiſionem animalium, de quibus paſcitur, & homo naturaliter deſiderat felicitatem; quibuſdam vero abſque apprehenſione ex ſola inclinatione naturalium principiorum, qui naturalis appetitus in quibuſdam dicitur, ſicut grave appetit eſſe deorſum. Utroque autem modo eſt in rebus naturale deſiderium eſſendi: cuius ſignum eſt quia & ea quæ cognitione carent, reſiſtunt corrumpentibus ſecundum virtutem ſuorum principiorum naturalium, & ea quæ cognitionem habent, reſiſtunt eiſdem ſecundum modum ſuæ cognitionis. Illa igitur cognitione carentia quorum principiis ineſt virtus ad conſervandum eſſe perpetuum, ita quod maneant ſemper eadem ſecundum numerum, naturaliter appetunt eſſe perpetuum etiam ſecundum idem numero. Quorum autem principia non habent ad hoc virtutem, ſed ſolum ad conſervandum eſſe perpetuum ſecundum idem ſpecie, ſic naturaliter appetunt perpetuitatem. Hanc igitur differentiam oportet in his inveniri quibus deſiderium eſſendi cum cognitione ineſt, ut ſcilicet illa quæ non cognoſcunt eſſe niſi ut nunc, deſiderant eſſe ut nunc, non autem ſemper, quia eſſe ſempiternum non apprehendunt; deſiderant tamen eſſe ſpeciei perpetuum abſque cognitione: quia virtus generativa, quæ ad hoc deſervit, præambula eſt, & non ſubiacens cognitioni: illa autem quæ ipſum eſſe perpetuum cognoſcunt, & apprehendunt, deſiderant ipſum naturali deſiderio. Hoc autem convenit omnibus ſubſtantiis intellectualibus. Omnes igitur ſubſtantiæ intellectuales naturali deſiderio appetunt eſſe perpetuum: ergo impoſſibile eſt quod eſſe deficiant.

13. Adhuc. Quæcumque incipiunt eſſe, & deſinunt, per eamdem potentiam habent utrumque, eadem enim eſt potentia ad eſſe, & non eſſe. Sed ſubſtantiæ intellectuales non potuerunt incipere eſſe niſi per potentiam primi agentis: non enim ſunt ex materia quæ potuerit præfuiſſe, ut (cap. xxx.) oſtenſum eſt. Igitur nec eſt aliqua potentia ad non eſſe earum, niſi in primo agente, ſecundum quod poteſt non influere eis eſſe. Sed ex hac ſola potentia nihil poteſt dici corruptibile: tum quia res dicuntur neceſſariæ, & contingentes ſecundum potentiam quæ eſt in eis, & non ſecundum potentiam Dei, ut ſupra (cap. xxx.) oſtenſum eſt: tum etiam quia Deus, qui eſt inſtitutor naturæ, non ſubtrahit rebus quod eſt proprium naturis earum. Oſtenſum eſt autem quod proprium naturis intellectualibus eſt quod ſint perpetuæ, unde hoc eis a Deo non ſubtrahitur. Sunt igitur ſubſtantiæ intellectuales ex omni parte incorruptibiles.

Hinc eſt quod in Pſalmo cxlviii. *Laudate Dominum de cælis*, connumeratis Angelis, & cæleſtibus corporibus, ſubiungitur: *Statuit ea in æternum & in ſæculum ſæculi*: per quod prædictorum perpetuitas deſignatur. Dionyſius etiam in iv. cap. de divinis Nominibus dicit, quod *propter divinæ bonitatis radios ſubſtiterunt intelligibiles, & intellectuales ſubſtantiæ, & ſunt, & vivunt, & habent vitam indeficientem, & imminorabilem ab univerſa corruptione, & generatione, quod morte munda exiſtentes, & elevata ab inſtabili, & fluxa variatione.*

CAPUT LVI.

Utrum ſubſtantia intellectualis poſſit uniri corpori, & per quem modum.

Cum autem ſupra (cap. xlix. & li.) oſtenſum ſit, ſubſtantiam intellectualem non eſſe corpus, neque virtutem aliquam a corpore dependentem; reſtat inveſtigandum, utrum aliqua ſubſtantia intellectualis corpori poſſit uniri. Eſt au-

tem primo manifeſtum quod ſubſtantia intellectualis non poteſt corpori uniri per modum mixtionis.

1. Quæ enim miſcentur, oportet ad invicem alterata eſſe: quod non contingit niſi in his quorum eſt materia eadem, & quæ poſſunt eſſe activa, & paſſiva ad invicem. Subſtantiæ autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus, ſunt enim immateriales, ut ſupra (cap. l.) oſtenſum eſt. Non ſunt igitur corpori miſcibiles.

2. Adhuc. Quæ miſcentur, mixtione iam facta, non manent actu, ſed virtute tantum: nam ſi actu manerent, non eſſet mixtio, ſed confuſio tantum: unde corpus mixtum ex elementis nullum eorum eſt. Hoc autem impoſſibile eſt accidere ſubſtantiis intellectualibus, ſunt enim (a) incorruptibiles, ut ſupra (cap. lv.) oſtenſum eſt. Non igitur poteſt ſubſtantia intellectualis uniri corpori per modum mixtionis.

Similiter autem patet quod ſubſtantia intellectualis non poteſt uniri corpori per modum contactus proprie ſumpti. Tactus enim non niſi corporum eſt: ſunt enim tangentia quorum ultima ſunt ſimul; & puncta, vel lineæ, aut ſuperficies, quæ ſunt corporum ultima. Non igitur per modum contactus ſubſtantia intellectualis corpori uniri poteſt. Ex hoc autem relinquitur quod neque continuatione, neque compoſitione, aut colligatione, ex ſubſtantia intellectuali & corpore unum fieri poſſit: omnia enim hæc ſine contactu fieri non poſſunt.

Eſt tamen quidam modus contactus quo ſubſtantia intellectualis corpori uniri poteſt: corpora enim naturalia tangendo ſe, alterant, & ſic ad invicem uniuntur non ſolum ſecundum ultima quantitatis, ſed etiam ſecundum ſimilitudinem qualitatis, aut formæ, dum alterans formam ſuam imprimit in alteratum: & quamvis ſi conſiderentur ſolum ultima quantitatis, etiam oportet in omnibus mutuum eſſe tactum; tamen ſi attendatur ad actionem, & paſſionem, invenientur aliqua eſſe tangentia tantum, & aliqua tacta tantum: corpora enim cæleſtia tangunt quidem hoc modo elementaria corpora, inquantum ea alterant, non autem tanguntur ab eis, quia ab eis non patiuntur. Si igitur ſint aliqua tangentia quæ in quantitatis ultimis non tangant, dicentur nihilominus tangere, inquantum agunt; ſecundum quem modum dicimus, quod contriſtans nos tangit. Hoc igitur modo tangendi poſſibile eſt uniri ſubſtantiam intellectualem corpori per contactum: agunt enim ſubſtantiæ intellectuales in corpora, & movent ea, cum ſint immateriales, & magis in actu exiſtentes; hic autem tactus non eſt quantitatis, ſed virtutis: unde differt hic tactus a tactu corporeo in tribus.

Primo quia hoc tactu id quod eſt indiviſibile, poteſt tangere diviſibile; quod in tactu corporeo non poteſt accidere: nam puncto non poteſt tangi niſi indiviſibile aliquod; ſubſtantia autem intellectualis, quamvis ſit indiviſibilis, poteſt tangere quantitatem diviſibilem, inquantum agit in ipſam. Alio enim modo eſt indiviſibile punctum, & ſubſtantia intellectualis. Punctum quidem eſt ſicut quantitatis terminus, & ideo habet ſitum determinatum in continuo, ultra quem porrigi non poteſt; ſubſtantia autem intellectualis eſt indiviſibilis, quaſi extra genus quantitatis exiſtens: unde non determinatur ei indiviſibile aliquid quantitatis ad tangendum.

Secundo quia tactus quantitatis eſt ſolum ſecundum ultima; tactus autem virtutis eſt ad totum quod tangitur: ſic enim tangitur ſecundum quod patitur, & movetur; hoc autem fit ſecundum quod eſt in potentia; potentia autem eſt ſecundum totum, & non ſecundum ultima totius: unde totum tangitur.

Ex quo patet tertia differentia: quia in tactu quantitatis, qui fit ſecundum extrema, oportet eſſe tangens extrinſecum ei quod tangitur; & non poteſt (b) incedere per ipſum, ſed impeditur ab eo; tactus autem virtutis, qui competit ſubſtantiis intellectualibus, cum ſit ad intima, facit ſubſtantiam tangentem eſſe intra id quod tangitur, & incedentem per ipſam abſque impedimento. Sic igitur ſubſtantia intellectualis poteſt corpori uniri per contactum virtutis. Quæ autem uniuntur ſecundum talem contactum, non ſunt unum ſimpliciter: ſunt enim unum in agendo, & patiendo, quod non eſt eſſe unum ſimpliciter, ſic enim dicitur eſſe unum quomodo & ens; eſſe autem agens non ſignificat eſſe ſimpliciter, unde nec eſſe unum in agendo eſt eſſe unum ſimpliciter. Unum autem ſimpliciter, tripliciter dicitur, vel ſicut indiviſibile, vel ſicut continuum, vel ſicut quod eſt ratione unum. Ex ſubſtantia autem intellectuali, & corpore non poteſt fieri unum

quod

(a) *Al.* incorporales. (b) *Al.* incidere.

quod ſit indiviſibile, oportet enim illud eſſe compoſitum ex duobus: nec iterum quod ſit continuum, quia partes continui quantæ ſunt. Relinquitur igitur inquirendum, utrum ex ſubſtantia intellectuali, & corpore poſſit fieri unum, ſicut quod eſt ratione unum. Ex duobus autem permanentibus non fit ratione unum, niſi ſicut ex forma ſubſtantiali, & materia: ex ſubſtantia enim, & accidente non fit ratione unum: non enim eſt eadem ratio hominis, & albi. Hoc igitur inquirendum relinquitur, utrum ſubſtantia intellectualis, corporis alicuius forma ſubſtantialis eſſe poſſit. Videtur autem rationabiliter conſiderantibus hoc eſſe impoſſibile.

1. Ex dnabus enim ſubſtantiis actu exiſtentibus non poteſt fieri aliquid unum: actus enim cuiuslibet eſt id quo ab altero diſtinguitur. Subſtantia vero intellectualis eſt ſubſtantia actu exiſtens, ut ex præmiſſis apparet; ſimiliter autem & corpus. Non igitur poteſt aliquid unum fieri, ut videtur, ex ſubſtantia intellectuali, & corpore.

2. Adhuc. Forma, & materia in eodem genere continentur: omne enim genus per actum, & potentiam dividitur. Subſtantia autem intellectualis, & corpus ſunt diverſa geoera. Non igitur videtur poſſibile unum eſſet formam alterius.

3. Amplius. Omne illud cuius eſſe eſt in materia, oportet eſſe materiale. Sed ſi ſubſtantia intellectualis eſt forma corporis, oportet quod eſſe eius ſit in materia corporali: non enim eſſe formæ eſt præter eſſe materiæ. Sequitur igitur quod ſubſtantia intellectualis non ſit immaterialis, ut ſupra (cap. l.) oſtenſum eſt.

4. Item. Impoſſibile eſt id cuius eſſe eſt in corpore, eſſe a corpore ſeparatum. Intellectus autem oſtenditur a Phyſicis (III. de Anima text. comm. VI. & XIX.) eſſe ſeparatus a corpore, & quod neque eſt corpus, neque virtus in corpore. Non eſt igitur intellectualis ſubſtaotia forma corporis, ſic enim eſſe eius eſſet in corpore.

5. Adhuc. Cuius eſſe eſt commune corpori, oportet & operationem communem eſſe: unumquodque enim agit, ſecundum quod eſt ens; nec virtus operativa rei poteſt eſſe ſublimior quam eius eſſentia, cum virtus eſſentiæ principia conſequatur. Si autem ſubſtantia intellectualis ſit forma corporis, oportet quod eſſe eius ſit ſibi, & corpori commune: ex forma enim, & materia fit aliquid unum ſimpliciter, quod eſt ſecundum eſſe unum. Erit ergo & operatio ſubſtantiæ intellectualis communis corpori, & virtus eius, virtus in corpore: quod ex præmiſſis patet eſſe impoſſibile.

CAPUT LVII.

Poſitio Platonis de unione animæ intellectivæ ad corpus.

I. Part. quæſt. LXXVI. *art.* I.

Ex hoc autem, & ſimilibus rationibus aliqui moti, dixerunt, quod nulla ſubſtantia intellectualis poteſt eſſe forma corporis.

Sed quia huic poſitioni ipſa hominis natura contradicere videbatur, quia ex anima intellectuali, & corpore videtur eſſe compoſitus; excogitaverunt quaſdam vias per quas naturam hominis ſalvarent.

1. Plato igitur (in Alcibiade, & in Phedone) poſuit, & eius ſequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori ſicut forma materiæ, ſed ſolum ſicut motor mobili, dicens, animam eſſe in corpore, ſicut nauta eſt in navi; & ſic unio animæ & corporis non eſſet niſi per contactum virtutis, de quo ſupra (cap. præc.) dictum eſt.

Hoc autem videtur inconvenlens. Secundum enim prædictum eontactum non fit aliquid unum ſimpliciter, ut (cap. præc.) oſtenſum eſt. Ex unione autem animæ & corporis fit homo. Relinquitur igitur quod homo oon ſit unum ſimpliciter, & per conſequens nec ens ſimpliciter, ſed ens per accidens.

Ad hoc autem evitandum Plato poſuit quod homo oon ſit aliquid compoſitum ex anima & corpore, ſed quod ipſa anima utens corpore ſit homo; ſicut Petrus non eſt aliquid compoſitum ex homine & indumento, ſed homo utens indumento.

Hoc autem eſſe impoſſibile oſtenditur. Animal enim, & homo ſunt quædam ſenſibilia, & naturalia. Hoc autem non eſſet, ſi corpus, & eius partes non eſſent de eſſentia hominis, & aoimalis, ſed tota eſſentia utriuſque eſſet anima ſecuodum poſitionem prædictam (cap. LVI.) anima enim non eſt aliquid ſenſibile, neque materiale. Impoſſibile eſt igitur hominem, & animal eſſe animam utentem corpore, non autem aliquid ex anima & corpore compoſitum.

Item. Impoſſibile eſt quod eorum quæ ſunt diverſa ſecundum eſſe, ſit operatio una, Dico autem operationem unam,

non ex parte eius in quod terminatur actio, ſed ſecundum quod egreditur ab agente: multi enim trahentes navim, unam actionem faciunt ex parte operati, quod eſt unum, ſed tamen ex parte trahentium ſunt multæ actiones, quia ſunt diverſi impulſus ad trahendum: quum enim actio conſequatur formam, & virtutem, oportet quod quorum ſunt diverſæ formæ, & virtutes, & actiones eſſe diverſas. Quamvis autem animæ ſit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, ſicut intelligere; ſunt tamen aliquæ operationes communes ſibi, & corpori, ut timere, & iraſci, & ſentire, & huiuſmodi: hæc enim accidunt ſecundum aliquam tranſmutationem alicuius determinatæ partis corporis: ex quo patet quod ſimul ſunt animæ, & corporis operationes. Oportet igitur ex anima & corpore unum fieri, & quod non ſint ſecundum eſſe diverſa.

Huic autem rationi ſecundum Platonis ſententiam obviatur. Nihil enim inconveniens eſt moventis, & moti, quamvis ſecundum eſſe diverſorum, eſſe eumdem actum: nam motus eſt idem quod actus moventis, ſicut a quo eſt, moti autem ſicut in quo eſt. Sic igitur Plato poſuit præmiſſas operationes eſſe animæ corporiſque communes, ut videlicet ſint animæ ſicut moventis, & corporis ſicut moti.

Sed hoc eſſe non poteſt: quia, ut probat Philoſophus in II. de Anima (text. comm. 11.) ſentire accidit in ipſo moveri a ſenſibilibus exterioribus: unde non poteſt homo ſentire abſque exteriori ſenſibili, ſicut non poteſt aliquid moveri abſque movente. Organum igitur ſenſus movetur, & patitur in ſentiendo, ſed ab exteriori ſenſibili. Illud autem quod patitur, eſt ſenſus: quod ex hoc patet, quia carentia ſenſu non patiuntur a ſenſibilibus tali modo paſſionis. Senſus igitur eſt virtus paſſiva ipſius organi. Anima igitur ſenſitiva non habet ſe in ſentiendo ſicut movens, & agens, ſed ſicut quo patiens patitur: quod impoſſibile eſt eſſe diverſum, ſecundum eſſe, a patiente. Non eſt igitur anima ſenſibilis ſecundum eſſe diverſa a corpore animato.

2. Præterea. Licet motus ſit communis actus moventis, & moti, tamen alia operatio eſt facere motum, & recipere motum: unde & duo prædicamenta ponuntur *facere*, & *pati*. Si igitur in ſentiendo anima ſenſitiva ſe habet ut agens, & corpus ut patiens; alia erit operatio animæ, & alia corporis. Anima igitur ſenſitiva habebit aliquam operationem propriam: habebit igitur & ſubſiſtentiam propriam. Non igitur deſtructo corpore eſſe deſinet: animæ igitur ſenſitivæ etiam irrationalium animalium erunt immortales: quod quidem improbabile videtur; tamen a Platonis opinione non diſcordat. Sed de hoc infra (cap. lxxxii.) erit locus quærendi.

3. Amplius. Mobile non ſortitur ſpeciem a ſuo motore. Si igitur anima non coniungitur corpore niſi ſicut motor mobili, corpus, & partes eius non conſequuntur ſpeciem ab anima. Abeunte igitur anima, remanebit corpus, & partes eiuſdem ſpeciei. Hoc autem eſt manifeſte falſum: nam caro, & os, & manus, & huiuſmodi partes, poſt abſceſſum animæ non dicuntur niſi æquivoce, quum nulli harum partium propria operatio adſit, quæ ſpeciem conſequitur. Non igitur unitur anima corpore ſolum ſicut motor mobili, vel ſicut homo veſtimento.

4. Adhuc. Mobile non habet eſſe per ſuum motorem, ſed ſolum motum. Si igitur anima uniatur corpori ſolummodo ut motor, corpus movebitur quidem ab anima, ſed non habebit eſſe per eam. Vivere autem eſt quoddam eſſe viventis. Non igitur corpus vivet per animam.

5. Item. Mobile neque generatur per applicationem motoris ad ipſum, neque per eius ſeparationem corrumpitur; quum non dependeat mobile a motore ſecundum eſſe, ſed ſecundum moveri tantum. Si igitur anima uniatur corpori ſolum ut motor, ſequetur quod in unione animæ & corporis non erit aliqua generatio, neque in ſeparatione corruptio; & ſic mors, quæ conſiſtit in ſeparatione animæ & corporis, non erit corruptio animalis; quod eſt manifeſte falſum.

6. Præterea. Omne movens ſe ipſum, ita ſe habet quod in ipſo eſt moveri, & non moveri, movere, & non movere. Sed anima, ſecundum Platonis opinionem (X. de Repub.) movet corpus ſicut movens ſe ipſum. Eſt ergo in poteſtate animæ movere corpus, & non movere. Si ergo non unitur ei niſi ſicut motor mobili, erit in poteſtate animæ ſeparari a corpore quum voluerit, & iterum uniri ei cum voluerit: quod patet eſſe falſum.

Quod autem ut propria forma anima corpori uniatur, ſic probatur. Illud quo aliquid fit de potentia ente, actu ens, eſt & forma, & actus ipſius. Corpus autem per animam actu fit ens de poten-

potentia exiſtente: vivere enim eſt eſſe viventis; ſemen autem ante animationem eſt vivens ſolum in potentia, per animam autem fit vivens actu. Eſt igitur anima forma corporis animati.

7. Amplius. Quia tam eſſe, quam operari non eſt ſolum formæ, neque ſolum materiæ, ſed coniuncti; eſſe, & agere duobus attribuitur, quorum unum ſe habet ad alterum ſicut forma ad materiam: dicimus enim, quod homo eſt ſanus corpore, & ſanitate, & quod eſt ſciens ſcientia, & anima; quorum ſcientia eſt forma animæ ſcientis, & ſanitas corporis ſani. Vivere autem, & ſentire attribuitur animæ, & corpori: dicimur enim vivere, & ſentire anima, & corpore, ſed anima tamen, ſicut principio vitæ, & ſenſus. Eſt igitur anima forma corporis.

8. Adhuc. Similiter ſe habet tota anima ſenſitiva ad totum corpus ſicut pars ad partem. Pars autem ita ſe habet ad partem quod eſt forma, & actus eius: viſus enim eſt forma, & actus oculi. Ergo anima eſt forma, & actus corporis.

CAPUT LVIII.

Quod nutritiva, ſenſitiva, & intellectiva non ſunt in homine tres animæ.

I. Part. quæſt. LXXVI. *art.* 3.

Poteſt autem prædictis rationibus, ſecundum opinionem Platonis (in Timæo, & IV. & IX. de Repub.) obviari, quantum ad præſentem intentionem pertinet. Ponit enim Plato, non eſſe eamdem animam in nobis intellectivam, nutritivam, & ſenſitivam: unde etſi anima ſenſitiva ſit forma corporis, non oportebit propter hoc dicere, quod aliqua intellectualis ſubſtantia forma corporis eſſe poſſit. Quod autem hoc ſit impoſſibile, ſic oſtendendum eſt.

1. Quæ attribuuntur alicui eidem ſecundum diverſas formas, prædicantur de ſe invicem per accidens: album enim dicitur eſſe muſicum per accidens, quia Socrati accidit albedo, & muſica. Si igitur anima intellectiva, & ſenſitiva, & nutritiva ſunt diverſæ virtutes, aut formæ in nobis; ea quæ ſecundum has formas nobis conveniunt, de invicem prædicabuntur per accidens. Sed ſecundum animam intellectivam dicimur homines, ſecundum ſenſitivam animalia, ſecundum nutritivam viventia. Erit igitur hæc prædicatio per accidens, Homo eſt animal, vel Animal eſt vivum. Eſt autem per ſe talis prædicatio: nam homo, ſecundum quod eſt homo, eſt animal; & animal, ſecundum quod eſt animal, eſt vivum. Eſt igitur aliquid ab eodem principio animal, homo, & vivum.

Si autem dicatur, quod etiam prædictis animabus diverſis exiſtentibus, non ſequitur prædictas prædicationes fore per accidens, eo quod animæ illæ ad invicem ordinem habent; hoc iterum removetur. Nam ordo ſenſitivi ad intellectivum, & nutritivi ad ſenſitivum, eſt ſicut ordo potentiæ ad actum: nam intellectivum ſenſitivo, & ſenſitivum nutritivo poſterius ſecundum generationem eſt: prius enim generatione fit animal quam homo. Si igitur iſte ordo facit prædicationes prædictas eſſe per ſe, hoc non erit ſecundum illum modum dicendi per ſe qui accipitur ſecundum formam, ſed ſecundum illum qui accipitur ſecundum materiam, & ſubiectum, ſicut dicitur ſuperficies colorata. Hoc autem eſt impoſſibile: quia iſto modo dicendi per ſe, id quod eſt formale, prædicatur per ſe de ſubiecto, ut quum dicimus, Superficies eſt alba, vel numerus eſt par. Et iterum hoc modo dicendi per ſe ſubiectum ponitur in diffinitione prædicati, ſicut numerus in diffinitione paris; ibi autem e contrario accidit: non enim homo per ſe prædicatur de animali, ſed e converſo. Et iterum non ponitur ſubiectum in diffinitione prædicati, ſed e converſo. Non igitur prædictæ prædicationes dicuntur per ſe, ratione dicti ordinis.

2. Præterea. Ab eodem aliquid habet eſſe, & unitatem: unum enim conſequitur ad ens. Quum igitur a forma unaquæque res habeat eſſe, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur in homine ponantur plures animæ ſicut diverſæ formæ, homo non erit unum ens, ſed plura: nec ad unitatem hominis ordo formarum ſufficiet, quia eſſe unum ſecundum ordinem, non eſt eſſe unum ſimpliciter, cum unitas ordinis ſit minima unitatum.

3. Item. Ad hæc redibit prædictum inconveniens, ut ſcilicet ex anima intellectiva, & corpore non fiat unum ſimpliciter, ſed ſecundum accidens tantum: omne enim quod alicui advenit poſt eſſe completum, advenit ei accidentaliter, cum ſit extra eſſentiam eius. Qualibet etiam forma ſubſtantialis facit ens completum in genere ſubſtantiæ: facit enim ens actu, & hoc aliquid. Quicquid igitur poſt primam formam ſubſtantialem advenit rei,

accidentaliter adveniet. Cum igitur anima nutritiva ſit forma ſubſtantialis (vivum enim ſubſtantialiter de homine prædicatur, & de animali) ſequeretur quod anima ſenſitiva adveniat accidentaliter, & ſimiliter intellectiva; & ſic neque animal, neque homo ſimpliciter ſignificabit unum, neque aliquod genus, neque ſpecies in prædicamento ſubſtantiæ.

4. Amplius. Si homo, ſecundum Platonis ſententiam, non eſt aliquid ex anima & corpore compoſitum, ſed eſt anima utens corpore; aut hoc intelligitur ſolum de anima intellectiva, aut de animabus tribus, ſi tres ſunt, ſive de duabus earum. Si de tribus, vel duabus, ſequitur quod homo non ſit unum, ſed ſit duo, vel tria: ſunt enim tres animæ, vel ſaltem duæ. Si autem hoc intelligitur de anima intellectiva tantum, ita ſcilicet quod intelligatur anima ſenſitiva eſſe forma corporis; & anima intellectiva, utens corpore animato, & ſenſificato, ſit homo; ſequentur adhuc inconvenientia, ſcilicet quod homo non ſit animal, ſed utatur animali, nam per animam ſenſitivam aliquid eſt animal; & quod homo non ſentiat, ſed utatur re ſentiente: quæ cum ſint inconvenientia, impoſſibile eſt tres animas ſubſtantia differentes, eſſe in nobis, intellectivum, ſenſitivum, & nutritivum.

5. Adhuc. Ex duobus aut pluribus non poteſt fieri unum, ſi non ſit aliquid uniens, niſi unum eorum ſe habeat ad alterum ut actus ad potentiam: ſic enim ex materia & forma fit unum, nullo vinculo extraneo eos colligante. Si autem in homine ſint plures animæ quæ non ſe habent ad invicem ſicut materia & forma, ſed omnes ponuntur ut actus quidam, & principia actionum; oportet igitur, ſi uniantur ad faciendum aliquid unum, puta hominem, vel animal, quod ſit aliquid uniens. Hoc autem non poteſt eſſe corpus, cum magis corpus uniatur per animam: cuius ſignum eſt quod decedente anima, corpus diſſolvitur. Relinquitur igitur quod oportet aliquid formalius eſſe, quod facit ex illis pluribus unum; & hoc magis erit anima quam illa plura quæ per ipſum uniuntur. Si igitur hoc iterum eſt habens partes diverſas, & non eſt unum ſecundum ſe; oportet adhuc eſſe aliquod uniens. Quum igitur non ſit abire in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ſit ſecundum ſe unum; & hoc maxime eſt anima. Oportet igitur in uno homine, vel animali unam tantum animam eſſe.

6. Item. Si id quod eſt ex parte animæ in homine, eſt ex pluribus congregatum, oportet quod ſicut totum congregatum ſe habet ad totum corpus, ita ſingula ad ſingulas partes corporis: quod etiam a poſitione Platonis non diſcordat, ponebat enim animam rationalem in cerebro, nutritivam in hepate, concupiſcibilem in corde. Hoc autem apparet eſſe falſum dupliciter. Primo quidem quia aliqua pars eſt animæ quæ non poteſt attribui alicui parti corporis, ſcilicet intellectus; de quo ſupra (cap. lvi.) oſtenſum eſt quod non eſt actus alicuius partis corporis. Secundo quia manifeſtum eſt quod in eadem parte corporis apparent diverſarum partium animæ operationes, ſicut patet in animalibus quæ deciſa vivunt, quia eadem pars habet motum, & ſenſum, & appetitum quo movetur; & ſimiliter eadem pars plantæ deciſa nutritur, augetur, & germinat: ex quo apparet quod diverſæ partes animæ in una & eadem parte corporis ſint. Non igitur ſunt diverſæ animæ in nobis, diverſis partibus corporis attributæ.

7. Amplius. Diverſæ vires quæ non radicantur in uno principio, non impediunt ſe invicem in agendo, niſi forte earum actiones eſſent contrariæ, quod in propoſito non contingit. Videmus autem quod diverſæ operationes animæ impediunt ſe: quum enim una eſt intenſa, altera remittitur. Oportet igitur quod iſtæ actiones, & vires quæ ſunt earum proxima principia, reducantur in unum principium. Hoc autem principium non poteſt eſſe corpus: tum quia aliqua actio eſt in qua non communicat corpus, ſcilicet intelligere; tum quia ſi principium harum virium, & actionum eſſet corpus, inquantum huiuſmodi, invenirentur in omnibus corporibus: quod patet eſſe falſum; & ſic relinquitur quod ſit principium earum forma aliqua una, per quam hoc corpus eſt tale corpus, quæ eſt anima. Relinquitur igitur quod omnes actiones animæ quæ ſunt in nobis, ab ipſa una procedunt; & ſic non ſunt in nobis plures animæ.

Huic autem conſonat quod dicitur in Libro de eccleſiaſticis dogmatibus: *Neque duas animas eſſe credimus in uno homine, ſicut Iacobus, & alii Syrorum ſcribunt: unam animalem, qua animatur corpus, & immixta ſit ſanguini; & alteram ſpiritualem, qua rationem miniſtrat. Sed dicimus*

unam

unam eamdem eſſe animam in homine quæ & corpus ſua ſocietate vivificet, & ſemetipſam ſua ratione diſponat.

CAPUT LVIII.

Quod intellectus poſſibilis hominis non eſt ſubſtantia ſeparata.

1. Part. quæſt. lxxvi, *art.* 1.

FUerunt autem & alia adinventione utentes in ſuſtinendo, quod ſubſtantia intellectualis non poſſit uniri corpori ut forma. Dicunt enim, quod intellectus, etiam quem Ariſtoteles poſſibilem vocat (III. de Anima text. comm. v.) eſt quædam ſubſtantia ſeparata, non coniuncta nobis ut forma: & hoc confirmare nituntur.

1. Primo ex verbis Ariſtotelis, qui dicit, de hoc intellectu loquens, quod eſt ſeparatus, & immixtus corpori, & ſimplex, & impaſſibilis; quæ non poſſent dici de eo, ſi eſſet forma corporis.

2. Item. Per demonſtrationem eiuſdem, qua probat quod quia intellectus poſſibilis recipit omnes ſpecies rerum ſenſibilium ut in potentia ad eas exiſtens, oportet quod omnibus careat, ſicut pupilla quæ recipit omnes ſpecies colorum, caret omni colore: ſi enim haberet de ſe aliquem colorem, ille color prohiberet videri alios colores, quinimmo nihil videretur niſi ſub illo colore: & ſimile contingeret de intellectu poſſibili, ſi haberet de ſe aliquam formam, ſeu naturam de rebus ſenſibilibus. Hoc autem oporteret eſſe, ſi eſſet mixtus alicui corpori, & ſimiliter ſi eſſet forma alicuius corporis: quia cum ex materia & forma fiat unum, oportet quod forma participet aliquid de natura eius cuius eſt forma. Impoſſibile eſt igitur intellectum poſſibilem eſſe mixtum corpori, aut eſſe actum, ſeu formam alicuius corporis.

3. Adhuc. Si eſſet forma alicuius corporis materialis, eſſet eiuſdem generis receptio huius intellectus, & receptio materiæ primæ: id enim quod eſt alicuius corporis forma, non recipit aliquid abſque ſua materia. Materia autem prima recipit formas individuales, immo per hoc individuantur quod ſunt in materia. Intellectus igitur poſſibilis reciperet formas, ut ſunt individuales, & ſic non cognoſceret univerſalia: quod patet eſſe falſum.

4. Præterea. Materia prima non eſt cognoſcitiva formarum quas recipit. Si ergo eadem eſſet receptio intellectus poſſibilis, & materiæ primæ, nec intellectus poſſibilis cognoſceret formas receptas: quod eſt falſum.

5. Amplius. Impoſſibile eſt eſſe in corpore virtutem infinitam, ut probatur ab Ariſtotele in VIII. Phyſic. (text. comm. lxxix.) Intellectus igitur poſſibilis eſt quodammodo virtutis infinitæ: iudicamus enim per ipſum res infinitas ſecundum numerum, inquantum per ipſum cognoſcimus univerſalia, ſub quibus comprehenduntur particularia infinita in potentia. Non eſt igitur intellectus poſſibilis virtus in corpore. Ex his autem motus eſt Averroes, & quidam antiqui, ut ipſe dicit (III. de Anima comm. v.) ad ponendum intellectum poſſibilem, quo intelligit anima, eſſe ſeparatum ſecundum eſſe a corpore, & non eſſe formam corporis. Sed quia hic intellectus nihil ad nos pertineret, nec per ipſum intelligeremus, niſi nobiſcum aliquo modo coniungeretur; determinat etiam modum quo continuatur nobiſcum, dicens, quod ſpecies intellecta in actu, eſt forma intellectus poſſibilis, ſicut viſibile in actu, eſt potentia formæ viſivæ: unde ex intellectu poſſibili, & forma intellecta in actu, fit unum. Cuicumque igitur coniungitur forma intellecta prædicta, coniungitur intellectus poſſibilis. Coniungitur autem nobis mediante phantaſmate, quod eſt ſubiectum quodſam illius formæ intellectæ: per hunc etiam modum intellectus poſſibilis nobiſcum continuatur.

Quod autem hæc frivola ſint, & impoſſibilia, facile eſt videre.

1. Habens enim intellectum, eſt intelligens. Intelligitur autem id cuius ſpecies intelligibilis intellectui unitur. Per hoc autem quod ſpecies intellectualis intellectui unita eſt in homine per aliquem modum, non habebit homo quod ſit intelligens, ſed ſolum quod intelligatur ab intellectu ſeparato.

2. Præterea. Si ſpecies intellecta in actu, eſt forma intellectus poſſibilis, ſicut ſpecies viſibilis in actu, eſt forma potentiæ viſivæ ipſius oculi; ſpecies autem intellectualis ſic ſe habet ad phantaſmata ſicut ſpecies viſibilis in actu ad coloratum, quod eſt extra animam: & hac ſimilitudine ipſe utitur, & etiam Ariſtoteles (III. de Anima text. comm. xxx.) ſimilis igitur continuatio eſt intellectus poſſibilis per formam intelligibilem ad phantaſma quod in nobis eſt, & potentiæ viſivæ ad colorem qui eſt in lapide. Hæc au-

Digitized by Google

autem continuatio non facit lapidem videre, ſed ſolum videri. Ergo & prædicta continuatio intellectus poſſibilis nobiſcum, non facit nos intelligere, ſed intelligi ſolum. Planum autem eſt quod proprie & vere dicitur, quod homo intelligit: non enim naturam intellectus inveſtigaremus niſi per hoc quod nos intelligimus. Non igitur ſufficiens eſt prædictus continuationis modus.

3. Adhuc. Omne cognoſcens per virtutem cognoſcitivam, coniungitur obiecto, & non e converſo, ſicut & operans omne per virtutem operativam coniungitur operato. Homo autem eſt intelligens per intellectum ſicut per virtutem cognoſcitivam. Non igitur per formam intelligibilem intellectui, ſed magis per intellectum intelligibili coniungitur.

4. Amplius. Id quo aliquid operatur, oportet eſſe formam eius: nihil enim agit niſi ſecundum quod eſt actu. Actu autem non eſt aliquid, niſi per id quod eſt forma eius: unde & Ariſtoteles probat (I. de Anima text. comm. iv. & infra) animam eſſe formam, per hoc quod animal per animam vivit, & ſentit; homo autem intelligit, & non niſi per intellectum: unde & Ariſtoteles loquens de principio quo intelligimus, tradit nobis naturam intellectus poſſibilis. Oportet igitur intellectum poſſibilem formaliter uniri nobis, & non ſolum per ſuum obiectum.

5. Præterea. Intellectus in actu, & intelligibile in actu, ſunt unum, ſicut ſenſus in actu, & ſenſibile in actu. Non autem intellectus in potentia, & intelligibile in potentia, ſicut nec ſenſus in potentia, & ſenſibile in potentia. Species igitur rei, ſecundum quod eſt in phantaſmatibus, non eſt intelligibilis actu: non enim ſic eſt unum cum intellectu in actu, ſed ſecundum quod eſt a phantaſmatibus abſtracta; ſicut nec ſpecies coloris eſt ſenſata in actu ſecundum quod eſt in lapide, ſed ſolum ſecundum quod eſt in pupilla. Sic autem ſolum continuatur nobiſcum ſpecies intelligibilis, ſecundum quod eſt in phantaſmatibus ſecundum poſitionem prædictam. Non igitur continuatur nobiſcum, ſecundum quod eſt unum cum intellectu poſſibili ut forma eius, cui non poteſt eſſe medium quo continuetur intellectus poſſibilis nobiſcum: quia ſecundum quod continuatur cum intellectu poſſibili, non continuatur nobiſcum, nec e converſo.

Patet autem eum qui hanc poſitionem induxit, æquivocatione deceptum fuiſſe. Colores enim extra animam exiſtentes, præſente lumine ſunt viſibiles actu, ut potens movere viſum, non autem ut actu ſenſata, ſecundum quod ſunt unum cum viſu in actu: & ſimiliter phantaſmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut poſſint movere intellectum poſſibilem; non autem ut ſint intellecta actu, ſecundum quod ſunt unum cum intellectu poſſibili, facta in actu.

6. Item. Ubi invenitur altior operatio viventis, ibi invenitur altior ſpecies vitæ, correſpondens illi actioni: in plantis enim invenitur ſola actio ad nutritionem pertinens, in animalibus autem invenitur altior actio, ſcilicet ſentire, & moveri ſecundum locum: unde & animal vivit altiori ſpecie vitæ. Sed adhuc in homine invenitur altior operatio ad vitam pertinens quam in animali, ſcilicet intelligere. Ergo homo habebit altiorem ſpeciem vitæ. Sed vita eſt per animam. Habebit igitur homo altiorem animam qua vivit, quam ſit anima ſenſibilis. Nulla autem eſt altior quam intellectus. Eſt igitur intellectus anima hominis, & per conſequens forma ipſius.

7. Adhuc. Quod conſequitur ad operationem alicuius rei, non largitur alicui ſpeciem: quia operatio eſt actus ſecundus, forma autem per quam aliquid habet ſpeciem, eſt actus primus. Unio autem intellectus poſſibilis ad hominem, ſecundum poſitionem prædictam, conſequitur hominis operationem: fit enim mediante phantaſia, quæ ſecundum Philoſophum (text.comm.clx.& clxi.II.de Anima) eſt motus factus a ſenſu ſecundum actum. Ex tali igitur unione non conſequitur homo ſpeciem: non igitur differt homo ſpecie a brutis animalibus per hoc quod eſt intellectum habens.

8. Amplius. Si homo ſpeciem ſortitur per hoc quod eſt rationalis, & intellectum habens; quicumque eſt in ſpecie humana, eſt rationalis, & intellectum habens. Sed puer, etiam antequam ex utero egrediatur, eſt in ſpecie humana; in quo tamen nondum ſunt phantaſmata, quæ ſunt intelligibilia actu. Non eſt igitur homo intellectum habens, per hoc quod intellectus continuatur homini mediante ſpecie intelligibili, cuius ſubiectum eſt phantaſma.

Digitized by Google

CAPUT LX.

Quod homo non ſortitur ſpeciem per intellectum paſſivum, ſed per intellectum poſſibilem.

HIs autem rationibus obviatur, ſecundum prædictam poſitionem. Dicit enim prædictus Averroes (III. de Anima text. comm. v. & vi.) quod homo differt ſpecie a brutis per intellectum quem Ariſtoteles vocat paſſivum, qui eſt ipſa vis cogitativa, quæ eſt propria homini, loco cuius alia animalia habent quamdam æſtimativam naturalem. Huius autem cogitativæ virtutis eſt diſtinguere intentiones individuales, & comparare eas ad invicem ; ſicut intellectus, qui eſt ſeparatus, & immixtus, comparat, & diſtinguit inter intentiones univerſales: & quia per hanc virtutem ſimul cum imaginativa, & memorativa præparantur phantaſmata ut recipiant actionem intellectus agentis, a quo fiunt intelligibilia actu, ſicut ſunt aliquæ artes præparantes materiam artifici principali ; ideo prædicta virtus vocatur nomine intellectus, & rationis, de qua Medici dicunt, quod habet ſedem in media cellula capitis: & ſecundum huius diſpoſitionem virtutis differt homo unus ab alio in ingenio, & in aliis quæ pertinent ad intelligendum: & per viſum huius, & exercitium acquirit homo habitum ſcientiæ: unde habitus ſcientiarum ſunt in hoc intellectu paſſivo ſicut in ſubiecto: & hic intellectus paſſivus a principio adeſt puero, per quem ſortitur ſpeciem humanam, antequam actu intelligat.

Quod autem hæc ſint falſa, & abuſive dicta, evidenter apparet.

1. Operationes enim vitæ comparantur ad animam ut actus ſecundi ad primum, ut patet per Philoſophum in II. de Anima (text. comm. v.) Actus autem primus in eodem præcedit tempore actum ſecundum, ſicut ſcientia eſt ante conſiderare. In quocumque igitur invenitur aliqua operatio vitæ, oportet imponere aliquam partem animæ, quæ comparatur ad illam operationem ſicut actus primus ad ſecundum. Sed homo habet propriam operationem ſupra alia animalia, ſcilicet intelligere, & ratiocinari, quæ eſt operatio hominis inquantum homo eſt, ut Ariſtoteles dicit in I. Ethic. (cap. ix.) Ergo oportet in homine ponere aliquod principium quod proprie dat ſpeciem homini, quod ſe habeat ad intelligere ſicut actus primus ad ſecundum. Hoc autem non poteſt eſſe intellectus paſſivus prædictus : quia principium prædictæ operationis oporter eſſe impaſſibile, & non mixtum corpori, ut Philoſophus probat (III. de Anima text. comm. vi.) cuius contrarium apparet de intellectu paſſivo. Non igitur eſt poſſibile quod per virtutem cognitivam, quæ dicitur intellectus paſſivus, homo ſpeciem ſortiatur, per quam ab aliis animalibus differat.

2. Adhuc. Quod eſt paſſio partis ſenſitivæ, non poteſt ponere in altiori genere vitæ quam ſit vita ſenſitiva, ſicut quod eſt paſſio animæ nutritivæ, non ponit in altiori genere vitæ quam ſit vita nutritiva. Conſtat autem quod phantaſia, & huiuſmodi potentiæ quæ ad ipſam conſequuntur, ut memorativa, & conſimiles, ſunt paſſiones partis ſenſitivæ, ut probat Philoſophus in Lib. de memoria. Non igitur per prædictas virtutes, vel aliquam earum, animal aliquod poteſt poni in altiori genere vitæ quam ſit anima ſenſitiva. Homo autem eſt in altiori genere vitæ; quod patet per Philoſophum in II. de Anima (text. comm. xiv. & infra) qui diſtinguens genera vitæ, ſuperaddit intellectivum (quod homini attribuit) ſenſitivo ; quod attribuit communiter omni animali. Non igitur homo eſt vivens vita ſibi propria per virtutem cogitativam prædictam.

3. Amplius. Omne movens ſe ipſum, ſecundum quod probat Philoſophus in VIII. Phyſic. (text. comm. xl.) componitur ex movente & moto. Homo autem ſicut & alia animalia, eſt movens ſe ipſum. Ergo movens, & motum ſunt partes ipſius. Primum autem movens in homine eſt intellectus: nam intellectus ſuo intelligibili movet voluntatem. Nec poteſt dici, quod ſolus intellectus paſſivus ſit movens, quia intellectus paſſivus eſt ſolum particularium: in movendo autem accipitur univerſalis opinio, quæ eſt intellectus poſſibilis ; & particularis, quæ poteſt eſſe intellectus paſſivi, ut patet per Ariſtotelem in III. de Anima (text. comm. lviii.) & in VII. Ethicor. (cap. v.) Ergo intellectus poſſibilis eſt aliqua pars hominis, & eſt digniſſimum, & formaliſſimum in ipſo. Ergo ab eo ſpeciem ſortitur, & non ab intellectu paſſivo.

4. Adhuc. Intellectus poſſibilis probatur non eſſe actus corporis alicuius, propter hoc quod eſt cognoſcitivus omnium formarum ſenſibilium in univerſali. Nulla

la igitur virtus cuius operatio ſe extendere poteſt ad univerſalia omnium formarum ſenſibilium, poteſt eſſe actus alicuius corporis. Voluntas autem eſt huiuſmodi: omnium enim eorum quæ intelligimus, poſſumus habere voluntatem, ſaltem ea cognoſcendi: apparet etiam actus voluntatis in univerſali: odimus enim, ut dicit Ariſtoteles in ſua Rhetorica (Lib. VIII. cap. IV.) in univerſali latronum genus; iraſcimur autem particularibus tantum. Voluntas autem non poteſt eſſe actus alicuius partis corporis, nec conſequi aliquam potentiam quæ ſit actus corporis: omnis autem pars animæ eſt actus alicuius corporis, præter ſolum intellectum proprie dictum. Igitur voluntas in intellectiva parte eſt: unde & Ariſtoteles dicit in III. de Anima (text. comm. XLII.) quod voluntas iu ratione eſt, iraſcibilis autem, & concupiſcibilis in parte ſenſitiva: propter quod & actus concupiſcibilis, & iraſcibilis cum paſſione ſunt; non autem actus voluntatis, ſed cum electione. Voluntas autem hominis non eſt extrinſeca ab homine, quaſi in quadam ſubſtantia ſeparata fundata, ſed eſt in ipſo homine: aliter enim non eſſet dominus ſuarum actionum, quia ageretur voluntate cuiuſdam ſubſtantiæ ſeparatæ, & in ipſo eſſent tantum potentiæ appetitivæ cum paſſione operantes, ſcilicet iraſcibilis, & concupiſcibilis, quæ ſunt in parte ſenſitiva, ſicut & in ceteris animalibus, quæ magis aguntur quam agunt. Hoc autem eſt impoſſibile, & deſtructivum totius moralis Philoſophiæ, & politicæ conſiderationis. Oportet igitur intellectum poſſibilem in nobis eſſe, per quem a brutis differamus, & non ſolum ſecundum intellectum paſſivum.

5. Item. Sicut nihil eſt potens agere niſi per potentiam activam in ipſo exiſtentem, ita nihil potens eſt pati niſi per potentiam paſſivam quæ eſt in ipſo: combuſtibile enim eſt potens comburi non ſolum quia eſt aliquid potens comburere ipſum, ſed etiam quia in ſe habet potentiam ut comburatur. Intelligere autem quoddam pati eſt, ut dicitur in III. de Anima (text. comm. IV.) Cum igitur puer ſit intelligens potentia, etſi non actu intelligat, oportet quod ſit in eo aliqua potentia qua ſit potens intelligere. Hæc autem potentia eſt intellectus poſſibilis. Oportet igitur quod puero iam ſit coniunctus intellectus poſſibilis antequam actu intelligat: non eſt igitur continuatio intellectus poſſibilis cum homine per formam intellectam in actu; ſed ipſe intellectus poſſibilis ineſt homini a principio ſicut aliquid eius.

Huic autem rationi reſpondet Averroes prædictus: dicit enim, quod puer dicitur potentia intelligere duplici ratione. Uno modo quia phantaſmata quæ ſunt in ipſo, ſunt intelligibilia in potentia; alio modo quia intellectus poſſibilis eſt potens continuari cum ipſo, & non quia intellectus ſit iam unitus ei.

Oſtendendum eſt autem quod uterque modus ſit inſufficiens.

1. Alia enim potentia eſt qua agens poteſt agere, & alia potentia quia patiens poteſt pati; & ex oppoſito dividuntur. Ex eo igitur quod convenit alicui quod poſſit agere, non competit ei quod poſſit pati. Poſſe autem intelligere, eſt poſſe pati, cum intelligere quoddam pati ſit, ſecundum Philoſophum (II. de Anima text. comm. II.) Non igitur dicitur puer potens intelligere ex eo quod phantaſmata in eo poſſunt eſſe intellecta in actu, cum hoc pertineat ad poſſe agere: phantaſmata enim movent intellectum poſſibilem.

2. Adhuc. Potentia conſequens ſpeciem alicuius, non competit ei ſecundum id quod ſpeciem non largitur. Poſſe autem intelligere conſequitur ſpeciem humanam: eſt enim intelligere operatio hominis inquantum huiuſmodi: phantaſmata autem non dant ſpeciem humanam, ſed magis conſequuntur operationem hominis. Non ergo ratione phantaſmatum poteſt dici puer potentia intelligens.

3. Similiter autem neque poteſt dici puer poſſe intelligere, quia intellectus poſſibilis poteſt continuari cum ipſo. Sic enim aliquis dicitur potentia agere, vel pati per potentiam activam, vel paſſivam, ſicut dicitur albus per albedinem. Non autem aliquis dicitur albus antequam albedo ſit ei coniuncta. Ergo neque dicitur aliquis potens agere, vel pati, antequam potentia activa, vel paſſiva ei adſit: non ergo de puero poſſet dici, quod eſt potens intelligere, antequam intellectus poſſibilis, qui eſt potentia intelligendi, ſit ei continuatus.

4. Præterea. Aliter dicitur aliquis potens operari antequam habeat naturam qua operetur, & aliter poſtquam iam habet naturam, ſed impeditur per accidens ab operando; ſicut aliter dicitur corpus potens ferri ſurſum antequam ſit leve, & aliter poſtquam iam eſt generatum leve, ſed impeditur in ſuo motu. Puer autem eſt in potentia intelligens, non quaſi nondum

ha-

habens naturam intelligendi , ſed habens impedimentum ut non intelligat : impeditur enim ab intelligendo propter multimodos motus in ipſo exiſtentes , ut dicitur in VII. Phyſ. (text. comm. xx.) Non igitur propter hoc dicitur potens intelligere , quia intellectus poſſibilis , qui eſt intelligendi principium , poteſt continuari ſibi ; ſed quia iam eſt continuatus , & impeditur ab actione propria : unde impedimento remoto , ſtatim intelligit.

5. Item. Habitus eſt quo quis operatur cum voluerit. Oportet igitur eiuſdem eſſe habitum , & operationem quæ eſt ſecundum habitum. Sed conſiderare intelligendo , quod eſt actus huius habitus , qui eſt ſcientiæ , non poteſt eſſe intellectus paſſivi , ſed eſt ipſius intellectus poſſibilis : ad hoc enim quod aliqua potentia intelligat , oportet quod non ſit actus corporis alicuius . Ergo & habitus ſcientiæ non eſt in intellectu paſſivo , ſed in intellectu poſſibili . Scientia autem in nobis eſt , ſecundum quam dicimur ſcientes. Ergo & intellectus poſſibilis eſt in nobis non ſecundum eſſe a nobis ſeparatus.

6. Adhuc. Scientia eſt aſſimilatio ſcientis ad rem ſcitam. Rei autem ſcitæ , inquantum eſt ſcita , non aſſimilatur ſciens , niſi ſecundum ſpecies univerſales : ſcientia enim de huiuſmodi eſt ; ſpecies autem univerſales non poſſunt in intellectu paſſivo eſſe , cum ſit potentia utens organo , ſed ſolum in intellectu poſſibili. Scientia igitur non eſt in intellectu paſſivo , ſed ſolum in intellectu poſſibili.

7. Amplius. Intellectus in habitu (ut adverſarius confitetur) eſt effectus intellectus agentis. Intellectus autem agentis effectus ſunt intelligibilia in actu , quorum proprium recipiens eſt intellectus poſſibilis , ad quem comparatur agens ſicut ars ad materiam , ut Ariſtoteles dicit in III. de Anima (text. com. xvii.) Oportet igitur intellectum in habitu , qui eſt habitus ſcientiæ , eſſe in intellectu poſſibili non paſſivo.

8. Præterea. Impoſſibile eſt quod perfectio ſuperioris ſubſtantiæ dependeat ab inferiori. Perfectio autem intellectus poſſibilis dependet ab operatione hominis : dependet enim a phantaſmatibus , quæ movent intellectum poſſibilem . Non igitur eſt intellectus poſſibilis aliqua ſubſtantia ſuperior homine : ergo oportet quod ſit aliquid hominis , ut actus , & forma ipſius .

9. Adhuc. Quæcumque ſunt ſeparata ſecundum eſſe , habent etiam ſeparatas operationes : nam res ſunt propter ſuas operationes , ſicut actus primus propter ſecundum : unde Ariſtoteles dicit in I. de Anima (text. com. xii. & xiii.) quod ſi aliqua operationum animæ eſt ſine corpore , poſſibile eſt animam ſeparari . Operatio autem intellectus poſſibilis indiget corpore : dicit enim Philoſophus in III. de Anima (text. com. viii.) quod anima poteſt agere per ſe ipſam , ſcilicet intelligere , quando intellectus eſt factus in actu per ſpeciem a phantaſmatibus abſtractam , quæ non ſunt ſine corpore . Igitur intellectus poſſibilis non eſt omnino a corpore ſeparatus .

10. Amplius. Cuicumque competit aliqua operatio ſecundum naturam , ſunt ei a natura attributa ea ſine quibus illa operatio compleri non poteſt , ſicut Ariſtoteles probat in II. Lib. de cælo (text. com. l.) ſi ſtellæ moverentur motu progreſſivo ad modum animalium , quod natura dediſſet eis organa motus progreſſivi . Sed operatio intellectus poſſibilis completur per organa corporea , in quibus neceſſe eſt eſſe phantaſmata . Natura igitur intellectum poſſibilem corporeis univit organis : non eſt igitur ſecundum eſſe a corpore ſeparatus .

11. Item. Si ſit ſecundum eſſe a corpore ſeparatus , magis intelliget ſubſtantias quæ ſunt a materia ſeparatæ , quam formas ſenſibiles , quia ſunt magis intelligibiles , & magis ei conformes. Non poteſt autem intelligere ſubſtantias omnino a materia ſeparatas , quia eorum non ſunt aliqua phantaſmata . Hic autem intellectus nequaquam ſine phantaſmate intelligit , ut Ariſtoteles dicit in III. de Anima (text. com. xxx.) ſunt enim ei phantaſmata ſicut ſenſibilia ſenſui , ſine quibus ſenſus non ſentit . Non eſt igitur ſubſtantia ſeparata a corpore ſecundum eſſe.

12. Adhuc. In omni genere tantum ſe extendit potentia paſſiva , quantum potentia activa illius generis : unde non eſt aliqua potentia paſſiva in natura cui non reſpondeat aliqua potentia activa naturalis. Sed intellectus agens non facit intelligibilia niſi per phantaſmata . Ergo nec intellectus poſſibilis movetur ab aliis intelligibilibus niſi a ſpeciebus a phantaſmatibus abſtractis , & ſic ſubſtantias ſeparatas intelligere non poteſt.

13. Amplius. In ſubſtantiis ſeparatis ſunt ſpecies rerum ſenſibilium intelligibiliter , per quas de ſenſibilibus ſcientiam habent. Si igitur intellectus poſſibilis intelligit ſubſtantias ſeparatas , in eis acciperet ſenſi-

Digitized by Google

bilium cognitionem. Non ergo acciperet eam a phantaſmatibus, quia natura non abundat ſuperfluis.

Si autem dicatur, quod ſubſtantiis ſeparatis non adeſt cognitio ſenſibilium, ſaltem oportebit dicere, quod eis adſit altior cognitio, quam oportet non deeſſe intellectui poſſibili, ſi prædictas ſubſtantias intelligit. Habebit igitur duplicem ſcientiam, unam per modum ſubſtantiarum ſeparatarum, aliam a ſenſibus acceptam; quarum altera ſuperflueret.

14. Præterea. Intellectus poſſibilis eſt quo intelligit anima, ut dicitur in III. de Anima (text. comm. v.) Si igitur intellectus poſſibilis intelligit ſubſtantias ſeparatas, & nos intelligimus eas: quod patet eſſe falſum: habemus enim nos ad eas ſicut oculus noctuæ ad Solem, ut Ariſtoteles dicit (II. Metaph. text. com. 1.)

His autem reſpondetur, ſecundum poſitionem prædictam.

1. Intellectus enim poſſibilis, ſecundum quod eſt in ſe ſubſiſtens, intelligit ſubſtantias ſeparatas, & eſt in potentia ad eas, ſicut diaphanum ad lucem; ſecundum autem quod continuatur nobis a principio, eſt in potentia ad formas a phantaſmatibus abſtractas: unde nos a principio non intelligimus per eum ſubſtantias ſeparatas.

Sed hoc ſtare non poteſt. Intellectus enim poſſibilis ex hoc dicitur ſecundum eos continuari nobis quod perficitur per ſpecies intelligibiles a phantaſmatibus abſtractas. Prius igitur eſt conſiderare intellectum ut in potentia ad huiuſmodi ſpecies quam ut continuetur nobis. Non igitur per hoc quod continuatur nobis, eſt in potentia ad huiuſmodi ſpecies.

2. Præterea. Secundum hoc, eſſe in potentia ad prædictas ſpecies, non eſſet ei ſecundum ſe conveniens, ſed per aliud. Per ea autem quæ non conveniunt alicui ſecundum ſe, non debet aliquid diffiniri. Non igitur ratio intellectus poſſibilis eſt ex hoc quod in potentia eſt ad prædictas ſpecies, ut diffinit ipſum Ariſtoteles in III. de Anima (text. comm. III. & infra.)

3. Adhuc. Impoſſibile eſt intellectum poſſibilem ſimul multa intelligere, niſi unum per aliud intelligat: non enim una potentia ſimul pluribus actibus perficitur niſi ſecundum ordinem. Si igitur intellectus poſſibilis intelligat ſubſtantias ſeparatas, & ſpecies a phantaſmatibus abſtractas, oportet quod vel intelligat per ſpecies huiuſmodi ſubſtantias ſeparatas, vel e converſo. Quodcumque autem detur, ſequitur quod nos intelligimus ſubſtantias ſeparatas: quia ſi nos intelligimus naturas ſenſibilium, inquantum intelligit eas intellectus poſſibilis; intellectus autem poſſibilis intelligit eas per hoc quod intelligit ſubſtantias ſeparatas, ſimiliter & nos intelligimus: & ſimiliter, ſi ſit e converſo. Hoc autem eſt manifeſte falſum. Non igitur intellectus poſſibilis intelligit ſubſtantias ſeparatas: non eſt igitur ſubſtantia ſeparata.

CAPUT LXI.

Quod prædicta poſitio eſt contra ſententiam Ariſtotelis.

I. Part. quæſt. LXXVI. *art.* 1. *&* 2.

SED quia huic poſitioni Averroes præſtare robur auctoritatis nititur, propter hoc quod dicit Ariſtotelem ita ſenſiſſe; oſtendemus manifeſte quod prædicta poſitio eſt contra ſententiam Ariſtotelis.

1. Primo quidem quia Ariſtoteles in II de Anima (text. com. VII.) diffinit animam, dicens, quod eſt *actus primus phyſici corporis, organici, potentia vitam habentis:* & poſtea ſubiungit (text. com. VIII.) quod *hæc eſt diffinitio univerſaliter dicta de omni anima;* non ſicut prædictus Averroes fingit (com. XI.) ſub dubitatione hoc proferens, ut patet ex exemplaribus Græcis, & translatione Boetii. Poſtmodum autem in eodem capitulo (text. com. IX.) ſubiungit, eſſe quaſdam partes animæ ſeparabiles, quæ non ſunt niſi intellectivæ. Relinquitur igitur quod illæ partes ſunt actus corporis.

Nec eſt contra hoc quod poſtea (text. com. XII.) ſubiungit: *De intellectu autem, & perfectiva potentia nihil eſt adhuc manifeſtum, ſed videtur anima alterum genus eſſe.* Non enim per hoc vult intellectum alienare a communi diffinitione animæ, ſed a propriis naturis aliarum partium; ſicut qui dicit, quod alterum genus animalis eſt volatile a greſſibili, non aufert a volatili communem diffinitionem animalis. Unde ut oſtenderet in quo dixerit alterum, ſubiungit (II. de Anima text. com. XXI.) *Et hoc ſolum contingit ſeparari ſicut perpetuum a corruptibili.* Nec eſt intentio Ariſtotelis (ut Commentator prædictus fingit) dicere, quod nondum eſt manifeſtum de intellectu, utrum intellectus ſit anima,

ſic-

Digitized by Google

ſicut de aliis principiis. Non enim textus vetus habet, *Nihil eſt declaratum*, ſive *nihil eſt dictum*; ſed *nihil eſt manifeſtum*: quod intelligendum eſt quantum ad id quod eſt proprium ei, non quantum ad communem diffinitionem. Si autem, ut ipſe dicit (Averroes in II. de Anima com. VII. XXX. & in III. com. V.) anima æquivoce dicitur de intellectu, & aliis, primo diſtinxiſſet æquivocationem, poſtea diffiniviſſet, ſicut eſt conſuetudo ſua; alias procederet in æquivoco, quod non eſt in ſcientiis demonſtrativis.

2. Item. In II. de Anima (text. com. XXVII.) intellectum numerat inter potentias animæ, & in auctoritate etiam prædicta nominat perſpectivam potentiam. Non eſt igitur intellectus extra animam humanam, ſed eſt quædam potentia eius.

3. Item. In III. de Anima (text. com. I.) incipiens loqui de intellectu poſſibili, nominat eum partem animæ, dicens: *De parte autem animæ, qua cognoſcit anima, & ſapit*: in quo manifeſte oſtendit quod intellectus poſſibilis ſit aliquid animæ.

4. Adhuc autem manifeſtius per id quod poſtea ſubiungit, declarat naturam intellectus poſſibilis, dicens (text. com. V.) *Dico autem intellectum quo opinatur, & intelligit anima*: in quo manifeſte oſtenditur, intellectum eſſe aliquid animæ humanæ, quo anima humana intelligit. Eſt igitur prædicta poſitio contra ſententiam Ariſtotelis, & contra veritatem: unde tamquam fictitia repudianda eſt.

CAPUT LXII.

Contra opinionem Alexandri de intellectu poſſibili.

HIS igitur verbis Ariſtotelis conſideratis, Alexander poſuit, intellectum poſſibilem eſſe aliquam virtutem in nobis, ut ſic diffinitio communis de anima aſſignata ab Ariſtotele in II. de Anima poſſit ſibi convenire. Quia vero intelligere non poterat, aliquam ſubſtantiam intellectualem eſſe corporis formam, poſuit prædictam virtutem non eſſe fundatam in aliqua intellectuali ſubſtantia, ſed conſequentem commixtionem elementorum in corpore humano. Determinatus enim mixtionis humani corporis modus facit hominem eſſe in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui ſemper eſt in actu, & ſecundum ipſum eſt quædam ſubſtantia ſeparata, ex qua influentia homo fit intelligens actu. Id autem in homine per quod eſt potentia intelligens, eſt intellectus poſſibilis; & ſic videbatur ſequi quod ex commixtione determinata in nobis fit intellectus poſſibilis.

Videtur autem primo aſpectu hæc poſitio verbis, & demonſtrationi Ariſtotelis eſſe contraria. Oſtendit enim Ariſtoteles in III. de Anima (text. com. IV.) ut dictum eſt, quod intellectus poſſibilis eſt immixtus corpori. Hoc autem eſt impoſſibile dici de aliqua virtute conſequente mixtionem elementorum: quod enim huiuſmodi eſt, oportet quod in ipſa elementorum commixtione fundetur; ſicut videmus de ſapore, & odore, & aliis huiuſmodi. Non igitur poſitio prædicta Alexandri poteſt ſtare cum verbis, & demonſtratione Ariſtotelis, ut videtur.

Ad hæc autem Alexander dicit, quod intellectus poſſibilis eſt ipſa præparatio in natura humana ad recipiendum influentiam intellectus agentis: præparatio autem ipſa non eſt aliqua natura ſenſibilis determinata, neque eſt mixta corpori, eſt enim relatio quædam, & ordo unius ad aliud.

1. Sed hoc manifeſte diſcordat ab intentione Ariſtotelis. Probat enim Ariſtoteles (III. de Anima text. com. IV.) ex hoc, intellectum poſſibilem non habere determinate aliquam naturam ſenſibilium, & per conſequens non eſſe mixtum corpori, quia eſt receptivus omnium formarum ſenſibilium, & cognoſcitivus earum: quod de præparatione non poteſt intelligi, quia eius non eſt recipere, ſed magis præparari. Non igitur demonſtratio Ariſtotelis procedit de præparatione, ſed de aliquo recipiente præparata.

2. Amplius. Si ea quæ dicit Ariſtoteles de intellectu poſſibili, conveniunt ei inquantum eſt præparatio, & non ex natura ſubiecti præparati, ſequetur quod omni præparationi conveniant. In ſenſu autem eſt præparatio quædam ad ſenſibilia in actu recipienda. Ergo idem dicendum eſt de ſenſu, & intellectu poſſibili: cuius contrarium manifeſte ſubiungit Ariſtoteles (text. com. IV.) oſtendens differentiam inter receptionem ſenſus, & intellectus ex hoc quod ſenſus corrumpitur ex excellentia obiectorum, non autem intellectus.

3. Item. Ariſtoteles attribuit poſſibili intellectui pati ab intelligibili, ſuſcipere

V 2 ſpe-

ſpecies intelligibiles, eſſe in potentia ad eas: comparat etiam eum tabulæ in qua nihil eſt ſcriptum. Quæ quidem omnia non poſſunt dici de præparatione, ſed de ſubiecto præparato. Eſt igitur contra intentionem Ariſtotelis quod intellectus poſſibilis ſit præparatio ipſa.

4. Adhuc. Agens eſt nobilius patiente, & faciens facto, ſicut actus potentia. Quanto autem aliquid eſt immaterialius, tanto eſt nobilius. Non poteſt igitur effectus eſſe immaterialior ſua cauſa. Omnis autem virtus cognoſcitiva, inquantum huiuſmodi, eſt immaterialis: unde & de ſenſu, qui eſt infimus in ordine virtutum cognoſcitivarum, dicit Ariſtoteles in II. de Anima (text. com. CXXI.) quod eſt ſuſceptivus ſenſibilium ſpecierum ſine materia. Impoſſibile eſt igitur a commixtione elementorum cauſari aliquam virtutem cognoſcitivam. Intellectus autem poſſibilis eſt ſuprema virtus cognoſcitiva in nobis: dicit enim Ariſtoteles in III. de Anima (text. com. V.) quod intellectus poſſibilis eſt quo cognoſcit, & intelligit anima. Intellectus igitur poſſibilis non cauſatur ex commixtione elementorum.

5. Amplius. Si principium alicuius operationis ab aliquibus cauſis procedit, oportet operationem illam non excedere cauſas illas, cum cauſa ſecunda agat virtute primæ. Operatio autem animæ nutritivæ etiam excedit virtutem qualitatum elementarium: probat enim Ariſtoteles in II. de Anima (text. comm. XLI.) quod ignis non eſt cauſa augmenti, ſed concauſa aliquo modo; principalis autem cauſa eſt anima, ad quam comparatur calor ſicut inſtrumentum ad artificem. Non igitur poteſt anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum: multo igitur minus ſenſus, & intellectus poſſibilis.

6. Item. Intelligere eſt quædam operatio, in qua impoſſibile eſt communicare aliquod organum corporeum. Hæc autem operatio attribuitur animæ, vel etiam homini: dicitur enim, quod anima intelligit, vel homo per animam. Oportet igitur aliquod principium in homine eſſe a corpore non dependens, quod ſit principium talis operationis. Præparatio autem ſequens commixtionem elementorum, a corpore dependet manifeſte. Non eſt igitur præparatio tale principium, quale intellectus poſſibilis. Dicit enim Ariſtoteles in III. de Anima (text. com. V.) quod intellectus poſſibilis eſt quo anima opinatur, & intelligit. Non eſt igitur intellectus poſſibilis præparatio.

Si autem dicatur, quod principium prædictæ operationis in nobis eſt ſpecies intelligibilis facta in actu ab intellectu agente; hoc non videtur ſufficere: quia cum homo de potentia intelligente fiat actu intelligens, oportet quod non ſolum intelligat per ſpeciem intelligibilem, per quam fit actu intelligens, ſed per aliquam potentiam intellectivam, quæ ſit prædictæ operationis principium, ſicut & in ſenſu accidit. Hæc autem potentia ab Ariſtotele ponitur intellectus poſſibilis. Intellectus igitur poſſibilis eſt non dependens a corpore.

6. Præterea. Species non eſt intelligibilis actu, niſi ſecundum quod eſt depurata ab eſſe materiali. Hoc autem non poteſt accidere dum fuerit in aliqua potentia materiali, quæ ſcilicet ſit cauſata ex principiis materialibus, vel quæ ſit actus materialis organi. Oportet igitur poni aliquam potentiam intellectivam in nobis immaterialem, quæ eſt intellectus poſſibilis.

7. Adhuc. Intellectus poſſibilis ab Ariſtotele (III. de Anima text. com. I.) dicitur pars animæ. Anima autem non eſt præparatio, ſed actus: præparatio enim eſt ordo potentiæ ad actum; ſequitur tamen ad actum aliqua præparatio ad ulteriorem actum, ſicut ad actum diaphaneitatis ſequitur ordo ad actum lucis. Intellectus igitur poſſibilis non eſt ipſa præparatio, ſed actus quidam.

8. Amplius. Homo conſequitur ſpeciem, & naturam humanam ſecundum partem animæ ſibi propriam, quæ quidem eſt intellectus poſſibilis. Nihil autem conſequitur ſpeciem, & naturam ſecundum quod eſt in potentia, ſed ſecundum quod eſt actu. Cum igitur præparatio nihil ſit aliud quam ordo potentiæ ad actum, impoſſibile eſt quod intellectus poſſibilis non ſit aliud quam præparatio quædam in natura humana exiſtens.

CAPUT LXIII.

Quod anima non ſit complexio, ut poſuit Galenus.

PRædictæ autem opinioni Alexandri de intellectu poſſibili, propinqua eſt Galeni Medici de anima: dicit enim animam eſſe complexionem. Ad hoc autem dicendum motus eſt per hoc quod videmus ex diverſis complexionibus cauſari in nobis di-

diverſas paſſiones, quæ attribuuntur animæ: aliquam enim complexionem habentes, ut cholericam, de facili iraſcuntur, melancholici vero de facili triſtantur. Unde & per eaſdem rationes hæc opinio improbari poteſt per quas improbata eſt opinio Alexandri, & per aliquas proprias.

1. Oſtenſum eſt enim ſupra, quod operatio animæ vegetabilis, & cognitio ſenſitiva excedit virtutem qualitatum activarum, & paſſivarum, & multo magis operatio intellectus. Complexio autem cauſatur ex qualitatibus activis, & paſſivis. Non poteſt igitur complexio eſſe principium operationum animæ: unde impoſſibile eſt quod aliqua anima ſit complexio.

2. Adhuc. Complexio, cum ſit quoddam conſtitutum ex contrariis qualitatibus, quaſi medium inter eas, impoſſibile eſt quod ſit forma ſubſtantialis: nam ſubſtantiæ nihil eſt contrarium, nec ſuſcipit magis & minus. Anima autem eſt forma ſubſtantialis, & non accidentalis: alias per animam non ſortiretur aliquid genus, vel ſpeciem. Anima igitur non eſt complexio.

3. Adhuc. Complexio non movet corpus animalis motu locali: ſequeretur enim motum dominantis, & ſic ſemper deorſum ferretur. Anima autem movet animal in omnem partem. Non eſt igitur anima complexio.

4. Amplius. Anima regit corpus, & repugnat paſſionibus quæ complexionem ſequuntur: ex complexione enim aliqui ſunt magis aliis ad concupiſcentias, vel iras apti; qui tamen magis ab eis abſtinent, propter aliquid refrenans, ut patet in continentibus. Hoc autem non facit complexio. Non eſt igitur anima complexio.

Deceptus autem fuiſſe videtur Galenus ex hoc quod non conſideravit, aliter paſſiones attribui complexioni, & aliter animæ. Complexioni namque attribuuntur ſicut diſponenti, & quantum ad id quod eſt materiale in paſſionibus, ſicut fervor ſanguinis, & huiuſmodi; animæ autem tamquam principali cauſæ ex parte eius quod eſt in paſſionibus formale, ſicut in ira appetitus vindictæ.

CAPUT LXIV.

Quod anima non ſit harmonia.

Similis autem prædictæ poſitioni eſt poſitio dicentium, animam eſſe harmoniam. Non enim intellexerunt animam eſſe harmoniam ſonorum, ſed contrariorum, ex quibus videbant componi corpora animata: quæ quidem opinio in Lib. de Anima (I. text. comm. LIV.) videtur attribui Empedocli. Gregorius autem Nyſſenus (Lib. II. de Phil. cap. III.) attribuit eam Dinarcho: unde & improbatur ſicut & præcedens, & adhuc propriis rationibus.

1. Omne enim corpus mixtum harmoniam habet, & complexionem; nec harmonia poteſt movere corpus, aut regere ipſum, vel repugnare paſſionibus, ſicut & complexio; intenditur etiam, & remittitur, ſicut & complexio: ex quibus omnibus oſtenditur quod anima non ſit harmonia, ſicut nec complexio.

2. Adhuc. Ratio harmoniæ magis convenit qualitatibus corporis quam animæ: nam ſanitas eſt quædam harmonia humorum, fortitudo nervorum, & oſſium, pulchritudo membrorum, & colorum. Non autem poteſt aſſignari qualium harmonia ſit ſenſus, aut intellectus, & cetera quæ ad animam pertinent. Non eſt igitur anima harmonia.

3. Amplius Harmonia dicitur dupliciter: uno modo ipſa compoſitio; alio modo ratio compoſitionis. Anima autem non eſt compoſitio, quia oporteret quod unaquæque pars animæ eſſet compoſitio aliquarum partium corporis, quod non eſt aſſignare. Similiter non eſt ratio compoſitionis, quia cum in diverſis partibus corporis ſint diverſæ rationes, ſeu proportiones compoſitionis, ſingulæ partes corporis haberent ſingulas animas: aliam enim animam haberet os, & caro, & nervus, cum ſint ſecundum diverſam proportionem compoſita: quod patet eſſe falſum. Non eſt igitur anima harmonia.

CAPUT LXV.

Quod anima non ſit corpus.

Fuerunt autem & alii magis errantes, ponentes animam eſſe corpus: quorum opiniones licet fuerint diverſæ, & variæ, ſufficit eas hic communiter reprobare.

1. Viventia enim, cum ſint quædam res naturales, ſunt compoſita ex materia & forma. Componuntur autem ex corpore & anima, quæ facit viventia actu. Igitur oportet alterum iſtorum eſſe formam, & alterum materiam. Corpus autem non poteſt eſſe forma, quia corpus non-

Digitized by Google

non eſt in altero ſicut in materia, & ſubiecto. Anima igitur erit forma: ergo non eſt corpus, cum nullum corpus ſit forma.

2. Adhuc. Impoſſibile eſt duo corpora eſſe ſimul. Anima autem non eſt ſeorſum a corpore, dum vivit. Non eſt igitur anima corpus.

3. Amplius Omne corpus diviſibile eſt. Omne autem diviſibile indiget aliquo continente, & uoiente partes eius. Si igitur anima ſit corpus, habebit aliquid aliud contineos, & illud magis erit anima: videmus enim anima recedente corpus diſſolvi. Et ſi hoc iterum ſit diviſibile, oportebit vel devenire ad aliquod indiviſibile, & incorporeum, quod erit anima, vel erit in infinitum procedere, quod eſt impoſſibile. Non eſt igitur anima corpus.

4. Item. Sicut ſupra (cap. xlix.) probatum eſt, & in VIII. Phyſ. (text.com. xl. & infra) probatur, omne movens ſe ipſum componitur ex duobus, quorum alterum eſt movens, & non motum, & alterum eſt motum. Sed animal eſt movens ſe ipſum; movens autem in ipſo eſt anima, motum autem corpus. Anima igitur eſt movens non motum. Nullum autem corpus movet niſi motum, ut ſupra (Lib. I. cap. xiii.) probatum eſt. Aoima igitur oon eſt corpus.

5. Præterea. Supra (cap. lxii.) oſtenſum eſt quod intelligere non poteſt eſſe actio alicuius corporis. Eſt autem actus animæ. Anima igitur, ad minus intellectiva, non eſt corpus.

Ea autem quibus aliqui conati ſunt probare animam eſſe corpus, facile eſt ſolvere.

Oſtendunt enim animam eſſe corpus, per hoc quod filius aſſimilatur patri etiam in accidentibus animæ, cum tamen filius generetur a patre per deciſionem corporalem; & quia anima compatitur corpori, & quia ſeparatur a corpore; ſeparari autem eſt corporum ſe tangentium.

Sed contra hoc, iam dictum eſt (cap. lxiii. in calce) quod complexio corporis eſt aliqualiter cauſa animæ paſſionum per modum diſponentis; anima etiam non compatitur corpori niſi per accidens, quia cum ſit forma corporis, movetur per accidens moto corpore; ſeparatur etiam anima a corpore, non ſicut tangens a tacto, ſed ſicut forma a materia, quamvis & aliquis tactus ſit incorporei ad corpus, ut ſupra (cap. lvi.) oſtenſum eſt.

Movit etiam ad hanc poſitionem multos, quia crediderunt, quod non eſt corpus, non eſſe, imaginationem tranſcendere non valentes, quæ ſolum circa corpora verſatur. Unde hæc opinio Sap. ii. 2. ex perſona inſipientium proponitur, dicentium de anima: (a) *Fumus, & flatus eſt in naribus noſtris, & ſermo ſcintilla ad movendum cor.*

CAPUT LXVI.

Contra ponentes intellectum, & ſenſum eſſe idem.

HIs autem propinquum fuit quod quidam antiquorum Philoſophorum (Emped. teſte Ariſtotele II. de anima text. cl. & ſeq.) intellectum a ſenſu differre non opinabantur: quod quidem impoſſibile eſt.

1. Senſus enim in omnibus animalibus invenitur. Alia autem animalia ab homine intellectum non habent: quod ex hoc apparet, quia non operantur diverſa, & oppoſita, quaſi intellectum habentia, ſed ſicut a natura mota ad determinatas quaſdam operationes, & uniformes in eadem ſpecie, ſicut omnis hirundo ſimiliter nidificat. Non eſt igitur idem intellectus, & ſenſus.

2. Adhuc. Senſus non eſt cognoſcitivus niſi ſingularium; cognoſcit enim omnis ſenſitiva potentia per ſpecies individuales, cum recipiat ſpecies rerum in organis corporalibus. Intellectus autem eſt cognoſcitivus univerſalium, ut per experimentum patet. Differt igitur intellectus a ſenſu.

3. Amplius. Cognitio ſenſus non ſe extendit niſi ad corporalia: quod ex hoc patet quod qualitates ſenſibiles, quæ ſunt propria obiecta ſenſuum, non ſunt niſi in corporalibus; ſine eis autem ſenſus nihil cognoſcit. Intellectus autem cognoſcit incorporalia, ſicut ſapientiam, veritatem, & relationes rerum. Non eſt igitur idem intellectus, & ſenſus.

4. Item. Nullus ſenſus ſe ipſum cognoſcit, nec ſuam operationem: viſus enim non videt ſe ipſum, nec videt ſe videre; ſed hoc ſuperioris potentiæ eſt, ut probatur in II. de Anima (text. com. cxxxvi. & infra.) Intellectus autem cognoſcit ſe ipſum, & cognoſcit ſe intelligere. Non eſt igitur idem intellectus, & ſenſus.

5. Præterea. Senſus corrumpitur ab excel-

(a) Vulgata: *Fumus flatus eſt in naribus noſtris: & ſermo ſcintilla ad commovendum cor noſtrum.*

Digitized by Google

excellenti ſenſibili; intellectus autem non corrumpitur ab intelligibilis excellentia, quinimmo qui intelligit maiora, poteſt melius poſtmodum minora intelligere. Eſt igitur alia virtus ſenſitiva, & intellectiva.

CAPUT LXVII.

Contra ponentes, intellectum poſſibilem eſſe imaginationem.

HUic autem opinioni affine fuit quod quidam poſuerunt (Abubacher, & Avempace, teſte Averroe III. de Anima comm. v.) intellectum poſſibilem non eſſe aliud quam imaginationem: quod quidem patet eſſe falſum.

1. Imaginatio enim eſt etiam in aliis animalibus: cuius ſignum eſt quod abeuntibus ſenſibilibus fugiunt, vel perſequuntur ea: quod non eſſet, niſi in eis imaginaria apprehenſio ſenſibilium remaneret. Intellectus autem in eis non eſt, cum nullum opus intellectus in eis appareat. Non eſt igitur idem intellectus, & imaginatio.

2. Adhuc. Imaginatio non eſt niſi corporalium, & ſingularium, cum phantaſia ſit motus factus a ſenſu ſecundum actum, ut dicitur in II. de Anima (text. comm. clxi.) Intellectus autem univerſalium, & incorporalium eſt. Non eſt igitur intellectus poſſibilis imaginatio.

3. Amplius. Impoſſibile eſt idem eſſe movens, & motum. Sed phantaſmata movent intellectum poſſibilem, ſicut ſenſibilia ſenſum, ut Ariſtoteles dicit in III. de Anima (text. com. xxx.) Impoſſibile eſt igitur quod ſit idem intellectus poſſibilis, & imaginatio.

4. Præterea. Probatum eſt in III. de Anima (text. comm. vi.) quod intellectus non eſt actus alicuius partis corporis. Imaginatio autem habet organum corporale determinatum. Non eſt igitur idem imaginatio, & intellectus poſſibilis.

Hinc eſt quod dicitur Iob xxxv. 11. *Qui docet nos ſuper iumenta terræ, & ſuper volucres cæli erudit nos*: per quod datur intelligi quod hominis eſt aliqua virtus cognoſcitiva ſupra ſenſum, & imaginationem, quæ ſunt in aliis animalibus.

CAPUT LXVIII.

Qualiter ſubſtantia intellectualis poſſit eſſe corporis forma.

EX præmiſſis igitur rationibus concludere poſſumus quod intellectualis ſubſtantia poteſt corpori uniri ut forma.

1. Si enim ſubſtantia intellectualis non unitur corpori ſolum ut motor, ut Plato poſuit; neque continuatur ei ſolum per phantaſmata, ut dixit Averroes, ſed ut forma; neque tamen intellectus, quo homo intelligit, eſt præparatio in humana natura, ut dixit Alexander: neque complexio, ut Galenus; neque harmonia, ut Empedocles; neque corpus, vel ſenſus, vel imaginatio, ut antiqui dixerunt: relinquitur quod anima humana ſit intellectualis ſubſtantia corpori unita ut forma: quod quidem ſic poteſt fieri manifeſtum.

2. Ad hoc enim quod aliquid ſit forma ſubſtantialis alterius, duo requiruntur: quorum unum eſt ut forma ſit principium eſſendi ſubſtantialiter ei cuius eſt forma: principium autem dico, non effectivum, ſed formale, quo aliquid eſt, & denominatur ens: unde ſequitur aliud, ſcilicet quod forma, & materia conveniant in uno eſſe; quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat eſſe: & hoc eſſe eſt in quo ſubſiſtit ſubſtantia compoſita, quæ eſt una ſecundum eſſe ex materia & forma conſtans. Non autem impeditur ſubſtantia intellectualis per hoc quod eſt ſubſiſtens, ut probatum eſt (cap. lvi.) eſſe formale principium eſſendi materiæ, quaſi eſſe ſuum communicans materiæ: non eſt enim inconveniens quod idem ſit eſſe in quo ſubſiſtit compoſitum, & forma ipſa, cum compoſitum non ſit niſi per formam, nec ſeorſum utrumque ſubſiſtat.

Poteſt autem obiici, quod ſubſtantia intellectualis eſſe ſuum materiæ corporali communicare non poſſit, ut ſit unum eſſe ſubſtantiæ intellectualis, & materiæ corporalis: diverſorum enim generum eſt diverſus modus eſſendi, & nobilioris ſubſtantiæ nobilius eſſe.

Hoc autem convenienter diceretur, ſi eodem modo illud eſſe materiæ eſſet, ſicut eſſe ſubſtantiæ intellectualis; non eſt autem ita: eſt enim materiæ corporalis, ut recipientis, & ſubiecti ad aliquid altius elevati; ſubſtantiæ autem intellectualis ut principii, & ſecundum pro-

priæ

Digitized by Google

priæ naturæ congruentiam. Nihil igitur prohibet ſubſtantiam intellectualem eſſe formam corporis humani, quæ eſt anima humana.

Hoc autem modo mirabilis rerum connexio conſiderari poteſt. Semper enim invenitur infimum ſupremi generis contingere ſupremum inferioris generis; ſicut quædam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, ſicut oſtrea, quæ ſunt immobilia, & ſolum tactum habent, & terræ in modum plantarum affiguntur: unde & beatus Dionyſius dicit in VII. capit. de div. Nomin. quod *divina ſapientia coniungit fines ſuperiorum principiis inferiorum*. Eſt igitur accipere aliquid in genere corporum, ſcilicet corpus humanum æqualiter complexionatum, quod attingit ad infimum ſuperioris generis, ſcilicet ad animam humanam, quæ tenet ultimum gradum in genere intellectualium ſubſtantiarum, ut ex modo intelligendi percipi poteſt. Et inde eſt quod anima intellectualis dicitur eſſe quaſi quidam orizon, & confinium corporeorum, & incorporeorum, inquantum eſt ſubſtantia incorporea, corporis tamen forma. Non autem minus eſt aliquid unum ex ſubſtantia intellectuali & materia corporali, quam ex forma ignis & eius materia; ſed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, tanto ex ea, & materia magis efficitur unum.

Quamvis autem ſit unum eſſe formæ, & materiæ, non tamen oportet quod materia ſemper adæquet eſſe formæ; immo quanto forma eſt nobilior, tanto in ſuo eſſe ſemper excedit materiam: quod patet inſpicienti operationes formarum, ex quarum conſideratione earum naturas cognoſcimus. Unumquodque enim operatur ſecundum quod eſt: unde forma, cuius operatio excedit conditionem materiæ, & ipſa ſecundum dignitatem ſui eſſe ſuperexcedit materiam: invenimusenim aliquas infimas formas quæ in nullam operationem poſſunt niſi ad quam ſe extendunt qualitates, quæ ſunt diſpoſitiones materiæ, ut calidum, frigidum, humidum, ſiccum, rarum, deorſum, grave, & leve, & his ſimilia, ſicut formæ elementorum: unde iſtæ ſunt formæ omnino materiales, & totaliter immerſæ materiæ. Super has inveniuntur formæ mixtorum corporum, quæ licet non ſe extendant ad aliqua operata, quæ non poſſunt compleri per qualitates prædictas; interdum tamen operantur illos effectus altiori virtute corporali, quam tamen ſortiuntur ex corporibus cæleſtibus, quæ conſequitur eorum ſpeciem, ſicut adamas trahit ferrum. Super has iterum inveniuntur aliquæ formæ quarum operationes extenduntur ad aliqua operata quæ excedunt virtutem qualitatum prædictarum; quamvis qualitates prædictæ organicæ ad harum operationes deſerviant; ſicut ſunt animæ plantarum, quæ etiam aſſimilantur non ſolum virtutibus corporum cæleſtium in excedendo qualitates activas, & paſſivas, ſed etiam ipſis motoribus corporum cæleſtium, inquantum ſunt principia motus rebus viventibus, quæ movent ſe ipſas. Super has formas inveniuntur aliæ formæ ſimiles ſuperioribus ſubſtantiis, non ſolum in movendo, ſed etiam aliqualiter in cognoſcendo; & ſic ſunt potentes in operationes ad quas nec organicæ qualitates prædictæ deſerviunt; cum operationes huiuſmodi non compleantur niſi mediante organo corporali, ſicut ſunt animæ brutorum animalium: ſentire enim, & imaginari non completur calefaciendo, & infrigidando, licet hæc ſint neceſſaria ad debitam organi diſpoſitionem. Super omnes autem has formas invenitur forma ſimilis ſuperioribus ſubſtantiis etiam quantum ad genus cognitionis, quod eſt intelligere, & ſic eſt potens in operationem quæ completur abſque organo corporali omnino; & hæc eſt anima intellectiva: nam intelligere non fit per organum corporale: unde oportet quod id principium quo homo intelligit, quod eſt anima intellectiva, & excedit materiæ conditionem corporalis, non ſit totaliter comprehenſum a materia, aut ei immerſum, ſicut aliæ formæ materiales: quod eius operatio intellectualis oſtendit, in qua non communicat materia corporalis. Quia tamen ipſum intelligere animæ humanæ indiget potentiis quæ per quædam organa corporalia operantur, ſcilicet imaginatione, & ſenſu; ex hoc ipſo declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendam ſpeciem humanam.

CAPUT LXIX.

Solutio rationum quibus ſupra probatur quod ſubſtantia intellectualis non poteſt corpori uniri ut forma.

His autem conſideratis, non eſt difficile ſolvere quæ contra prædictam unionem ſupra poſita ſunt. In prima enim ratione falſum ſupponitur: non enim corpus, & anima ſunt duæ ſubſtantiæ actu

exi-

exiſtentes , ſed ex eis duobus fit una ſubſtantia actu exiſtens : corpus enim hominis non eſt idem actu , præſente anima , & abſente ; ſed anima facit ipſum actu eſſe .

Quod autem ſecundo obiicitur , formam , & materiam in eodem genere contineri , non ſic verum eſt quad utrumque ſit ſpecies unius generis , ſed quia ſunt principia eiuſdem ſpeciei . Sic igitur ſubſtantia intellectualis , & corpus , quæ ſeorſum exiſtenria , eſſent diverſorum generum ſpecies , prout uniuntur , ſunt unius generis , ut principia .

Non autem oporter ſubſtantiam intellectualem eſſe formam materialem , quamvis eſſe eius ſit in materia , ut tertia ratio procedebat : non enim eſt in materia ſicut materiæ immerſa , vel a materia totaliter comprehenſa , ſed alio modo , ut dictum eſt .

Nec tamen per hoc quod ſubſtantia intellectualis unitur corpori ut forma , removetur quod a Philoſophis dicitur (III. de Anima text. comm. xx.) intellectum eſſe a corpore ſeparatum : & eſt quarta ratio . Eſt enim in anima conſiderare & ipſius eſſentiam , & potentiam eius . Secundum eſſentiam quidem ſuam dat eſſe tali corpori , ſecundum potenriam vero operationes proprias efficit . Si igitur operatio animæ per organum corporale compietur , oportet quod potentia animæ , quæ eſt illius operationis principium , ſir actus illius partis corporis , per quam operatio eius completur , ſicut viſus eſt actus oculi . Si autem operatio eius non compleatur per organum corporale , potentia eius non erit actus alicuius corporis : & per hoc dicitur intellectus eſſe ſeparatus , non quin ſubſtantia animæ , cuius eſt potentia intellectus , nec anima intellectiva ſit corporis actus , ut forma dans tali corpori eſſe .

Non eſt autem neceſſarium , ſi anima ſecundum ſuam ſubſtantiam eſt forma corporis , quod omnis eius operatio ſit per corpus , ac per hoc omnis eius virtus ſit alicuius corporis actus , ut quinta ratio procedebat : iam enim oſtenſum eſt quod anima humana non ſit talis forma quæ ſit totaliter immerſa materiæ , ſed eſt inter omnes alias formas maxime ſupra materiam elevara : unde & operationem producere poteſt abſque corpore , ideſt quaſi non dependens a corpore in operando : quia nec etiam In eſſendo dependet a corpore .

Eodem etiam modo patet quod ea quibus Averroes ſuam opinionem confirmare nitirur , non probant , ſubſtantiam intellectualem corpori non uniri ut formam .

Verba enim Ariſtotelis quæ dicir (III. de Anima text. comm. xxı.) de intellectu poſſibili , quod eſt impaſſibilis , & immixtus , & ſeparatus , non cogunt confiteri quod ſubſtanria intellectiva non ſit unita corpori ut forma dans eſſe : verificantur enim , etiamſi dicatur quod intellectiva potentia , quam Ariſtoteles vocat porentiam perſpectivam , non ſit alicuius organi actus quaſi per ipſum ſuam exercens operationem : & hoc etiam ſua demonſtratio declarat . Ex operatione enim intellectuali , qua anima intelligit , oſtendit ipſum immixrum eſſe , vel ſeparatum . Operatio autem pertinet ad potentiam ut ad principium .

Unde patet quod nec demonſtratio Ariſtotelis hoc concludit , quod ſubſtantia intellectiva non uniatur corpori ſicut forma . Si enim ponamus ſubſtantiam animæ ſecundum eſſe corpori ſic unitam , intellectum autem nullius organi actum eſſe , non ſequitur quod intellectus habeat aliquam naturam determinatam , de naturis dico ſenſibilium ; cum non ponatur harmonia , vel ratio alicuius organi , ſicut de ſenſu dicit Ariſtoteles in II. de Anima (text. comm. cxlııı.) quod eſt quædam ratio organi : non enim habet intellectus operationem communem cum corpore .

Quod autem per hoc quod Ariſtoteles dicit , intellectum eſſe immixtum , vel ſeparatum , non intendat excludere ipſum eſſe partem , ſive potentiam animæ , quæ eſt forma rotius corporis , patet per hoc quod dicir in fine I. de Anima (text. comm. xcıı.) contra illos qui dicebant , animam in diverſis partibus corporis diverſas ſui partes habere : *Si tota anima omne corpus continet , convenit & partium unamquamque aliquid corporis continere . Hoc autem videtur impoſſibile : qualem enim partem , aut quomodo intellectus continet , grave eſt fingere .*

Patet etiam quod ex quo intellectus nullius parris corporis actus eſt , non ſequitur receptionem eius eſſe receptionem materiæ primæ , ex quo eius receptio , & operatio eſt omnino abſque corporali organo .

Nec etiam infinita virtus intellectus tollitur , cum non ponatur virtus in magnitudine , ſed in ſubſtantia intellectuali fundata , ut dictum eſt .

CAPUT LXX.

Quod ſecundum dicta Ariſtotelis oportet ponere intellectum uniri corpori ut formam.

I. Part. quaſt. lxxvi. art. 1.

ET quia Averroes maxime nititur ſuam opinionem confirmare per verba, & demonſtrationem Ariſtotelis, oſtendendum reſtat quod neceſſarium eſt dicere, ſecundum opinionem Ariſtotelis, intellectum ſecundum ſuam ſubſtantiam alicui corpori uniri ut formam. Probat enim Ariſtoteles in Lib. VII. & VIII. Phyſicorum (text. comm. 111. & infra, & text. comm. xxxiii. & infra) quod in motoribus, & motis impoſſibile eſt procedere in infinitum: unde concludit, quod neceſſe eſt deveuire ad aliquod primum motum quod vel moveatur ab immobili, vel moveat ſe ipſum; & de his duobus accipit ſecundum, ſcilicet quod primum mobile moveat ſe ipſum, ea ratione quia quod eſt per ſe, ſemper eſt prius eo quod eſt per aliud.

Deinde oſtendit (VIII. Phyſic. text. comm. xl.) quod movens ſe ipſum de neceſſitate dividitur in duas partes, quarum una eſt movens, & alia eſt mota. Oportet igitur primum ſe ipſum movens componi ex duabus partibus, quarum una eſt movens. Omne autem huiuſmodi eſt animatum, ſecundum opinionem Ariſtotelis; unde & in II. de cælo (text. comm. xiii.) dicitur expreſſe, quod cælum eſt animatum; & propter hoc oportet in eo ponere differentias poſitionis, non ſolum quo ad nos, ſed etiam ſecundum ſe. Inquiramus igitur, ſecundum opinionem Ariſtotelis, qua anima ſit cælum animatum. Probat etiam in XII. Metaphyſic, (text. comm. xxxv. & xxxvi.) quod in motu cæli eſt conſiderare aliquid quod movet omnino immotum, & aliquid quod movet motum. Id autem quod movet omnino immotum, movet ſicut deſiderabile; nec dubium quin ab eo quod movetur. Oſtendit autem quod non ſicut deſiderabile deſiderio concupiſcentiæ, quod eſt deſiderium ſenſus, ſed ſicut deſiderabile intellectuali deſiderio: unde dicit, quod primum movens non motum, eſt deſiderabile, & intellectuale. Igitur id quod ab eo movetur, ſcilicet cælum, eſt deſiderans, & intelligens nobiliori modo quam nos, ut ſubſequenter probat. Eſt igitur cælum compoſitum (ſecundum opinionem Ariſtotelis) ex anima intellectuali & corpore; & hoc ſignat in II. de Anima (text. comm. xxix.) ubi dicit, quod *quibuſdam ineſt intellectivum, & intellectus, ut hominibus, & ſi aliquid huiuſmodi eſt activum, aut honorabilius, ſcilicet talum*. Conſtat autem quod cælum non babet animam ſenſitivam, ſecundum opinionem Ariſtotelis (in II. Lib. de cælo & mundo) haberet enim diverſa organa, quæ non competunt ſimplicitati cæli: & ad hoc ſignandum ſubiungit Ariſtoteles (II. de Anima text. comm. xxxii.) quod quibus de numero corruptibilium ineſt intellectus, inſunt omnes aliæ potentiæ; ut daret intelligere quod aliqua incorruptibilia habent inrellectum, quæ non habent alias potentias animæ, ſcilicet corpora cæleſtia. Non poterit igitur dici, qund intellectus continuetur corporibus cæleſtibus per phantaſmata; ſed oportebit dicere, quod inrellectus ſecundum ſuam ſubſtantiam uniatur corpori cæleſti ut forma. Sic igitur & corpori humano (quod eſt inter omnia corpora inferiora nobiliſſimum, & æqualitate ſuæ complexionis cælo ab omni contrarietate abſoluto ſimillimum) ſecundum intentionem Ariſtotelis, ſubſtantia intellectualis unitur, non per aliqua phantaſmata, ſed ut forma ipſius.

Hoc autem quod dictum eſt de animatione cæli, non diximus quaſi aſſerendo ſecundum fidei dnctriuam, ad quam nibil pertinet ſive ſic, ſive aliter dicatur: unde Auguſtinus in Enchiridion (cap. lviii.) *Nec illud quidem certum habeo, utrum ad eamdem ſocietatem, ſcilicet Angelorum, pertineant Sol, & Luna, & cuncta ſydera; quamvis nonnullis lucida eſſe corpora,* (a) *non tamen ſenſu, vel intelligentia videantur.*

CAPUT LXXI.

Quod anima immediate unitur corpori.

EX præmiſſis autem concludi poteſt quod anima immediate corpori unitur: nec oportet ponere aliquod medium quaſi animam corpori uniens, vel phantaſmata, ſicut dicit Averroes; vel potentias ipſius, ſicut quidam dicunt; vel etiam ſpiritum corporalem, ſicut alii dixerunt. Oſtenſum eſt enim quod anima unitur corpori ut forma eius: forma autem

(a) Auguſtini textus *non cum ſenſu.*

tem unitur materiæ abſque omni medio: per ſe enim competit formæ quod ſit actus corporis, & non per aliquid aliud: unde nec eſt aliquid unum faciens ex materia & forma, niſi agens, quod potentiam reducit ad actum, ut probat Ariſtoteles in VIII. Metaphyſic. (text. comm. ult.). nam materia, & forma habent ſe ut potentia, & actus.

Poteſt tamen dici, aliquid eſſe medium inter animam & corpus, etſi non in eſſendo, tamen in movendo, & in via generationis. In movendo quidem, quia in motu quo anima movet corpus, eſt quidam ordo mobilium, & motorum: anima enim omnes operationes ſuas efficit per ſuas potentias, unde mediante potentia movet corpus, & adhuc membra mediante ſpiritu, & ulterius unum organum mediante alio organo. In via autem generationis diſpoſitiones ad formam præcedunt formam in materia, quamvis ſint poſteriores in eſſendo: unde & diſpoſitiones corporis, quibus fit proprium perfectibile talis formæ, hoc modo poſſunt dici mediæ inter animam & corpus.

CAPUT LXXII.

Quod anima ſit tota in toto, & tota in qualibet parte.

I. Part. quæſt. lxxvi, *art.* 8.

PEr eadem autem oſtendi poteſt, animam totam in toto corpore eſſe, & totam in ſingulis partibus. Oportet enim proprium actum in proprio perfectibili eſſe. Anima autem eſt actus corporis organici, non unius organi tantum. Eſt igitur in toto corpore, & non in una parte tantum ſecundum ſuam eſſentiam, ſecundum quam eſt forma corporis. Sic autem anima eſt forma totius corporis, quod eſt etiam forma ſingularum partium: ſi enim eſſet forma totius, & non partium, non eſſet forma ſubſtantialis talis corporis; ſicut forma domus quæ eſt forma totius, & non ſingularum partium eſt forma accidentalis.

Quod autem anima eſt forma ſubſtantialis totius, & partium, patet per hoc quod ab ea ſortitur ſpeciem & totum, & partes: unde ea abſcedente, neque totum, neque partes remanent eiuſdem ſpeciei, nam oculus mortui, & caro eius non dicuntur niſi æquivoce. Si igitur anima eſt actus ſingularum partium, actus autem eſt in eo cuius eſt actus; relinquitur quod ſit ſecundum ſuam eſſentiam in qualibet parte corporis. Quod autem tota, manifeſtum eſt: quum enim totum dicatur per relationem ad partes, oportet totum diverſimode accipi, ſicut diverſimode accipiuntur partes. Dicitur autem pars dupliciter: uno quidem modo inquantum dividitur aliquid ſecundum quantitatem, ſicut bicubitum eſt pars tricubiti; alio modo inquantum dividitur aliquid ſecundum diviſionem eſſentiæ, ſicut forma, & materia dicuntur partes compoſiti. Dicitur ergo totum & ſecundum quantitatem, & ſecundum eſſentiæ perfectionem. Totum autem, & partes ſecundum quantitatem dicta, formis non conveniunt niſi per accidens, ſcilicet inquantum dividuntur diviſione ſubiecti quantitatem habentis: totum autem, vel pars ſecundum perfectionem eſſentiæ invenitur in formis per ſe. De hac igitur totalitate loquendo quæ per ſe formis competit, in qualibet forma apparet quod eſt tota in toto, & tota in qualibet parte eius: nam albedo, ſicut ſecundum totam rationem albedinis eſt in toto corpore, ita & in parte qualibet eius. Secus autem eſt de totalitate quæ per accidens attribuitur formis: ſic enim non poſſumus dicere, quod tota albedo ſit in qualibet parte. Si igitur eſt aliqua forma quæ non dividatur diviſione ſubiecti, ſicut ſunt animæ animalium perfectorum, non erit opus diſtinctione, quum eis non competat niſi una totalitas; ſed abſolute dicendum eſt, eam totam eſſe in qualibet corporis parte; nec eſt hoc difficile apprehendere ei qui intelligit animam non ſic eſſe indiviſibilem ut punctum, neque ſicut incorporeum corporeo coniungi, ſicut corpora ad invicem coniunguntur, ut ſupra (cap. lvi.) expoſitum eſt. Non eſt autem inconveniens animam, quum ſit quædam forma ſimplex, eſſe actum partium tam diverſarum, quia unicuique formæ aptatur materia ſecundum ſuam congruentiam. Quanto autem aliqua forma eſt nobilior, & ſimplicior, tanto eſt maioris virtutis: unde anima, quæ eſt nobiliſſima inter formas inferiores, etſi ſimplex ſit in ſubſtantia, eſt tamen multiplex in potentia, & multarum operationum, unde indiget diverſis organis ad ſuas operationes complendas, quorum diverſæ animæ potentiæ proprii actus eſſe dicuntur, ſicut viſus oculi, auditus aurium; & ſic de aliis propter quod animalia perfecta habent maximam diverſitatem in organis, plantæ vero minimam.

Hac igitur occaſione a quibuſdam Philo-

loſophis dictum eſt, animam eſſe in aliqua parte corporis, ſicut ab ipſo Ariſtotele in Lib. de cauſa motus animalium (cap. VI.) dicitur eſſe in corde, quia aliqua potentiarum eius illi parti corporis attribuitur: vis enim motiva, de qua Ariſtoteles in Libro illo agebat, eſt principaliter in corde, per quod anima in totum corpus motum, & alias huiuſmodi operationes diffundit.

CAPUT LXXIII.

Quod intellectus poſſibilis non eſt unus in omnibus hominibus.

I. Part. quaſt. LXXVI. *art.* 2.

EX præmiſſis autem evidenter oſtenditur, non eſſe unum intellectum poſſibilem omnium hominum qui ſunt, & qui erunt, & qui fuerunt, ut Averroes in III. de Anima (text. com. v.) fingit.

1. Oſtenſum eſt autem quod ſubſtantia intellectus unitur corpori humano ut forma. Impoſſibile eſt autem unam formam eſſe niſi unius materiæ, quia proprius actus in propria potentia fit, ſunt enim ad invicem proportionata. Non eſt igitur intellectus unus omnium hominum.

2. Adhuc. Unicuique motori debentur propria inſtrumenta: alia enim ſunt inſtrumenta tibicinis, alia architectonis. Intellectus autem comparatur ad corpus ut motor ipſius, ſicut Ariſtoteles declarat, & determinat in III. de Anima (text. com. XLVIII.) Sicut igitur impoſſibile eſt quod architecton utatur inſtrumentis tibicinis, ita impoſſibile eſt quod intellectus unius hominis ſit intellectus alterius hominis.

3. Præterea. Ariſtoteles in I. de Anima (text. com. LIII.) reprehendit antiquos de hoc quod differentes de anima, nihil de proprio ſuſceptibili dicebant, quaſi eſſet contingens (ſecundum Pythagoricas fabulas) quamlibet animam quodlibet corpus induere. Non eſt igitur poſſibile quod anima canis ingrediatur corpus lupi, vel anima hominis aliud corpus quam hominis. Sed quæ eſt proportio animæ hominis ad corpus hominis, eadem eſt proportio animæ huius hominis ad corpus huius hominis. Non eſt igitur poſſibile animam huius hominis ingredi aliud corpus quam iſtius hominis. Sed anima huius hominis eſt per quam hic homo intelligit: homo enim per animam intelligit, ſecundum ſententiam Ariſtotelis in I. de Anima (text. com. LXIV.) Non eſt igitur unus intellectus iſtius, & illius hominis.

4. Amplius. Ab eodem aliquid habet eſſe, & unitatem: unum enim, & ens ſe conſequuntur. Sed unumquodque habet eſſe per ſuam formam. Ergo & unitas rei ſequitur unitatem formæ. Impoſſibile eſt igitur diverſorum individuorum hominum eſſe formam unam. Forma autem huius hominis eſt anima intellectiva. Impoſſibile eſt igitur omnium hominum eſſe unum intellectum.

Si autem dicatur, quod anima ſenſitiva huius hominis ſit alia ab anima ſenſitiva illius, & pro tanto non eſt unus homo, licet ſit unus intellectus; hoc ſtare non poteſt. Propria enim operatio cuiuslibet rei conſequitur, & demonſtrat ſpeciem ipſius. Sicut autem animalis propria operatio eſt ſentire, ita hominis propria operatio eſt intelligere, ut Ariſtoteles dicit in I. Ethic. (cap. IX.) unde oportet quod ſicut homo individuum eſt animal propter ſenſum, ſecundum Ariſtotelem in II. de Anima (text. comm. XVII.) ita ſit homo propter id quo intelligit. Id autem quo intelligit anima, vel homo per animam, eſt intellectus poſſibilis, ut dicitur in III. de Anima (text. com. v.) Eſt igitur hoc individuum homo per intellectum poſſibilem. Si igitur hic homo habet aliam animam ſenſitivam cum alio homine, non autem alium intellectum poſſibilem, ſed unum & eumdem, ſequitur quod ſint duo animalia, ſed non duo homines: quod patet impoſſibile eſſe. Non igitur eſt unus intellectus poſſibilis omnium hominum.

His autem rationibus reſpondet Commentator prædictus in III. de Anima (text. com. v.) dicens, quod intellectus poſſibilis continuatur nobiſcum per formam ſuam, ſcilicet per ſpeciem intelligibilem, cuius unum ſubiectum eſt phantaſma in nobis exiſtens, quod eſt in diverſis diverſum; & ſic intellectus poſſibilis numeratur in diverſis, non ratione ſuæ ſubſtantiæ, ſed ratione ſuæ formæ.

1. Quod autem hæc reſponſio nulla ſit, apparet per ea quæ ſupra (cap. LIX.) dicta ſunt. Oſtenſum eſt enim ſupra, quod non eſt poſſibile hominem intelligere, ſi ſic ſolum intellectus poſſibilis continuaretur nobiſcum. Dato autem quod prædicta continuatio ſufficeret ad hoc quod homo eſſet intelligens, adhuc reſponſio dicta rationes ſupradictas non ſolvit. Secundum enim dictam poſitionem nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum ſe-

cun-

Digitized by Google

cundum multitudinem hominum, niſi ſolum phantaſma; & hoc ipſum phantaſma non erit numeratum, ſecundum quod intellectum eſt in actu, quia ſic eſt in intellectu poſſibili, & eſt abſtractum a materialibus conditionibus per intellectum agentem. Phantaſma autem, ſecundum quod eſt intellectum in potentia, non excedit gradum animæ ſenſitivæ.

2. Adhuc. Non remanebit alius hic homo ab illo niſi per animam ſenſitivam: & ſequitur prædictum inconveniens, quod non ſint plures homines hic, & ille.

3. Præterea. Nihil ſortitur ſpeciem per id quod eſt in potentia, ſed per id quod eſt actu. Phantaſma autem, ſecundum quod eſt numeratum, eſt tantum in potentia ad eſſe intelligibile. Ergo per phantaſma, ſecundum quod numeratur, non ſortitur hoc individuum ſpeciem animalis intellectivi, quod eſt ratio hominis; & ſic remanebit, illud quod ſpeciem humanam dat, non eſſe numeratum in diverſis.

4. Adhuc. Illud per quod ſpeciem ſortitur unumquodque vivens, eſt perfectio prima, & non perfectio ſecunda, ut patet per Ariſtotelem in II. de Anima (text. com. v. & vi.) Phantaſma autem non eſt perfectio prima, ſed perfectio ſecunda: eſt enim phantaſia motus factus a ſenſu ſecundum actum, ut dicitur in II. de Anima (text. com. clxviii.) Non igitur eſt ipſum phantaſma quod numeratur, a quo homo ſpeciem habet.

5. Amplius. Phantaſmata quæ ſunt intellecta in potentia, diverſa ſunt. Illud autem quo aliquid ſpeciem ſortitur, oportet eſſe unum, nam ſpecies una eſt unius. Non igitur per phantaſmata, prout ponuntur numerari in diverſis ut ſunt intellecta in potentia, homo ſpeciem ſortitur.

6. Item. Illud a quo homo ſortitur ſpeciem, oportet ſemper eſſe manens in eodem individuo dum durat: alias individuum non ſemper eſſet unius & eiuſdem ſpeciei, ſed quandoque huius, quandoque illius. Phantaſmata autem non ſemper eadem manent in uno homine, ſed quædam de novo adveniunt, & quædam præexiſtentia abolentur. Individuum igitur hominis neque per phantaſma ſortitur ſpeciem, neque per ipſum continuatur principio ſuæ ſpeciei, quod eſt intellectus poſſibilis.

Si autem dicatur, quod hic homo non ſortitur ſpeciem ab ipſis phantaſmatibus, ſed a virtutibus in quibus ſunt phantaſmata, ſcilicet imaginativa, memorativa, & cogitativa, quæ eſt propria homini, quam Ariſtoteles in III. de Anima (text. comm. xx.) paſſivum intellectum vocat: adhuc ſequuntur eadem inconvenientia.

1. Quia cum virtus cogitativa habeat operationem ſolum circa particularia, quorum intentiones dividit, & componit, & habeat organum corporale, per quod agit; non tranſcendit genus animæ ſenſitivæ. Homo autem ex anima ſenſitiva non habet quod ſit homo, ſed quod ſit animal. Adhuc igitur relinquitur quod numeretur in nobis ſolum id quod competit homini inquantum eſt animal.

2. Præterea. Virtus cogitativa, cum operetur per organum, non eſt id quo intelligimus, cum intelligere non ſit operatio alicuius organi. Id autem quo intelligimus, eſt id quo homo eſt homo, cum intelligere ſit propria operatio hominis, conſequens eius ſpeciem. Non eſt igitur hoc individuum homo per virtutem cogitativam, neque hæc virtus eſt id per quod homo ſubſtantialiter differt a brutis, ut Commentator prædictus fingit (III. de Anima text. com. viii.)

3. Adhuc. Virtus cogitativa non habet ordinem ad intellectum poſſibilem, quo intelligit homo, niſi per ſuum actum quo præparantur phantaſmata, ut per intellectum agentem fiant intelligibilia actu, & perficientia intellectum poſſibilem. Operatio autem iſta non ſemper eadem manet in nobis. Impoſſibile eſt igitur quod homo per eam vel continuetur principio ſpeciei humanæ, vel per eam habeat ſpeciem. Sic igitur patet quod prædicta reſponſio omnino confutanda eſt.

4. Item. Id quo aliquid operatur, aut agit, eſt principium ad quod ſequitur operatio, non ſolum quantum ad eſſe ipſius, ſed etiam quantum ad multitudinem, aut unitatem: ab eodem enim calore non eſt niſi unum calefacere, ſive una calefactio activa, quamvis poſſit eſſe multiplex calefieri, ſive multæ calefactiones paſſivæ ſecundum diverſitatem calefactorum ſimul per unum calorem. Intellectus autem poſſibilis eſt quo intelligit anima, ut dicit Ariſtoteles in III. de Anima (text. comm. v.) Si igitur intellectus poſſibilis huius & illius hominis ſit unus & idem numero, neceſſe erit etiam intelligere utriuſque eſſe unum & idem; quod patet eſſe impoſſibile: nam diverſorum individuorum impoſſibile eſt eſſe operationem unam. Impoſſibile eſt igitur intellectum poſſibilem eſſe unum huius & illius.

Si

Digitized by Google

Si autem dicatur, quod ipſum intelligere multiplicatur ſecundum diverſitatem phantaſmatum; hoc ſtare non poteſt.

1. Sicut enim dictum eſt, unius agentis una eſt actio, quæ multiplicatur ſolum ſecundum diverſa ſubiecta in quæ tranſit illa actio. Intelligere autem, & velle, & huiuſmodi, non ſunt actiones tranſeuntes in exteriorem materiam, ſed manent in ipſo agente quaſi perfectiones ipſius agentis, ut patet per Ariſtotelem in XII. Metaphyſ. (text. comm. xlix.) Non poteſt igitur unum intelligere intellectus poſſibilis multiplicari per diverſitatem phantaſmatum.

2. Præterea. Phantaſmata ſe habent ad intellectum poſſibilem ut activum quodammodo ad paſſivum, ſecundum quod Ariſtoteles dicit in II. de Anima (text. com. 11.) quod intelligere quoddam pati eſt. Pati autem ipſum patientis diverſificatur ſecundum diverſas formas activorum, ſive ſpecies, non ſecundum diverſitatem eorum: in uno enim paſſivo ſequitur ſimul a duobus activis, ſcilicet calefaciente, & deſiccante, calefieri, & deſiccari; non autem a duobus calefacientibus ſequitur in uno calefactibili duplex calefieri, ſed unum tantum, niſi forte ſint diverſæ ſpecies caloris: cum enim calor duplex unius ſpeciei non poſſit eſſe in uno ſubiecto, motus autem numeretur ſecundum terminum ad quem, ſi ſit unius temporis, & eiuſdem ſubiecti, non poterit eſſe duplex calefieri in uno ſubiecto: & hoc dico, niſi ſit alia ſpecies caloris, ſicut ponitur in ſemine calor ignis, cæli, & animæ. Ex diverſitate igitur phantaſmatum intelligere intellectus poſſibilis non multiplicatur niſi ſecundum diverſarum ſpecierum intelligentiam; ut dicamus, quod aliud eſt eius intelligere prout intelligit hominem, & prout intelligit equum. Sed horum unum intelligere ſimul convenit omnibus hominibus. Ergo ad hoc ſequetur quod idem intelligere numero ſit huius hominis & illius.

3. Adhuc. Intellectus poſſibilis intelligit hominem, non ſecundum quod eſt hic homo, ſed inquantum eſt homo ſimpliciter, ſecundum rationem ſpeciei. Hæc autem ratio una eſt, quantumcumque phantaſmata hominis multiplicentur vel in uno homine, vel in diverſis ſecundum diverſa individua hominis, quorum proprie ſunt phantaſmata. Multiplicatio igitur phantaſmatum non poteſt eſſe cauſa quod multiplicetur ipſum intelligere intellectus poſſibilis reſpectu unius ſpeciei; & ſic adhuc remanebit una actio numero diverſorum hominum.

4. Item. Proprium ſubiectum habitus ſcientiæ eſt intellectus poſſibilis, quia eius actus eſt conſiderare ſecundum ſcientiam. Accidens autem, ſi ſit unum ſecundum ſpeciem, non multiplicatur niſi ſecundum ſubiectum. Si igitur intellectus poſſibilis ſit unus omnium hominum, neceſſe erit quod ſcientiæ habitus, ſi ſit idem ſecundum ſpeciem, puta habitus Grammaticæ, ſit idem numero in omnibus hominibus: quod eſt inopinabile. Non eſt igitur intellectus poſſibilis unus in omnibus.

Sed ad hoc dicunt, quod ſubiectum habitus ſcientiæ non eſt intellectus poſſibilis, ſed intellectus paſſivus, & virtus cogitativa: quod quidem eſſe non poteſt.

1. Nam, ſicut probat Ariſtoteles in II. Ethic. (cap. 1.) ex ſimilibus actibus fiunt ſimiles habitus, & ſimiles etiam actus reddunt. Ex actibus autem intellectus poſſibilis fit habitus ſcientiæ in nobis, & ad eoſdem actus, potentes ſumus ſecundum habitum ſcientiæ. Habitus igitur ſcientiæ eſt in intellectu poſſibili, non paſſivo.

2. Adhuc. Scientia eſt de concluſionibus demonſtrationum: nam demonſtratio eſt ſyllogiſmus faciens ſcire, ut Ariſtoteles dicit in I. Poſteriorum (text. com. v.) Concluſiones autem demonſtrationum ſunt univerſales, ſicut & principia. Eſt igitur in illa virtute quæ eſt cognitiva univerſalium. Intellectus autem paſſivus non eſt cognoſcitivus univerſalium, ſed particularium intentionum. Non eſt igitur ſubiectum habitus ſcientiæ.

3. Præterea. Contra hoc ſunt plures rationes adductæ ſupra, cum de unione intellectus poſſibilis ad hominem ageretur.

Videtur autem ex hoc fuiſſe deceptio in ponendo, habitum ſcientiæ in intellectu paſſivo eſſe, quia homines inveniuntur promptiores, vel minus prompti ad ſcientiarum conſiderationes ſecundum diverſam diſpoſitionem virtutis cogitativæ, & imaginativæ.

1. Sed iſta promptitudo dependet ab illis virtutibus ſicut ex diſpoſitionibus remotis, prout etiam dependet a bonitate tactus, & corporis complexione, ſecundum quod dicit Ariſtoteles in II. de Anima (text. comm. xciv.) homines boni tactus, & mollis carnis, eſſe bene aptos mente. Ex habitu autem ſcientiæ ineſt facultas conſiderandi ſicut ex proximo

prin-

Digitized by Google

principio actus: oportet enim quod habitus ſcientiæ perficiat potentiam qua intelligimus, ut agat cum voluerit faciliter, ſicut & alii habitus potentias in quibus ſunt.

2. Item. Diſpoſitiones prædictarum virtutum ſunt ex parte obiecti, ſcilicet phantaſmatis, quod propter bonitatem harum virtutum præparatur, ad hoc quod faciliter fiat intelligibile actu per intellectum agentem. Diſpoſitiones autem quæ ſunt ex parte obiectorum, non ſunt habitus, ſed quæ ſunt ex parte potentiarum: non enim diſpoſitiones quibus terribilia fiunt magis toleranda, ſunt habitus fortitudinis, ſed diſpoſitio qua pars animæ, ſcilicet iraſcibilis, diſponitur ad terribilia ſuſtinenda. Ergo manifeſtum eſt quod habitus ſcientiæ non eſt in intellectu paſſivo, ut Commentator prædictus dicit, ſed magis in intellectu poſſibili.

3. Item. Si unus eſt intellectus poſſibilis omnium hominum, oportet ponere intellectum poſſibilem ſemper fuiſſe, ſi homines ſemper fuerunt, ſicut ponunt; & multo magis intellectum agentem, quia agens eſt honorabilius patiente, ut Ariſtoteles dicit III. de Anima (text. comm. XIX.) Sed ſi agens eſt æternum, & recipiens æternum, oportet recepta eſſe æterna. Ergo ſpecies intelligibiles ab æterno fuerunt in intellectu poſſibili: non igitur de novo erit quod recipiat aliquas ſpecies intelligibiles. Ad nihil autem ſenſus, & phantaſia ſunt neceſſaria ad intelligendum, niſi ut ab eis accipiantur ſpecies intelligibiles. Senſus igitur non erit neceſſarius ad intelligendum, neque phantaſia; & redibit opinio Platonis (in Menon.) quod ſcientiam non acquirimus per ſenſus, ſed ab eis excitamur ad rememorandum prius ſcita.

Sed ad hoc reſpondet prædictus Commentator, quod ſpecies intelligibiles habent duplex ſubiectum: ex uno quorum habent æternitatem, ſcilicet ab intellectu poſſibili; ab alio autem habent novitatem, ſcilicet a phantaſmate: ſicut etiam ſpeciei viſibilis ſubiectum eſt duplex, ſcilicet res extra animam, & potentia viſiva.

Hæc autem reſponſio ſtare non poteſt.

1. Impoſſibile enim eſt quod actio, & perfectio æterni dependeat ab aliquo temporali. Phantaſmata autem temporalia ſunt, & de novo quotidie in nobis facta ex ſenſu. Impoſſibile eſt igitur quod ſpecies intelligibiles, quibus intellectus poſſibilis fit actu, & operatur, dependeant a phantaſmatibus, ſicut ſpecies viſibiles dependent a rebus quæ ſunt extra animam.

2. Amplius. Nihil recipit quod iam habet: quia recipiens oportet eſſe denudatum a recipiente, ſecundum Ariſtotelem (III. de Anima text. comm. IV.) Sed ſpecies intelligibiles ante meum ſentire, vel tuum, fuerunt in intellectu poſſibili: non enim qui fuerunt ante nos, intellexiſſent, niſi intellectus poſſibilis fuiſſet reductus in actum per ſpecies intelligibiles. Nec poteſt dici, quod ſpecies illæ prius receptæ in intellectu poſſibili, eſſe ceſſaverunt: quia intellectus poſſibilis non ſolum recipit, ſed conſervat quæ recipit: unde in III. de Anima (text. comm. VI.) dicitur eſſe locus ſpecierum. Igitur ex phantaſmatibus noſtris non recipiuntur ſpecies in intellectu poſſibili: fruſtra igitur per intellectum agentem fiunt intelligibilia actu noſtra phantaſmata.

3. Item. Receptum eſt in recipiente per modum recipientis. Sed intellectus ſecundum ſe eſt ſupra motum. Ergo quod recipitur in eo, recipitur fixe & immobiliter.

4. Præterea. Cum intellectus ſit ſuperior virtus quam ſenſus, oportet quod ſit magis unita: & ex hoc videmus quod unus intellectus habet iudicium de diverſis generibus ſenſibilium, quæ ad diverſas potentias ſenſitivas pertinent: unde accipere poſſumus, quod operationes pertinentes ad diverſas potentias ſenſitivas, in uno intellectu adunantur. Potentiarum autem ſenſitivarum quædam recipiunt tantum, ut ſenſus; quædam autem retinent, ut imaginatio, & memoria, unde & theſauri dicuntur. Oportet igitur quod intellectus poſſibilis & recipiat, & retineat iam recepta.

5. Amplius. In rebus naturalibus vanum eſt dicere, quod id ad quod pervenitur per motum, non permaneat, ſed ſtatim eſſe deſinat: propter quod repudiatur poſitio dicentium, omnia ſemper moveri (Heraclici, teſte Ariſtotele IV. Metaph. text. comm. XXII.) oportet enim motum ad quietem terminari. Multo igitur minus dici poteſt, quod receptum in intellectu poſſibili non conſervetur.

6. Adhuc. Si ex phantaſmatibus quæ ſunt in nobis, intellectus poſſibilis non recipit aliquas ſpecies intelligibiles, quia iam recepit a phantaſmatibus eorum qui fuerunt ante nos; pari ratione a nullorum phantaſmatibus recipit quos alii præceſſerunt. Sed quoslibet aliqui alii præceſſe-

ceſſerunt, ſi mundus æternus eſt, ut ponunt. Numquam igitur intellectus poſſibilis recipit aliquas ſpecies a phantaſmatibus: fruſtra igitur ponitur intellectus ab Ariſtotele (III. de Anima text. comm. xviii.) ut faciat phantaſmata eſſe intelligibilia actu.

7. Præterea. Ex hoc videtur ſequi quod intellectus poſſibilis non indigeat phantaſmatibus ad intelligendum. Non autem per intellectum poſſibilem intelligimus. Neque igitur nos ſenſu, & phantaſmate indigebimus ad intelligendum: quod eſt manifeſte falſum, & contra ſententiam Ariſtotelis. (III. de Anima text. com. xxxix.)

Si autem dicatur, quod pari ratione non indigeremus phantaſmate ad conſiderandum ea quorum ſpecies intelligibiles ſunt in intellectu conſervatæ, etiamſi intellectus poſſibiles ſint plures in diverſis: quod eſt contra Ariſtotelem, qui dicit (III. de Anima text. comm. xxx.) quod *nequaquam ſine phantaſmate intelligit anima*: patet quod non eſt conveniens obviatio. Intellectus enim poſſibilis, ſicut & quælibet ſubſtantia, operatur ſecundum modum ſuæ naturæ. Secundum autem naturam ſuam eſt forma corporis: unde intelligit quidem immaterialia, ſed inſpicit ea in aliquo materiali: cuius ſignum eſt quod in doctrinis univerſalibus exempla particularia ponuntur, in quibus quod dicitur, inſpiciatur. Alio ergo modo ſe habet intellectus poſſibilis ad phantaſma, quo indiget ante ſpeciem intelligibilem, & alio modo poſtquam recepit ſpeciem intelligibilem: ante enim indiget eo, ut ab eo accipiat ſpeciem intelligibilem, unde ſe habet ad intellectum poſſibilem ut obiectum movens; ſed poſt ſpeciem in eo receptam indiget eo quaſi inſtrumento, ſive fundamento ſuæ ſpeciei, unde ſe habet ad phantaſmata ſicut cauſa efficiens. Secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantaſma conveniens tali ſpeciei intelligibili, in quo reſplendet ſpecies intelligibilis ſicut exemplar in exemplato, ſive in imagine. Si ergo intellectus poſſibilis ſemper habuiſſet ſpecies, numquam compararetur ad phantaſmata ſicut recipiens ad obiectum motivum.

8. Item. Intellectus poſſibilis eſt quo anima, & homo intelligit, ſecundum Ariſtotelem. Si autem intellectus poſſibilis eſt unus omnium, ac æternus, oportet quod in ipſo iam ſint receptæ omnes ſpecies intelligibiles eorum quæ a quibuslibet hominibus ſunt ſcita, vel fuerunt. Quilibet igitur noſtrum qui per intellectum poſſibilem intelligit, immo cuius intelligere eſt ipſum intelligere intellectus poſſibilis, intelliget omnia quæ ſunt, vel fuerunt a quibuſcumque intellecta: quod patet eſſe falſum.

Ad hoc autem Commentator prædictus reſpondet, dicens (III. de Anima text. comm. v.) quod nos non intelligimus per intellectum poſſibilem, niſi ſecundum quod continuatur nobis per noſtra phantaſmata; & quia non ſunt eadem phantaſmata apud omnes, nec eodem modo diſpoſita, nec quicquid intelligit unus, intelligit alius. Et videtur hæc reſponſio conſonare præmiſſis. Nam etiamſi intellectus poſſibilis non eſt unus, non intelligimus ea quorum ſpecies ſunt in intellectu poſſibili, niſi adſint phantaſmata ad hoc diſpoſita.

Sed quod dicta reſponſio non poſſit totaliter inconveniens evitare, ſic patet: Cum intellectus poſſibilis factus eſt actu per ſpeciem intelligibilem receptam, poteſt agere per ſe ipſum, ut dicit Ariſtoteles in III. de Anima (text. com. viii.) unde videmus, quod illud cuius ſcientiam ſemel accepimus, eſt in poteſtate noſtra iterum conſiderare cum volumus, nec impedimur propter phantaſmata: quia in poteſtate noſtra eſt formare phantaſmata accommodata conſiderationi quam volumus, niſi forte eſſet impedimentum ex parte organi cuius eſt, ſicut accidit in phreneticis, & lethargicis, qui non poſſunt habere liberum actum phantaſiæ, & memorativæ. Et propter hoc Ariſtoteles dicit in VIII. Phyſicor. quod ille qui iam habet habitum ſcientiæ, licet ſit potentia conſiderans, non indiget motore, qui reducat eum de potentia in actum, niſi removente prohibens; ſed poteſt ipſe exire in actum conſiderationis, ut vult. Si autem in intellectu poſſibili ſunt ſpecies intelligibiles omnium ſcientiarum (quod oportet dicere, ſi eſt unus, & æternus) neceſſitas phantaſmatum ad intellectum poſſibilem erit ſicut eſt illius qui iam haber ſcientiam, ad conſiderandum ſecundum ſcientiam illam: quod etiam ſine phantaſmatibus non poſſet. Cum igitur quilibet homo intelligat per intellectum poſſibilem, ſecundum quod eſt reductus in actum per ſpecies intelligibiles, quilibet homo poterit conſiderare, cum voluerit, ſcita omnium ſcientiarum; quod eſt manifeſte falſum: ſic enim nullus indigeret doctore ad acquirendum ſcientiam. Non igitur eſt unus, & æternus intellectus poſſibilis.

CA-

Digitized by Google

CAPUT LXXIV.

De opinione Avicennæ, qui poſuit formas intelligibiles non conſervari in intellectu poſſibili.

I. Part. quæſt. lxxix. *art.* 6.

PRædictis autem rationibus obviare videntur quæ Avicenna ponit : dicit enim in ſuo Libro de Anima (cap. vi.) quod in intellectu poſſibili non remanent ſpecies intelligibiles, niſi quamdiu actu intelliguntur.

Quod quidem ex hoc probare nititur, quia quamdiu formæ apprehenſæ manent in potentia apprehenſiva, actu apprehenduntur, ex hoc enim fit ſenſus in actu, & ſimiliter intellectus in actu eſt intellectum in actu : unde videtur quod quandocumque ſenſus, vel intellectus eſt factus unum cum ſenſato, vel intellecto, ſecundum hoc quod habet formam ipſius, fit apprehenſio in actu per ſenſum, vel per intellectum. Vires autem quæ conſervant formas non apprehenſas in actu, dicit non eſſe vires apprehenſivas, ſed theſauros virtutum apprehenſivarum; ſicut imaginatio, quæ eſt theſaurus formarum apprehenſarum per ſenſum; & memoria ſecundum ipſum, quæ eſt ſecundus theſaurus intentionum apprehenſarum abſque ſenſu, ſicut cum ovis apprehendit inimicitiam lupi. Hoc autem contingit huiuſmodi virtutibus quod conſervant formas non apprehenſas actu, inquantum habent quædam organa corporea, in quibus recipiuntur formæ receptione propinqua apprehenſioni, & propter hoc virtus apprehenſiva convertens ſe ad huiuſmodi theſauros, apprehendit in actu. Conſtat autem quod intellectus poſſibilis eſt virtus apprehenſiva, & quod non habet organum corporeum. Unde concludit, quod impoſſibile eſt quod ſpecies intelligibiles conſerventur in intellectu poſſibili, niſi quamdiu intelligit actu. Oportet ergo quod vel ipſæ ſpecies intelligibiles conſerventur in aliquo organo corporeo, ſive in aliqua virtute habente organum corporeum; vel oportet quod formæ intelligibiles ſint per ſe exiſtentes, ad quas comparetur intellectus poſſibilis noſter ſicut ſpeculum ad res quæ videntur in ſpeculo; vel oportet quod ſpecies intelligibiles fluant in intellectum poſſibilem de novo ab aliquo agente ſeparato, quandocumque actu intelligit. Primum autem horum trium eſt impoſſibile : quia formæ exiſtentes in potentiis utentibus organis corporalibus, ſunt intelligibiles in potentia tantum. Secundum autem eſt opinio Platonis, quam reprobat Ariſtoteles in I. Metaphyſ. (text. comm. xxv. & infra.) Unde concludit tertium, quod quandocumque intelligimus actu, fluunt ſpecies intelligibiles in intellectum poſſibilem noſtrum ab intellectu agente, quem ponit ipſe quamdam ſubſtantiam ſeparatam.

Si vero aliquis obiiciat contra eum, quod tunc non eſt differentia inter hominem, cum primo addiſcit, & cum poſtmodum vult conſiderare in actu quæ prius didicit : reſpondet, quod addiſcere nihil aliud eſt quam acquirere perfectam habitudinem coniungendi ſe intelligentiæ agenti ad recipiendum ab ea formam intelligibilem : & ideo ante addiſcere eſt nuda potentia in homine ad talem receptionem, addiſcere vero eſt ſicut potentia adaptata.

Videtur etiam huic opinioni conſonare quod Ariſtoteles in Libro de memoria (cap. I.) oſtendit, memoriam non eſſe in parte intellectiva, ſed in parte animæ ſenſitiva : ex quo videtur quod conſervatio ſpecierum intelligibilium non pertineat ad partem intellectivam.

Sed ſi diligenter conſideretur, hæc poſitio quantum ad originem parum aut nihil differt a poſitione Platonis. Poſuit enim Plato, formas intelligibiles eſſe quaſdam ſubſtantias ſeparatas, a quibus ſcientia fluebat in animas noſtras : hic autem ponit, ab una ſubſtantia ſeparata, quæ eſt intellectus agens ſecundum ipſum, ſcientiam in animas noſtras fluere. Non autem differt quantum ad modum acquirendi ſcientiam, utrum ab una, vel pluribus ſubſtantiis ſeparatis noſtra cauſetur ſcientia : utrobique enim ſequetur quod ſcientia noſtra non cauſetur a ſenſibilibus : cuius contrarium apparet per hoc quod qui caret aliquo ſenſu, caret ſcientia ſenſibilium quæ cognoſcuntur per ſenſum illum.

Dicere autem, quod per hoc quod intellectus poſſibilis inſpicit ſingularia, quæ ſunt in imaginatione, illuſtratur luce intellectus agentis ad cognoſcendum univerſale; & quod actiones virium inferiorum, ſcilicet imaginationis, & memorativæ, & cogitativæ, ſunt aptantes animam ad recipiendam emanationem intelligentiæ agentis : eſt (a) novum

(a) Al. notum.

1. Videmus enim quod anima noſtra tanto magis diſponitur ad recipiendum a ſubſtantiis ſeparatis, quanto magis a corporalibus, & ſenſibilibus removetur: per receſſum enim ab eo quod infra eſt, accedit ad id quod ſupra eſt. Non igitur eſt veriſimile quod per hoc quod anima reſpicit ad phantaſmata corporalia, diſponatur ad recipiendam influentiam intelligentiæ ſeparatæ. Plato autem radicem ſuæ poſitionis melius eſt proſecutus: poſuit enim, quod ſenſibilia non ſunt diſponentia animam ad recipiendum influentiam formarum ſeparatarum, ſed ſolum expergeſcentia intellectum ad conſiderandum ea quorum ſcientiam habebat ab exteriori cauſatam: ponebat enim, quod a principio a formis ſeparatis cauſabatur ſcientia in animabus noſtris omnium ſcibilium: unde addiſcere dixit eſſe quoddam reminiſci. Et hoc neceſſarium eſt ſecundum eius poſitionem: nam cum ſubſtantiæ ſeparatæ ſint immobiles, & ſemper eodem modo ſe habentes, ſemper ab eis reſplendet ſcientia rerum in anima noſtra, quæ eſt eius capax.

2. Amplius. Quod recipitur in aliquo, eſt in eo per modum recipientis. Eſſe autem intellectus poſſibilis eſt magis firmum quam eſſe materiæ corporalis. Cum igitur formæ fluentes in materiam corporalem ab intelligentia agente, ſecundum ipſum, conſerventur in ea, multo magis conſerventur in intellectu poſſibili.

3. Adhuc. Cognitio intellectiva eſt perfectior ſenſitiva. Si igitur in ſenſitiva cognitione eſt aliquid conſervans apprehenſa, multo fortius hoc erit in cognitione intellectiva.

4. Item. Videmus quod diverſa, quæ in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diverſas potentias, in ſuperiori ordine pertinent ad unum, ſicut ſenſus communis apprehendit ſenſata omnium ſenſuum propriorum. Apprehendere igitur, & conſervare, quæ in parte animæ ſenſitivæ pertinent ad diverſas potentias, oportet quod in ſuprema potentia, ſcilicet intellectu, uniantur.

5. Præterea. Intelligentia agens, ſecundum ipſum, influit omnes ſcientias. Si igitur addiſcere nihil eſt aliud quam aptari ut uniatur intelligentiæ agenti, qui addiſcit unam ſcientiam, non magis addiſcit illam quam aliam; quod patet eſſe falſum.

6. Patet etiam quod hæc opinio eſt contra ſententiam Ariſtotelis, qui dicit in III. de Anima (text. comm. VI.) quod intellectus poſſibilis eſt locus ſpecierum: quod nihil aliud eſt dicere quam ipſum eſſe theſaurum intelligibilium ſpecierum, ut verbis Avicennæ utamur.

Item. Poſtea (text. comm. VIII.) ſubiungit, quod quando intellectus poſſibilis acquirit ſcientiam, eſt potens operari per ſe ipſum, licet non actu intelligat. Non igitur indiget influentia alicuius ſuperioris agentis.

Dicit etiam in VIII. Phyſic. (text. com. XXXII.) quod ante addiſcere eſt homo in potentia eſſentiali ad ſcientiam, & ideo indiget motore per quem reducatur in actum; non autem poſtquam iam didicit, indiget per ſe motore. Ergo non indiget influentia intellectus agentis.

Dicit etiam in III. de Anima (text. comm. XXX.) quod phantaſmata ſe habent ad intellectum poſſibilem ſicut ſenſibilia ad ſenſum: unde patet quod ſpecies intelligibiles ſunt in intellectu poſſibili a phantaſmatibus, & non a ſubſtantia ſeparata.

Rationes autem quæ videntur in contrarium eſſe, non eſt difficile ſolvere.

Intellectus enim poſſibilis eſt in actu perfecto ſecundum ſpecies intelligibiles, cum conſiderat actu; cum vero non conſiderat actu, non eſt in actu perfecto ſecundum illas ſpecies, ſed ſe habet medio modo inter potentiam & actum. Et hoc eſt quod Ariſtoteles dicit in III. de Anima (text. comm. VIII.) quod *cum hæc pars*, ſcilicet intellectus poſſibilis, *unaquaque ſciat, ſciens dicitur ſecundum actum: hoc autem accidit cum poſſit operari per ſe ipſum. Eſt quidem & tunc potentia ſimile quodammodo, non tamen ſimiliter eſt ante addiſcere, aut invenire.*

Memoria vero in parte ſenſitiva ponitur, quia eſt alicuius prout cadit ſub determinato tempore, non enim eſt niſi præteriti: ideo cum non abſtrahatur a ſingularibus conditionibus, non pertinet ad partem intellectivam, quæ eſt univerſalium. Sed per hoc non excluditur quin intellectus poſſibilis ſit conſervativus intelligibilium, quæ abſtrahuntur ab omnibus conditionibus particularibus.

Digitized by Google

CAPUT LXXV.

Solutio rationum quibus videtur probari unitas intellectus poſſibilis.

I. Part. quaſt. lxxvi. *art.* 3.

AD probandum autem unitatem intellectus poſſibilis, quædam rationes adducuntur, quas oportet oſtendere efficaces non eſſe.

1. Videtur enim quod omnis forma quæ eſt una ſecundum ſpeciem, & multiplicatur ſecundum numerum, individuetur per materiam: quæ enim ſunt unum ſpecie, & multa ſecundum numerum, conveniunt in forma, & diſtinguuntur ſecundum materiam. Si igitur intellectus poſſibilis in diverſis hominibus ſit multiplicatus ſecundum numerum, cum ſit unus ſecundum ſpeciem, oportet quod ſit individuatus in hoc & in illo per materiam. Non autem per materiam quæ ſit pars ſui: quia ſic eſſet receptio eius de genere receptionis materiæ primæ, & reciperet formas individuales; quod eſt contra naturam intellectus. Relinquitur ergo quod individuetur per materiam quæ eſt corpus hominis, cuius ponitur forma. Omnis autem forma individuata per materiam cuius eſt actus, eſt forma materialis: oportet enim quod eſſe cuiuslibet rei dependeat ab eo a quo dependet individuatio eius: ſicut enim principia communia ſunt de eſſentia ſpeciei, ita principia individuantia ſunt de eſſentia huius individui. Sequitur ergo quod intellectus poſſibilis ſit forma materialis, & per conſequens quod non recipiat aliquid, neque operetur ſine organo corporali; quod eſt etiam contra naturam intellectus poſſibilis. Igitur intellectus poſſibilis non multiplicatur in diverſis hominibus, ſed eſt unus omnium hominum.

2. Item. Si intellectus poſſibilis eſſet alius in hoc & in illo homine, oporteret quod ſpecies intellecta eſſet alia numero in hoc & in illo, una vero in ſpecie: cum enim ſpecierum intellectarum in actu proprium ſubiectum ſit intellectus poſſibilis, oportet quod multiplicato intellectu poſibili, multiplicentur ſpecies intelligibilis ſecundum numerum in diverſis. Species autem, aut formæ quæ ſunt eædem ſecundum ſpeciem, & diverſæ ſecundum numerum, ſunt formæ individuales, quæ non poſſunt eſſe formæ intelligibiles, quia intelligibilia ſunt univerſalia, non particularia. Impoſſibile eſt igitur intellectum poſſibilem eſſe multiplicatum in diverſis individuis hominum: neceſſe eſt igitur quod ſit unus in omnibus.

3. Adhuc. Magiſter ſcientiam quam habet, transfundit in diſcipulum. Aut igitur eamdem numero, aut aliam diverſam numero, etſi ſit eadem in ſpecie. Secundum videtur impoſſibile eſſe: quia ſic Magiſter cauſaret ſcientiam ſuam in diſcipulo, ſicut cauſat formam ſuam in aliquo generando ſibi ſimile in ſpecie; quod videtur pertinere ad agentia materialia. Oportet ergo quod eamdem ſcientiam nutu cauſet in diſcipulo; quod eſſe non poſſet, niſi eſſet unus intellectus poſſibilis utriuſque. Neceſſe igitur videtur intellectum poſſibilem eſſe unum omnium hominum.

Sicut autem prædicta poſitio veritatem non habet, ut oſtenſum eſt, ita rationes poſitæ ad ipſam confirmandam facile ſolubiles ſunt.

Confitemur enim, intellectum poſſibilem eſſe unum ſpecie in diverſis hominibus, plures autem ſecundum numerum; ut tamen non fiat in hoc vis quod partes hominis non ponuntur in genere, vel ſpecie ſecundum ſe, ſed ſolum ut ſunt principia totius. Nec tamen ſequitur quod ſit forma materialis ſecundum eſſe dependens a corpore: ſicut enim animæ humanæ ſecundum ſuam ſpeciem competit quod tali corpori ſecundum ſpeciem uniatur; ita hæc anima differt ab illa numero ſolo, ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet: & ſic individuantur animæ humanæ, & per conſequens intellectus poſſibilis, qui eſt potentia animæ humanæ, ſecundum corpora, non quaſi individuatione a corporibus cauſata.

Secunda vero ratio ipſius deficit ex hoc quod non diſtinguit inter id quo intelligitur, & id quod intelligitur. Species enim recepta in intellectu poſſibili, non habet ſe ut quod intelligitur: cum enim de his quæ intelliguntur, ſint omnes artes, & ſcientiæ, ſequeretur quod omnes ſcientiæ eſſent de ſpeciebus exiſtentibus in intellectu poſſibili: quod patet eſſe falſum. Nulla enim ſcientia de eis aliquid conſiderat, niſi Naturalis, & Metaphyſica; ſed tamen per eas quæcumque ſunt in omnibus ſcientiis cognoſcuntur. Habet ſe igitur ſpecies intelligibilis recepta in intellectu poſſibili, in intelligendo ſicut id quo intelligitur, ſicut & ſpecies coloris in oculo non eſt id quod videtur, ſed id quo videmus. Id vero quod intelligitur, eſt ipſa ratio rerum exiſtentium ex-

Digitized by Google

tra animam; ſicut etiam & res extra animam exiſtentes, viſu corporali videntur. Ad hoc enim inventæ ſunt artes, & ſcientiæ, ut res in ſuis naturis cognoſcantur: neque tamen oportet quod ſi ſcientiæ ſunt de univerſalibus, quod univerſalia ſint extra animam per ſe ſubſiſtentia, ſicut Plato poſuit: quamvis enim ad veritatem cognitionis neceſſe ſit ut cognitio rei reſpondeat, non tamen oportet quod idem ſit modus cognitionis, & rei: quæ enim coniuncta ſunt in re, interdum diviſim cognoſcuntur: ſimul enim una res eſt & alba, & dulcis; viſus tamen cognoſcit ſolam albedinem, & guſtus ſolam dulcedinem: ſic etiam, & intellectus intelligit lineam in materia ſenſibili exiſtentem abſque materia ſenſibili, licet etiam cum materia ſenſibili intelligere poſſet. Hæc autem diverſitas accidit ſecundum diverſitatem ſpecierum intelligibilium in intellectu receptarum, quæ quandoque ſunt ſimilitudo quantitatis tantum, quandoque vero ſubſtantiæ ſenſibilis quantæ. Similiter autem licet natura generis, & ſpeciei nunquam ſit niſi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam ſpeciei, & generis, non intelligendo principia individuantia; & hoc eſt intelligere univerſalia; & ſic hæc duo non repugnant, quod univerſalia non ſubſiſtant extra animam, & quod intellectus intelligens univerſalia, intelligat res quæ ſunt extra animam. Quod autem intelligat intellectus naturam generis, vel ſpeciei, denudatam a principiis individuantibus, contingit ex conditione ſpeciei intelligibilis in ipſo receptæ, quæ eſt immaterialis effecta per intellectum agentem, utpote abſtracta a materia, & conditionibus materiæ, quibus aliquid individuatur. Et ideo potentiæ ſenſitivæ non poſſunt cognoſcere univerſalia, quia non poſſunt recipere formam immaterialem, cum recipiant ſemper in organo corporali. Non igitur oportet eſſe numero unam ſpeciem intelligibilem huius intelligentis & illius: ad hoc enim ſequeretur eſſe unum intelligere numero huius & illius, cum operatio ſequatur formam, quæ eſt principium ſpeciei: ſed oportet ad hoc quod ſit unum intellectum, quod ſit unius & eiuſdem ſimilitudo; & hoc eſt poſſibile, ſi ſpecies intelligibiles ſint numero diverſæ: nihil enim prohibet unius rei fieri plures imagines differentes; & ex hoc contingit quod unus homo a pluribus videtur. Non igitur repugnat cognitioni univerſali intellectus quod ſint diverſæ ſpecies intelligibiles in diverſis. Nec propter hoc oportet quod ſi ſpecies intelligibiles ſint plures numero, & eaedem ſpecie, non ſint intelligibiles actu, ſed potentia tantum, ſicut alia individua: non enim hoc quod eſt eſſe individuum, repugnat ei quod eſt eſſe intelligibile actu: oportet enim dicere ipſum intellectum poſſibilem, & agentem, ſi ponantur quædam ſubſtantiæ ſeparatæ corpori non unitæ per ſe ſubſiſtentes, quædam individua eſſe, & tamen intelligibilia ſunt: ſed id quod repugnat intelligibilitati, eſt materialitas: cuius ſignum eſt quod ad hoc quod ſiant formæ rerum materialium intelligibiles actu, oportet quod a materia abſtrahantur: & ideo in illis in quibus individuatio ſit per hanc materiam ſignatam, individuata non ſunt intelligibilia actu; ſi autem individuatio fiat non per materiam, nihil prohibet, ea quæ ſunt individua, eſſe actu intelligibilia. Species autem intelligibiles individuantur per ſuum ſubiectum, qui eſt intellectus poſſibilis, ſicut & omnes aliæ formæ: unde cum intellectus poſſibilis non ſit materialis, non tollitur a ſpeciebus individuatis per ipſum quin ſint intelligibiles actu.

Præterea. In rebus ſenſibilibus ſicut non ſunt intelligibilia actu individuata, quæ ſunt multa in una ſpecie, ut equi, vel homines; ita nec individua quæ ſunt unica in ſua ſpecie, ut hic Sol, & hæc Luna. Eodem autem modo individuantur ſpecies per intellectum poſſibilem, ſive ſint plures intellectus poſſibiles, ſive unus; ſed non eodem modo multiplicantur in eadem ſpecie. Nihil igitur refert, quantum ad hoc quod ſpecies receptæ in intellectu poſſibili ſint intelligibiles actu, utrum intellectus poſſibilis ſit unus in omnibus, aut plures.

Item. Intellectus poſſibilis, ſecundum Commentatorem prædictum, eſt ultimus in ordine intelligibilium ſubſtantiarum; quæ quidem ſecundum ipſum ſunt plures.

Nec poteſt dici, quin aliquæ ſuperiorum ſubſtantiarum habeant cognitionem eorum quæ intellectus poſſibilis cognoſcit. In motoribus enim orbium (ut ipſe etiam dicit) ſunt formæ eorum quæ cauſantur per orbis motum. Adhuc igitur remanebit, licet intellectus poſſibilis ſit unus, quod formæ intelligibiles multiplicentur in diverſis intellectibus.

Licet autem dixerimus, quod ſpecies intellectu poſſibili recepta, non ſit quod intelligitur, ſed quo intelligitur; non tamen

men removetur quin per reflexionem quamdam intellectus ſe ipſum intelligat, & ſuum intelligere, & ſpeciem qua intelligit. Suum autem intelligere intelligit dupliciter. Uno modo in particulari, intelligit enim ſe nunc intelligere. Alio modo in univerſali, ſecundum quod ratiocinatur de ipſius actus natura. Unde & intellectum, & ſpeciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter; & percipiendo ſe eſſe, & habere ſpeciem intelligibilem; quod eſt cognoſcere in particulari: & conſiderando ſuam, & ſpeciei intelligibilis naturam; quod eſt cognoſcere in univerſali. Et ſecundum hoc de intellectu, & intelligibili tractatur in ſcientiis.

Per hæc autem quæ dicta ſunt, & tertiæ rationis apparet ſolutio. Quod enim dicit ſcientiam in diſcipulo, & in magiſtro eſſe numero unam, partim quidem vere dicitur, partim autem non: eſt enim numero una quantum ad id quod ſcitur, non tamen quantum ad ſpecies intelligibiles quibus ſcitur, neque quantum ad ipſum ſcientiæ habitum. Non tamen oportet quod eodem modo magiſter cauſet ſcientiam in diſcipulo ſicut ignis generat ignem: non enim idem eſt modus eorum quæ a natura generantur, & eorum quæ ab arte. Ignis quidem generat ignem naturaliter reducendo materiam de potentia in actum ſuæ formæ: magiſter vero cauſat ſcientiam in diſcipulo per modum artis: ad hoc enim datur ars demonſtrativa, quam Ariſtoteles in Poſterioribus tradit. Demonſtratio enim eſt ſyllogiſmus faciens ſcire.

Sciendum tamen, quod ſecundum quod Ariſtoteles in VII. Metaphyſic. (text. comm. xxix.) docet, artium quædam ſunt in quarum materia non eſt aliquod principium agens ad effectum artis producendum, ſicut patet in ædificativa: non enim eſt in lignis, & lapidibus aliqua vis activa movens ad domus conſtitutionem, ſed aptitudo paſſiva tantum. Aliqua vero eſt ars in cuius materia eſt aliquod activum principium movens ad producendum effectum artis, ſicut patet in medicativa: nam in corpore infirmo eſt aliquod activum principium ad ſanitatem. Et ideo effectum artis primi generis numquam producit natura, ſed ſemper fit ab arte, ſicut domus omnis ab arte; effectus autem ſecundi generis fit & ab arte, & a natura ſine arte: multi enim per operationem naturæ ſine arte medicinæ ſanantur. In his autem quæ poſſunt fieri & arte, & natura, ars imitatur naturam: ſi quis enim ex frigida cauſa infirmetur, natura eum calefaciendo ſanat: unde & Medicus ſi eum curare debeat, calefaciendo ſanat. Huic autem arti ſimilis eſt ars docendi: in eo enim qui docetur, eſt principium activum ad ſcientiam, ſcilicet intellectus, & ea quæ naturaliter intelliguntur, ſcilicet prima principia: & ideo ſcientia acquiritur dupliciter, & ſine doctrina per inventionem, & per doctrinam. Docens igitur, hoc modo incipit docere ſicut inveniens incipit invenire, offerendo ſcilicet conſiderationi diſcipuli principia ab eo nota: quia omnis diſciplina, & omnis ſcientia ex præexiſtenti fit cognitione: & illa principia in concluſiones deducendo, & proponendo exempla ſenſibilia, ex quibus in anima diſcipuli formentur phantaſmata neceſſaria ad intelligendum. Et quia exterior operatio docentis nihil operaretur, niſi adeſſet principium intrinſecum ſcientiæ, quod ineſt nobis divinitus; ideo apud Theologos dicitur, quod homo docet, miniſterium exhibendo, Deus autem interius operando, ſicut & Medicus dicitur naturæ miniſter in ſanando. Sic igitur cauſatur ſcientia in diſcipulo per magiſtrum, non modo naturalis actionis, ſed artificialis, ut dictum eſt.

Præterea cum Commentator prædictus ponat habitus ſcientiarum eſſe in intellectu paſſivo ſicut in ſubiecto; unitas intellectus poſſibilis nihil facit ad hoc quod ſit una ſcientia numero in diſcipulo, & magiſtro: intellectum enim paſſivum conſtat non eſſe eumdem in diverſis, cum ſit potentia materialis: unde hæc ratio non eſt ad propoſitum, ſecundum eius poſitionem.

CAPUT LXXVI.

Quod intellectus agens non ſit ſubſtantia ſeparata, ſed aliquid animæ.

1. Part. quaſt. lxxix. *art.* 4.

Ex his autem concludi poteſt quod nec intellectus agens eſt unus in omnibus, ut Alexander etiam ponit, & Avicenna, qui non ponunt intellectum poſſibilem eſſe unum omnium.

1. Cum enim agens, & recipiens ſint proportionata, oportet quod unicuique paſſivo reſpondeat proprium activum. Intellectus autem poſſibilis comparatur ad agen-

Digitized by Google

agentem ut proprium paſſivum, ſive ſuſceptivum ipſius: habet enim ſe ad eum agens ſicut ars ad materiam, ut dicitur in III. de Anima (text. comm. XVII.) Si igitur intellectus poſſibilis eſt aliquid animæ humanæ, multiplicatum ſecundum multitudinem individuorum, ut (cap. LXXIII.) oſtenſum eſt; & intellectus etiam agens erit huiuſmodi, & non erit unus omnium.

2. Adhuc. Intellectus agens non facit ſpecies intelligibiles actu, ut ipſe per eas intelligat, maxime ſicut ſubſtantia ſeparata, cum non ſit in potentia; ſed ut per eas intelligat intellectus poſſibilis. Non igitur facit eas niſi tales, quales competunt intellectui poſſibili ad intelligendum. Tales autem facit eas, qualis eſt ipſe, nam omne agens agit ſibi ſimile. Eſt igitur intellectus agens proportionatus intellectui poſſibili; & ſic cum intellectus poſſibilis ſit pars animæ, intellectus agens non erit ſubſtantia ſeparata.

3. Amplius. Sicut materia prima perficitur per formas naturales, quæ ſunt extra animam; ita intellectus poſſibilis perficitur per formas intellectas in actu. Sed formæ naturales recipiuntur in materia prima, non per actionem alicuius ſubſtantiæ ſeparatæ tantum, ſed per actionem formæ eiuſdem generis, ſcilicet quæ eſt in materia; ſicut hæc caro generatur per formam quæ eſt in his carnibus, & in his oſſibus, ut probat Ariſtoteles in VII. Metaphyſic. (text. comm. XXVIII.) Si igitur intellectus poſſibilis ſit pars animæ, & non ſit ſubſtantia ſeparata, ut probatum eſt (cap. LIX.) intellectus agens, per cuius actionem fiunt ſpecies intelligibiles in ipſo, non erit aliqua ſubſtantia ſeparata, ſed aliqua virtus activa animæ.

4. Item. Plato (in Timæo) poſuit ſcientiam in nobis cauſari ab ideis, quas ponebat eſſe quaſdam ſubſtantias ſeparatas: quam quidem poſitionem Ariſtoteles improbat in I. Metaphyſic. (text. comm. XLVIII. & infra.) Conſtat autem quod ſcientia noſtra dependet ab intellectu agente ſicut ex primo principio. Si igitur intellectus agens eſt quædam ſubſtantia ſeparata, nulla eſſet, vel modica differentia inter opinionem iſtam & Platonicam, a Philoſopho improbatam.

5. Adhuc. Si intellectus agens eſt quædam ſubſtantia ſeparata, oportet quod eius actio ſit continua, & non intereiſa: vel ſaltem oportet dicere, quod non continuetur, & intercidatur ad noſtrum arbitrium. Actio autem eius eſt facere phantaſmata intelligibilia actu. Aut igitur hoc ſemper faciet, aut non ſemper. Si non ſemper, non tamen hoc faciet ad arbitrium noſtrum. Sed tunc intelligimus actu, quando phantaſmata fiunt intelligibilia actu. Igitur oportet quod vel ſemper intelligamus, vel quod non ſit in poteſtate noſtra actu intelligere.

6. Præterea. Comparatio ſubſtantiæ ſeparatæ ad omnia phantaſmata quæ ſunt in quibuſcumque hominibus, eſt una, ſicut comparatio Solis eſt una ad omnes colores. Res autem ſenſibiles ſimiliter ſentiunt ſentientes, & inſcii; & per conſequens eadem phantaſmata ſunt in utriſque. Similiter igitur fient intelligibilia ab intellectu agente. Uterque ergo ſimiliter intelliget.

Poteſt autem dici, quod intellectus agens ſemper agit quantum in ſe eſt, ſed non ſemper phantaſmata fiunt intelligibilia actu, ſed ſolum quando ſunt ad hoc diſpoſita: diſponuntur autem ad hoc per actum cogitativæ virtutis, cuius uſus eſt in noſtra poteſtate; & ideo intelligere actu eſt in noſtra poteſtate; & ob hoc etiam contingit quod non omnes homines intelligunt ea quorum habent phantaſmata, quia non omnes habent actum virtutis cogitativæ convenientem, ſed ſolum qui ſunt inſtructi, & conſueti.

1. Videtur autem quod hæc reſponſio non ſit omnino ſufficiens. Hæc enim diſpoſitio quæ fit per cogitationem ad intelligendum, oportet quod ſit vel diſpoſitio intellectus poſſibilis ad recipiendum formas intelligibiles ab intellectu agente fluentes, ut Avicenna dicit (I. Part. de Anima cap. V.) vel quia diſponuntur phantaſmata, ut fiant intelligibilia actu, ſicut Averroes (III. de Anima comm. V.) & Alexander (ubi ſupra) dicunt. Primum autem horum non videtur eſſe conveniens: quia intellectus poſſibilis ſecundum ſuam naturam eſt in potentia ad ſpecies intelligibiles actu, unde comparatur ad eas ſicut diaphanum ad lucem, vel ad ſpecies coloris; non autem indiget aliquid in cuius natura eſt recipere formam aliquam, diſponi ulterius ad formam illam, niſi forte ſint in illo contrariæ diſpoſitiones; ſicut materia aquæ diſponitur ad formam aeris per remotionem frigiditatis, & denſitatis. Nihil autem contrarium eſt in intellectu poſſibili quod poſſit impedire cuiuſcumque ſpeciei intelligibilis ſuſceptionem: nam ſpecies intelligibiles, etiam contrariorum, in intelle-

ctu

Digitized by Google

ctu non ſunt contrariæ, ut probat Ariſtoteles in VII. Metaphyſic. (text. comm. xxiii.) eum unum ſit ratio cognoſcendi aliud. Falſitas autem quæ accidit in iudicio intellectus componentis, & dividentis, provenit non ex eo quod in intellectu poſſibili ſint aliqua intellecta, ſed ex eo quod ei aliqua deſunt. Non igitur, quantum in ſe eſt, intellectus poſſibilis indiget aliqua præparatione, ut ſuſcipiat ſpecies intelligibiles ab intellectu agente fluentes.

2. Præterea. Colores facti viſibiles actu per lucem, pro certo imprimunt ſuam ſimilitudinem in diaphanum, & per conſequens in viſum. Si igitur ipſa phantaſmata illuſtrata ab intellectu agente, non imprimunt ſuas ſimilitudines in intellectum poſſibilem, ſed ſolum diſponunt ipſum ad recipiendum, non eſſet comparatio phantaſmatum ad intellectum poſſibilem, ſicut colorum ad viſum, ut Ariſtoteles ponit (III. de Anima text. com. xxx.)

3. Item. Secundum hoc phantaſmata non eſſent per ſe neceſſaria ad intelligendum, & per conſequens nec ſenſus, ſed ſolum per accidens, quaſi excitantia, & præparantia intellectum poſſibilem ad recipiendum: quod eſt opinionis Platonicæ, & contra ordinem generationis intellectus, & ſcientiæ, quem ponit Ariſtoteles in I. Metaphyſ. (text. i.) & ult. Poſteriorum (text. com. xxvii.) dicens, quod *ex ſenſu fit memoria, ex multis memoriis unum experimentum, ex multis experimentis univerſalis acceptio, quæ eſt ſcientia, & intellectus.*

Eſt autem hæc poſitio Avicennæ (ix. tract. Metaph. cap. v.) conſona his quæ de generatione rerum naturalium dicit: ponit enim, quod omnia agentia inferiora ſolum per ſuas actiones præparant materiam ad ſuſcipiendas formas quæ effluunt in materias ab intelligentia agente ſeparata: unde & eadem ratione ponit, quod phantaſmata præparant intellectum poſſibilem; formæ autem intelligibiles fluunt a ſubſtantia ſeparata: ſimiliter autem quod per cogitationem diſponantur phantaſmata, ad hoc quod fiant intelligibilia actu, & moventia intellectum poſſibilem, conveniens non videtur, ſi intellectus agens ponatur ſubſtantia ſeparata: hoc enim videtur eſſe conforme poſitioni dicentium, quod inferiora agentia ſunt ſolum diſponentia ad ultimam perfectionem, ultima autem perfectio eſt ab agente ſeparato: quod eſt contra ſententiam Ariſtotelis in VII. Metaph. (text. com. xxviii.) non enim videtur imperfectius ſe habere anima humana ad intelligendum quam inferiores naturæ ad proprias operationes.

7. Amplius. Effectus nobiliores in iſtis inferioribus producuntur non ſolum ab agentibus ſuperioribus, ſed requirunt agentia ſui generis: hominem enim generat Sol, & homo; ſimiliter videmus in aliis animalibus perfectis, quod quædam ignobilia animalia ex Solis tantum actione generantur abſque principio activo ſui generis, ſicut patet in animalibus generatis ex putrefactione. Intelligere autem eſt nobiliſſimus effectus qui eſt in iſtis inferioribus. Non igitur ſufficit ponere ad ipſum, agens remotum, niſi etiam ponatur agens proximum. Hæc autem ratio contra Avicennam non procedit, nam ipſe ponit omne animal poſſe generari abſque ſemine.

8. Adhuc. Intentio effectus demonſtrat agentem: unde animalia generata ex putrefactione, non ſunt ex intentione naturæ inferioris, ſed ſuperioris tantum, quia producuntur ab agente ſuperiori tantum, propter quod Ariſtoteles in VII. Metaph. (text. com. xxx.) dicit ea fieri caſu; animalia autem quæ fiunt ex ſemine, ſunt ex intentione naturæ ſuperioris, & inferioris. Hic autem effectus, qui eſt abſtrahere formas univerſales a phantaſmatibus, eſt in intentione noſtra, non ſolum in intentione agentis remoti. Igitur oportet in nobis ponere aliquod proximum principium talis effectus. Hoc autem eſt intellectus agens. Non eſt igitur ſubſtantia ſeparata, ſed aliqua virtus animæ noſtræ.

9. Item. In natura cuiuslibet moventis eſt principium ſufficiens ad operationem naturalem eiuſdem: & ſi quidem operatio illa conſiſtat in actione, adeſt ei principium activum, ſicut patet de potentiis animæ nutritivæ in plantis; ſi vero operatio illa conſiſtat in paſſione, adeſt ei principium paſſivum, ſicut patet de potentiis ſenſitivis in animalibus. Homo autem eſt perfectiſſimus inter omnia inferiora moventia: eius autem propria, & naturalis operatio eſt intelligere, quæ non completur ſine paſſione quadam, inquantum quilibet intellectus patitur ab intelligibili; nec etiam ſine actione, inquantum intellectus facit intelligibilia in potentia, eſſe intelligibilia in actu. Oportet igitur in natura hominis eſſe utriuſque proprium principium, ſcilicet intelle-

ctum

ctum agentem, & poſſibilem, & neutrum ſecundum eſſe ab anima hominis ſeparatum eſſe.

10. Adhuc. Si intellectus agens eſt quædam ſubſtantia ſeparata, manifeſtum eſt quod eſt ſupra naturam hominis. Operatio autem quam homo exercet ſola virtute alicuius ſupernaturalis ſubſtantiæ, eſt operatio ſupernaturalis, ut miracula facere, & prophetare, & alia huiuſmodi, quæ divino munere homines operantur. Cum igitur homo non poſſit intelligere niſi virtute intellectus agentis, ſi intellectus agens eſt quædam ſubſtantia ſeparata, ſequitur quod intelligere non ſit operatio propria, & naturalis homini; & ſic homo non poterit diffiniri per hoc quod eſt intellectivus, aut rationalis.

11. Præterea. Nihil operatur niſi per aliquam virtutem, quæ formaliter in ipſo eſt: unde Ariſtoteles in II. de Anima (text. com. xxiv. xxv. & xxvi.) oſtendit quod quo vivimus, & ſentimus, eſt forma, & actus. Sed utraque actio, ſcilicet intellectus poſſibilis, & intellectus agentis, convenit homini: homo enim ſpecies abſtrahit a phantaſmatibus, & recipit mente intelligibilia actu: non enim aliter in notitiam harum actionum veniſſemus, niſi eas in nobis experiremur. Oportet igitur quod principia quibus attribuuntur hæ actiones, ſcilicet intellectus poſſibilis, & agens, ſint virtutes quædam in nobis formaliter exiſtentes.

Si autem dicatur, quod hæ actiones attribuuntur homini inquantum prædicti intellectus continuantur nobis, ut Averroes dicit; iam ſupra (cap. lix.) oſtenſum eſt, quod continuatio intellectus poſſibilis nobiſcum, ſi ſit quædam ſubſtantia ſeparata, qualem ipſe intelligit, non ſufficit ad hoc quod per ipſum intelligamus. Similiter etiam patet de intellectu agente. Comparatur enim intellectus agens ad ſpecies intelligibiles receptas in intellectu poſſibili ſicut ars ad formas artificiales quæ per artem ponuntur in materia, ut patet ex exemplo Ariſtotelis in III. de Anima (text. com. xvii.) Formæ autem artis non conſequuntur actionem artis, ſed ſolum ſimilitudinem formalem: unde nec ſubiectum harum formarum poteſt per huiuſmodi formas actionem artificis facere. Ergo nec homo per hoc quod ſunt in ipſo ſpecies intelligibiles actu factæ ab intellectu agente, poteſt facere operationem intellectus agentis.

Adhuc. Unumquodque quod non poteſt exire in propriam operationem, niſi per hoc quod movetur ab exteriori principio, magis agitur ad operandum quam quod ipſum agat: irrationalia enim magis aguntur ad operandum quam ſe ipſa agant, quia omnis operatio eorum dependet a principio extrinſeco movente; ſenſus autem motus a ſenſibili exteriori imprimit in phantaſiam; & ſic per ordinem procedit in omnibus potentiis uſque ad motivas. Operatio autem propria hominis eſt intelligere, cuius primum principium eſt intellectus agens, qui facit ſpecies intelligibiles, a quibus patitur quodammodo intellectus poſſibilis, qui factus in actu movet voluntatem. Si igitur intellectus agens eſt quædam ſubſtantia extra hominem, tota operatio hominis dependet a principio extrinſeco. Non igitur erit homo agens ſe ipſum, ſed actus ab alio; & ſic non erit dominus ſuarum operationum, nec meretur laudem, aut vituperium; & peribit tota ſcientia moralis, & converſatio politica: quod eſt inconveniens. Non eſt igitur intellectus agens ſubſtantia ſeparata ab homine.

CAPUT LXXVII.

Quod non eſt impoſſibile intellectum poſſibilem, & agentem in una ſubſtantia animæ convenire.

Videbitur autem forſan alicui hoc eſſe impoſſibile quod una & eadem ſubſtantia, ſcilicet noſtræ animæ, ſit in potentia ad omnia intelligibilia, quod pertinet ad intellectum poſſibilem; & faciat ea actu, quod eſt intellectus agentis; cum nihil agat ſecundum quod eſt in potentia, ſed ſecundum quod eſt in actu: unde non videbitur quod agens, & poſſibilis intellectus poſſint in una ſubſtantia animæ convenire.

Si quis autem recte inſpiciat, nihil inconveniens, aut difficile ſequitur. Nihil enim prohibet hoc reſpectu illius eſſe ſecundum aliquid in potentia, & ſecundum aliud in actu, ſicut in rebus naturalibus videmus: aer enim eſt actu humidus, & potentia ſiccus, terra autem e converſo. Hæc autem comparatio invenitur eſſe inter animam intellectivam & phantaſmata: habet enim anima intellectiva aliquid in actu, ad quod phantaſma eſt in potentia; & ad aliquid eſt in potentia, quod in phantaſmatibus actu invenitur: habet enim ſubſtantia animæ humanæ immateria-

ria-

Digitized by Google

rialitatem; &, ſicut ex dictis patet, ex hoc habet naturam intellectualem, quia omnis ſubſtantia immaterialis eſt huiuſmodi. Ex hoc autem nondum habet quod aſſimiletur huic vel illi rei determinate, quod requiritur ad hoc quod anima noſtra hanc vel illam rem determinate cognoſcat: omnis enim cognitio fit ſecundum ſimilitudinem cogniti in cognoſcente. Remanet igitur ipſa anima intellectiva in potentia ad determinatas ſimilitudines rerum cognoſcibilium a nobis, quæ ſunt naturæ rerum ſenſibilium: & has quidem determinatas naturas rerum ſenſibilium præſentant nobis phantaſmata, quæ tamen nondum pervenerunt ad eſſe intelligibile, cum ſint ſimilitudines rerum ſenſibilium, etiam ſecundum conditiones materiales, quæ ſunt proprietates individuales; & ſunt etiam in organis materialibus. Non igitur ſunt intelligibilia actu; & tamen quia in hoc homine, cuius ſimilitudinem repræſentant phantaſmata, eſt accipere naturam univerſalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus, ſunt intelligibilia in potentia. Sic igitur habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem ſimilitudinis rerum in actu. E contrario autem erat in anima intellectiva. Eſt igitur in anima intellectiva virtus activa in phantaſmata, faciens ea intelligibilia actu; & hæc potentia animæ vocatur intellectus agens. Eſt etiam in ea virtus quæ eſt in potentia ad determinatas ſimilitudines rerum ſenſibilium; & hæc eſt potentia intellectus poſſibilis. Differt tamen hoc quod invenitur in anima, ab eo quod invenitur in agentibus naturalibus: quia ibi unum eſt in potentia ad aliud ſecundum eumdem modum quo in altero invenitur actu: nam materia aeris eſt in potentia ad formam aquæ eo modo quo eſt in aqua; & ideo corpora naturalia quæ communicabant in materia, eodem ordine agunt, & patiuntur ad invicem: anima autem intellectiva non eſt in potentia ad ſimilitudines rerum quæ ſunt in phantaſmatibus, per modum illum quo ſunt ibi, ſed ſecundum quod illæ ſimilitudines elevantur ad aliquid altius, ut ſcilicet ſint abſtractæ a conditionibus individuantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu; & ideo actio intellectus agentis in phantaſmata præcedit receptionem intellectus poſſibilis; ac ſic principalitas actionis non attribuitur phantaſmatibus, ſed intellectui agenti: propter quod Ariſtoteles dicit (III. de Anima text. com. xvii.) quod ſe habet ad poſſibilem ſicut ars ad materiam. Huius autem exemplum omnino ſimile eſſet, ſi oculus ſimul cum hoc quod eſt diaphanum, & ſuſceptivus colorum, haberet tantum de luce quod poſſet colores facere viſibiles actu, ſicut quædam animalia dicuntur ſui oculi luce ſufficienter ſibi illuminare obiecta, propter quod de nocte vident magis, in die vero minus, ſunt enim debilium oculorum, quia a parva luce moventur, ad multam autem confunduntur: cui etiam ſimile eſt in intellectu noſtro, qui ad ea quæ ſunt manifeſtiſſima, ſe habet ſicut oculus noctuæ ad Solem: unde parvum lumen intelligibile quod eſt nobis connaturale, ſufficit ad noſtrum intelligere.

Quod autem lumen intelligibile noſtræ animæ connaturale ſufficiat ad faciendum actionem intellectus agentis, patet, ſi quis conſideret neceſſitatem ponendi intellectum agentem. Inveniebatur enim anima noſtra in potentia ad intelligibilia, ſicut ſenſus ad ſenſibilia: ſicut enim non ſemper ſentimus, ita non ſemper intelligimus. Hæc autem intelligibilia quæ anima intellectiva humana intelligit, Plato poſuit eſſe intelligibilia per ſe ipſa, ſcilicet ideas: unde non erat ei neceſſarium ponere intellectum agentem intelligibilia. Si autem hoc eſſet verum, oporteret quod quanto aliqua ſunt ſecundum ſe magis intelligibilia, eo magis intelligerentur a nobis; quod patet eſſe falſum: nam magis ſunt nobis intelligibilia quæ ſunt ſenſui proximiora, quæ in ſe ſunt minus intelligibilia: unde Ariſtoteles fuit motus ad ponendum (III. de Anima text. com. xvii. & xviii.) quod ea quæ ſunt nobis intelligibilia, non ſunt aliqua exiſtentia intelligibilia per ſe ipſa, ſed fiunt ex ſenſibilibus: unde oportuit quod poneret virtutem quæ hoc faceret; & hæc eſt intellectus agens. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens ut faciat intelligibilia nobis proportionata. Hoc autem non excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis: unde nihil prohibet ipſi lumini noſtræ animæ attribuere actionem intellectus agentis; & præcipue cum Ariſtoteles (III. de Anima text. com. xviii.) intellectum agentem comparet lumini.

CAPUT LXXVIII.

Quod non fuit ſententia Ariſtotelis, quod intellectus agens ſit ſubſtantia ſeparata, ſed magis quod ſit aliquid animæ.

I. Part, quæſt. lxxix, *art.* 4.

QUia vero plures opinioni ſuprapoſitæ aſſentiunt, credentes eam fuiſſe opinionem Ariſtotelis, oſtendendum eſt ex verbis eius, quod ipſe hoc non ſentit de intellectu agente, quod ſit ſubſtantia ſeparata.

1. Dicit enim primo (III. de Anima text. com. xvii. & xviii.) quod ſicut in omni natura eſt aliquid quaſi materia in unoquoque genere, & hoc eſt in potentia ad omnia quæ ſunt illius generis; & aliquid quaſi efficiens, quod facit omnia quæ ſunt illius generis, ſicut ſe habet ars ad materiam; neceſſe eſt & in anima eſſe has differentias, & huiuſmodi quidem; ſcilicet quod in anima eſt ſicut materia, eſt intellectus poſſibilis, in quo fiunt omnia intelligibilia; ille vero qui in anima eſt ſicut efficiens cauſa, eſt intellectus quo eſt omnia facere, ſcilicet intelligibilia in actu, ideſt intellectus agens, qui eſt ſicut habitus, & non ſicut potentia.

Qualiter autem dixerit intellectum agentem habitum, exponit ſubiungens (text. com. xviii.) quod eſt ſicut lumen: quoddam enim modo lumen facit potentia colores eſſe actu colores, inquantum ſcilicet facit eos viſibiles actu; hoc autem circa intelligibilia attribuitur intellectui agenti.

Ex his autem manifeſte habetur quod intellectus agens non ſit ſubſtantia ſeparata, ſed magis aliquid animæ: expreſſe enim dicit, quod intellectus poſſibilis, & agens ſunt differentiæ animæ, & quod ſunt in anima. Neutra ergo earum eſt ſubſtantia ſeparata.

2. Adhuc. Ratio eius hoc idem oſtendit. Quia in omni natura in qua invenitur potentia, & actus, eſt aliquid quaſi materia, quod eſt in potentia ad ea quæ ſunt illius generis, & aliquid quaſi agens, quod reducit potentiam in actum, ſicut in artificialibus eſt ars, & materia. Sed anima intellectiva eſt quædam natura in qua invenitur potentia, & actus, cum quandoque ſit actu intelligens, & quandoque in potentia. Eſt igitur in natura animæ intellectivæ aliquid quaſi materia, quod eſt in potentia ad omnia intelligibilia, quod dicitur intellectus poſſibilis; & aliquid quaſi cauſa efficiens, quod facit omnia in actu, & dicitur intellectus agens. Uterque igitur intellectus, ſecundum demonſtrationem Ariſtotelis (ubi ſupra) eſt in natura animæ, & non aliquid ſeparatum ſecundum eſſe a corpore, cuius anima eſt actus.

3. Amplius. Ariſtoteles dicit (ibid. text. xviii.) quod intellectus agens eſt ſicut habitus quod eſt lumen. Habitus autem non ſignatur ut aliquid per ſe exiſtens, ſed alicuius habentis. Non eſt igitur intellectus agens aliqua ſubſtantia ſeparatim per ſe exiſtens, ſed eſt aliquid animæ humanæ.

Non autem intelligitur littera Ariſtoteles ut habitus dicatur eſſe effectus intellectus agentis, ſed ut ſit ſenſus, intellectus agens facit hominem intelligere omnia, quod eſt ſicut habitus: hæc enim eſt diffinitio habitus, ut Commentator Averroes ibidem dicit, quod habens habitum intelligat per ipſum, quod eſt ſibi proprium ex ſe, & quando voluerit, abſque hoc quod indigeat in eo aliquo extrinſeco: expreſſe enim aſſimilat habitui non ipſum factum, ſed intellectum, quo eſt omnia facere.

Nec tamen intelligendum eſt, quod intellectus agens ſit habitus, per modum quo habitus eſt in ſecunda ſpecie qualitatis, ſecundum quod quidam dixerunt, intellectum agentem eſſe habitum principiorum: quia habitus ille principiorum eſt acceptus a ſenſibilibus, ut probat Ariſtoteles in II. Poſteriorum (text. com. ult.) & ſic oportet quod ſit effectus intellectus agentis, cuius eſt phantaſmata, quæ ſunt intellecta in potentia, facere intellecta in actu. Sed accipitur habitus ſecundum quod dividitur contra privationem, & potentiam; ſicut omnis forma, & actus poteſt dici habitus: & hoc apparet, quia dicit hoc modo intellectum agentem eſſe habitum, ſicut lumen habitus eſt.

Deinde ſubiungit (text. comm. xix.) quod hic intellectus, ſcilicet agens, eſt ſeparatus, & immixtus, & impaſſibilis, & ſubſtantia actu ens. Horum autem quatuor, quæ attribuit intellectui agenti, duo ſupra expreſſe de intellectu poſſibili dixerat, ſcilicet quod ſit immixtus, & quod ſit ſeparatus; tertium, ſcilicet quod ſit impaſſibilis, ſub diſtinctione dixerat: oſtendit enim primo (text. vi. & vii.) quod non eſt paſſibilis, ſicut ſenſus; & poſtmodum (text. comm. xiv.) oſtendit quod communiter accipiendo pati, paſſibi-

bilis eſt, inquantum ſcilicet eſt in potentia ad intelligibilia. Quartum vero omnino negaverat de intellectu poſſibili, dicendo, quod erat in potentia ad intelligibilia, & nihil horum erat actu ante intelligere. Sic igitur in duobus primis intellectus poſſibilis convenit cum agente; in tertio partim convenit, & partim differt; in quarto autem omnino differt agens a poſſibili. Has quatuor conditiones agentis probat per unam rationem, ſubiungens (text. com. xix.) *Semper enim honorabilius eſt agens patiente, & principium*, ſcilicet activum, *materia*: ſupra enim (text. com. xvii.) dixerat, quod intellectus agens eſt ſicut cauſa efficiens, & poſſibilis ſicut materia. Per hoc autem medium concluduntur duo prima ſic. Agens eſt honnrabilius patiente, & materia. Sed poſſibilis, qui eſt ſicut patiens, & materia, eſt ſeparatus, & immixtus, ut ſupta (cap. lxii.) probatum eſt. Ergo multo magis agens. Alia vero per hoc medium ſic excluduntur. Agens in hoc eſt honnrabilius patiente, & materia, quod cumparatur ad ipſum ſicut agens, & actu ens, ad patiens, & ens in putentia. Intellectus autem poſſibilis eſt patiens quodammodn, & potentia ens. Intellectus igitur agens eſt non patiens, & actu ens. Patet autem qund nec ex his verbis Ariſtotelis haberi poteſt quod intellectus agens ſit quædam ſubſtantia ſeparata, ſed qund ſit ſeparatus hoc modo quo ſupra dixit de poſſibili, ſcilicet ut non habeat organum.

Qund autem dicit, quod eſt *ſubſtantia actu ens*, non repugnat ei quod *ſubſtantia animæ eſt in potentia*, ut ſupra (cap. lxxvi.) oſtenſum eſt.

Deinde ſubiungit (text. comm. xix.) *Idem autem eſt ſecundum actum ſcientia rei*: in quo Commentatnr dicit, quod differt intellectus agens a poſſibili: nam in intellectu agente idem eſt intelligens, & intellectum, non autem in poſſibili. Hoc autem manifeſte eſt contra intentionem Ariſtotelis: nam ſupra (text. com. xv.) eadem verba dixerat de intellectu poſſibili, ubi dixit de intellectu poſſibili, quod *ipſe intelligibilis eſt ſicut intelligibilia: in his enim quæ ſine materia ſunt, idem eſt intelligens, & quod intelligitur: ſcientia namque ſpeculativa, & quod ſpeculatum eſt, idem eſt*. Manifeſte enim per hoc quod intellectus poſſibilis, prout eſt actu intelligens, idem eſt cum eo quod intelligitur, vult oſtendere quod intellectus poſſibilis intelligitur ſicut alia intelligibilia. Et primum ſupra (text. comm. xiv.) dixerat, quod *intellectus poſſibilis eſt quodammodo intelligibilia; ſed nihil actu eſt antequam intelligat*: ubi expreſſe dat intelligere quod per hoc quod intelligit actu, fit ipſa intelligibilia. Nec eſt mirum, ſi hoc dicat de intellectu poſſibili, quia hoc etiam ſupra (text. com. iii.) dixerat de ſenſu, & ſenſibili ſecundum actum. Senſus enim fit actu per ſpeciem ſenſatam in actu; & ſimiliter intellectus poſſibilis fit actu per ſpeciem intelligibilem actu: & hac ratione intellectus in actu dicitur ipſum intelligibile in actu.

Eſt igitur dicendum, quod poſtquam Ariſtoteles determinavit de intellectu poſſibili, & ageute, hic incipit determinare de intellectu in actu, dicens (text. com. xix.) qund *ſcientia in actu, eſt idem rei ſcita in actu*.

Deinde dicit (text. com. xx.) *Qui vero ſecundum potentiam tempore prior in uno eſt, omnino autem neque in tempore*. Qua quidem diſtinctinne inter potentiam & actum in pluribus locis utitur, ſcilicet qund actus ſecundum naturam eſt prior potentiæ; tempore vero in uno & eodem quod mutatur de potentia in actum, eſt prior potentia actu; ſimpliciter vero loquendn, non eſt potentia etiam tempore prior actu, quia potentia non reducitur in actum niſi per actum. Dicit ergo, quod *intellectus qui eſt ſecundum potentiam*, ſcilicet poſſibilis, *prout eſt in potentia, prior eſt tempore quam intellectus in actu: & hoc dico in uno & eodem, non tamen omnino*, ideſt univerſaliter: quia intellectus poſſibilis reducitur in actum per intellectum agentem, qui eſt in actu, ut dixit; & itetum per aliquem intellectum poſſibilem factum actu: unde dicit in III. Phyſic. (text. com. xx.) quod *ante addiſcere indiget aliquis docente, ut reducatur de potentia in actum*. Sic igitur in verbis iſtis oſtendit ordinem intellectus poſſibilis, prout eſt in potentia, ad intellectum in actu.

Deinde dicit (text. com. xx.) *Sed non aliquando quidem intelligit, & aliquando non intelligit*: in qun oſtendit differentiam intellectus in actu, & intellectus poſſibilis. Supra enim (text. com. xiv.) dixit de intellectu poſſibili, quod *non ſemper intelligit, ſed quandoque non intelligit*, quando ſcilicet eſt in potentia ad intelligibilia; *quandoque intelligit*, quando ſcilicet eſt in actu ipſa. Intellectus autem per hoc fit actu quod eſt ipſa in-

telligibilia, ut iam dixit (text. comm. VIII.) unde non competit ei quandoque intelligere, & quandoque non intelligere.

Deinde ſubiungit (in eodem text. com. XX.) *Separatum autem hoc ſolum quod vere eſt*: quod non poteſt intelligi de agente, non enim ipſe ſolus eſt ſeparatus, quia iam idem dixerat (text. comm. VI.) de intellectu poſſibili; nec poteſt intelligi de poſſibili, quia iam idem dixerat (text. comm. XIX.) de agente. Relinquitur ergo quod dicatur de eo quod comprehendit utrumque, ſcilicet de intellectu in actu, de quo loquebatur, quia hoc ſolum in anima noſtra eſt ſeparatum, non utens organo, quod pertinet ad intellectum in actu, ideſt illa pars animæ qua intelligimus actu, comprehendens poſſibilem, & agentem.

Et ideo ſubiungit, quod *hoc ſolum animæ eſt immortale, & perpetuum*, quaſi a corpore non dependens, quum ſit ſeparatum.

CAPUT LXXIX.

Quod anima humana, corrupto corpore, non corrumpitur.

I. Part. quaeſt. lxxv. *art.* 7.

Ex præmiſſis igitur manifeſte oſtendi poteſt, animam humanam non corrumpi corrupto corpore.

1. Oſtenſum eſt enim ſupra, omnem ſubſtantiam intellectualem eſſe incorruptibilem. Anima autem hominis eſt quædam ſubſtantia intellectualis, ut oſtenſum eſt. Oportet igitur animam humanam incorruptibilem eſſe.

2. Adhuc. Nulla res corrumpitur ex eo in quo conſiſtit ſua perfectio: hæ enim mutationes ſunt contrariæ, ſcilicet ad perfectionem, & ad corruptionem. Perfectio autem animæ humanæ conſiſtit in abſtractione quadam a corpore: perficitur enim anima ſcientia, & virtute; ſecundum ſcientiam autem tanto magis perficitur, quanto magis immaterialia conſiderat: virtutis autem perfectio conſiſtit in hoc quod homo corporis paſſiones non ſequatur, ſed eas ſecundum rationem temperet, & refrenet. Non ergo corruptio animæ conſiſtit in hoc quod a corpore ſeparetur.

3. Si autem dicatur, quod perfectio animæ conſiſtit in ſeparatione eius a corpore ſecundum operationem, (a) corruptio autem in ſeparatione ſecundum eſſe; non convenienter obviatur. Operatio enim rei demonſtrat ſubſtantiam & eſſe ipſius: quia unumquodque operatur, ſecundum quod eſt ens, & propria operatio rei ſequitur propriam ipſius naturam. Non poteſt igitur perfici operatio alicuius rei, niſi ſecundum quod perficitur eius ſubſtantia. Si igitur anima ſecundum operationem ſuam perficitur in relinquendo corpus, & corporea ſubſtantia ſua in eſſe ſuo non deficiet per hoc quod a corpore ſeparatur.

4. Item. Proprium perfectivum hominis ſecundum animam, eſt aliquid incorruptibile: propria enim operatio hominis, inquantum huiuſmodi, eſt intelligere, per hanc enim differt a brutis, & plantis, & inanimatis: intelligere enim eſt univerſalium, & incorruptibilium inquantum huiuſmodi. Perfectiones autem oportet eſſe perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana eſt incorruptibilis.

5. Amplius. Impoſſibile eſt appetitum naturalem eſſe fruſtra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere: quod patet ex hoc quod eſſe eſt quod ab omnibus appetitur. Homo autem per intellectum aprehendit eſſe non ſolum ut nunc, ſicut bruta animalia, ſed ſimpliciter. Conſequitur ergo homo perpetuitatem ſecundum animam, qua eſſe ſimpliciter, & ſecundum omne tempus apprehendit.

6. Item. Unumquodque quod recipitur in aliquo, recipitur in eo ſecundum modum eius in quo eſt. Formæ autem rerum recipiuntur in intellectu poſſibili, prout ſunt intelligibiles actu: ſunt autem intelligibiles actu prout ſunt immateriales, & univerſales, & per conſequens incorruptibiles. Ergo intellectus poſſibilis eſt incorruptibilis. Sed, ſicut probatum eſt ſupra (cap. lix. & lxi.) intellectus poſſibilis eſt aliquid animæ humanæ. Eſt igitur anima humana incorruptibilis.

7. Adhuc. Eſſe intelligibile eſt permanentius quam eſſe ſenſibile. Sed id quod ſe habet in rebus ſenſibilibus per modum proprium primi recipientis, eſt incorruptibile ſecundum ſuam ſubſtantiam, ſcilicet materia prima. Multo igitur fortius intellectus poſſibilis, qui eſt receptivus formarum intelligibilium. Ergo & anima humana, cuius intellectus poſſibilis eſt pars, eſt incorruptibilis.

8. Amplius. Faciens eſt honorabilius facto, ut etiam Ariſtoteles dicit (III. de Anima text. comm. XIX.) Sed intellectus agens facit actu intelligibilia, ut ex præmiſſis patet. Quum igitur intelligibilia

actu

(a) *Al.* corruptioni.

actu, inquantum huiuſmodi, ſint incorruptibilia, multo fortius intellectus agens erit incorruptibilis. Ergo & anima humana, cuius lumen eſt intellectus agens, ut ex præmiſſis patet.

9. Item. Nulla forma corrumpitur niſi vel actione contrarii, vel per corruptionem ſui ſubiecti, vel per defectum ſuæ cauſæ. Per actionem quidem contrarii, ſicut calor deſtruitur per actionem frigidi. Per corruptionem autem ſui ſubiecti, ſicut deſtructo oculo, deſtruitur vis viſiva. Per defectum autem cauſæ, ſicut lumen aeris deficit, deficiente Solis præſentia, quæ erat ipſius cauſa. Sed anima humana non poteſt corrumpi per actionem contrarii: non eſt enim ei aliquid contrarium, cum per intellectum poſſibilem ipſa ſit cognoſcitiva, & receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem ſui ſubiecti: oſtenſum eſt enim ſupra (cap. lxviii.) quod anima humana eſt forma non dependens a corpore ſecundum ſuum eſſe. Similiter autem neque per deficientiam ſuæ cauſæ: quia non poteſt habere aliquam cauſam niſi æternam, ut infra oſtendetur. Nullo igitur modo anima humana corrumpi poteſt.

10. Adhuc. Si anima humana corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quod eius eſſe debilitetur per debilitatem corporis. Si autem aliqua virtus animæ debilitetur debilitato corpore, hoc non eſt niſi per accidens, inquantum ſcilicet virtus animæ indiget organo corporali, ſicut viſus debilitatur debilitato organo, per accidens tamen; quod ex hoc patet. Si enim ipſi virtuti per ſe accideret aliqua debilitas, numquam reſtauraretur organo reparato. Videmus autem quod quantumcumque vis viſiva videatur debilitata, ſi organum reparetur, vis viſiva reſtauratur: unde dicit Ariſtoteles in I. de Anima (text. com. lxix.) quod ſi ſenex accipiat oculum iuvenis, videbit utique ſicut iuvenis. Quum igitur intellectus ſit virtus animæ, quæ non indiget organo, ut ex præmiſſis (cap. lxviii. & lxix.) patet, ipſe non debilitatur neque per ſe, neque per accidens per ſenium, vel per aliquam aliam debilitatem corporis. Si autem in operatione intellectus accidit fatigatio, aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc non eſt propter debilitatem ipſius intellectus, ſed propter debilitatem virium quibus intellectus indiget, ſcilicet imaginationis, memorativæ, & cogitativæ virtutum. Patet igitur quod intellectus humanus eſt incorruptibilis: ergo & anima humana, quæ eſt intellectiva quædam ſubſtantia. Hoc etiam apparet per auctoritatem Ariſtotelis, dicit enim in I. de Anima (text. com. lxv.) quod intellectus videtur quædam ſubſtantia eſſe, & non corrumpi. Quod autem hoc non poſſit intelligi de aliqua ſubſtantia ſeparata, quæ ſit intellectus poſſibilis, vel agens, ex præmiſſis haberi poteſt.

11. Præterea. Apparet ex ipſis verbis Ariſtotelis in XI. Metaphyſ. (text. com. xvi.) ubi dicit, contra Platonem loquens, quod *cauſæ moventes praexiſtunt, cauſæ vero formales ſunt ſimul cum his quorum ſunt cauſæ:* quando enim ſanatur homo, tunc ſanitas eſt, & non prius: contra hoc quod Plato poſuit formas rerum præexiſtere rebus. Et his dictis poſtmodum ſubdit (text. comm. xvii.) *Si autem & poſterius aliquid manet, perſcrutandum eſt: nam in quibuſdam nihil prohibet, ut ſi eſt anima tale, non omnis, ſed intellectus.* Ex quo patet, quum loquatur de formis, quod vult intellectum, qui eſt forma hominis, poſt materiam remanere, ſcilicet poſt corpus. Patet autem ex præmiſſis verbis Ariſtotelis, quod licet ponat animam eſſe formam, non tamen ponit eam non ſubſiſtentem, & per conſequens corruptibilem, ſicut Gregorius Nyſſenus ei imponit: nam a generalitate aliarum formarum animam intellectivam excludit, dicens eam poſt corpus remanere, & ſubſtantiam quamdam eſſe. Præmiſſis autem ſententia catholicæ fidei concordat: dicitur enim in Lib. de eccleſiaſt. dogmatibus: *Solum hominem credimus habere animam ſubſtantivam, quæ & exuta corpore vivit, & ſenſus ſuos, atque ingenia vivaciter tenet; neque cum corpore moritur, ſicut Arabs aſſerit, neque poſt modicum intervallum, ſicut Zenon, quia ſubſtantialiter vivit.*

Per hoc autem concluditur error impiorum, ex quorum perſona dicitur Sapientiæ ii. 2. *Ex nihilo nati ſumus, & poſt hoc erimus tamquam non fuerimus*; & ex quorum perſona dicit Salomon Eccle. iii. 19. *Unus eſt interitus hominis, & iumentorum, & æqua utriuſque conditio: ſicut moritur homo, ſic & illa moriuntur: ſimiliter ſpirant omnia, & nihil habet homo iumento amplius.* Quod enim non ex perſona ſua, ſed impiorum dicat, patet per hoc quod in fine Libri quaſi determinando ſubiungit (cap. xii. 7.) *Donec revertatur pulvis in terram ſuam unde erat, & ſpiritus redeat ad eum qui dedit illum.* Infinitæ etiam ſunt auctoritates ſacræ Scripturæ

Digitized by Google

ptoræ quæ immortalitatem animæ proteſtantur.

CAPUT LXXX.

Rationes probantes animam humanam corrumpi corrupto corpore.

Videtur autem quibuſdam rationibus poſſe probari, animas humanas non poſſe remanere poſt corpus.

1. Si enim animæ humanæ multiplicantur ſecundum multiplicationem corporum, ut ſupra (cap. lxxv.) oſtenſum eſt: deſtructis ergo corporibus, non poſſunt animæ in ſua multitudine remanere: unde oportet alterum duorum ſequi, aut quod totaliter anima humana eſſe deſinat, aut quod remaneat una tantum: quod videtur eſſe ſecundum opinionem eorum qui ponunt incorruptibile ſolum id quod eſt unum in omnibus hominibus; ſive hoc ſit intellectus agens tantum, ut Alexander dicit; ſive cum agente etiam poſſibilis, ut dicit Averroes (III. de Anima comm. v.)

2. Amplius. Ratio formalis eſt cauſa diverſitatis ſecundum ſpeciem. Sed ſi remaneat multæ animæ poſt corporum corruptionem, oportet eas eſſe diverſas: ſicut enim idem eſt quod eſt unum ſecundum ſubſtantiam, ita diverſa ſunt quæ ſunt multa ſecundum ſubſtantiam. Non poteſt autem eſſe in animabus remanentibus poſt corpus diverſitas niſi formalis: non enim ſunt compoſitæ ex materia & forma, ut ſupra (cap. l.) probatum eſt de omni ſubſtantia intellectuali. Relinquitur igitur quod ſunt diverſæ ſecundum ſpeciem. Non autem per corruptionem corporis mutantur animæ ad aliam ſpeciem: quia omne quod mutatur de ſpecie in ſpeciem, corrumpitur. Relinquitur ergo quod antequam eſſent a corporibus ſeparatæ, erant ſecundum ſpeciem diverſæ. Compoſita autem ſortiuntur ſpeciem ſecundum formam. Ergo & individua hominum erant ſecundum ſpeciem diverſa: quod eſt inconveniens. Ergo impoſſibile videtur quod animæ humanæ multæ remaneant poſt corpora.

3. Adhuc. Videtur omnino eſſe impoſſibile, ſecundum ponentes æternitatem mundi, ponere quod animæ humanæ in ſua multitudine remaneant poſt mortem corporis. Si enim mundus eſt ab æterno, motus fuit ab æterno. Ergo & generatio eſt æterna. Sed ſi generatio eſt æterna, infiniti homines mortui ſunt ante nos. Si ergo animæ mortuorum remanent poſt mortem in ſua multitudine, oportet dicere, animas infinitas eſſe nunc in actu hominum prius mortuorum. Hoc autem eſt impoſſibile: nam infinitum actu non poteſt eſſe in natura. Relinquitur igitur, ſi mundus eſt æternus, quod animæ non remaneant multæ poſt mortem.

4. Item. Quod advenit alicui, & diſcedit ab eo præter ſui corruptionem, advenit ei accidentaliter: hæc enim eſt diffinitio accidentis. Si ergo anima humana non corrumpitur corpore abſcedente, ſequetur quod anima humana accidentaliter corpori uniatur. Ergo homo eſt ens per accidens, qui eſt compoſitus ex anima & corpore. Et ſequetur ulterius quod non ſit aliqua ſpecies humana: non enim ex his quæ coniunguntur per accidens, ſit ſpecies una, nam homo albus, non eſt aliqua ſpecies.

5. Amplius. Impoſſibile eſt aliquam ſubſtantiam eſſe cuius non ſit aliqua operatio. Sed omnis operatio animæ finitur cum corpore; quod quidem patet per inductionem. Nam virtutes animæ nutritivæ operantur per qualitates corporeas, & per inſtrumentum corporeum, & in ipſum corpus quod perficitur per animam, quod nutritur, & augetur, & ex quo deciditur ſemen ad generationem. Operationes etiam omnes potentiarum, quæ pertinent ad animam ſenſitivam, complentur per organa corporalia, & quædam earum complentur cum aliqua transmutatione corporali; ſicut quæ dicuntur animæ paſſiones, ut amor, gaudium, & huiuſmodi. Intelligere autem, etſi non ſit operatio per aliquod organum corporale exercita, tamen obiecta eius ſunt phantaſmata, quæ ita ſe habent ad ipſam ut colores ad viſum: unde ſicut viſus non poteſt videre ſine coloribus, ita anima intellectiva non poteſt intelligere ſine phantaſmatibus. Indiget etiam anima ad intelligendum virtutibus præparantibus phantaſmata, ad hoc quod fiant intelligibilia actu, ſcilicet virtute cogitativa, & memorativa; de quibus conſtat quod quum ſint actus quorumdam organorum corporis, per quæ operantur, quod non poſſunt remanere poſt corpus. Unde & Ariſtoteles dicit (III. de Anima text. com. xxx.) quod *nequaquam ſine phantaſmate intelligit anima*, & quod *nihil intelligit ſine intellectu paſſivo*, quem vocat virtutem cogitativam, quæ eſt corruptibilis. Et propter hoc dicit in I. de Anima (text. comm. lxiii.) quod *intelligere hominis corrumpitur*,

tur, quedam interius corrupto, ſcilicet phantaſmate, vel paſſivo intellectu : & in III. de Anima (text. com. xx.) dicitur, quod *non reminiſcimur poſt mortem eorum quæ ſcivimus in vita*. Sic igitur patet quod nulla operatio animæ poteſt remanere poſt mortem : neque igitur ſubſtantia eius manet, quum nulla ſubſtantia poſſit eſſe abſque operatione.

CAPUT LXXXI.

Solutio præcedentium rationum.

HAs autem rationes, quia falſum concludunt, ut ex præmiſſis (cap.lxxix.) oſtenſum eſt, tentandum eſt ſolvere.

Ac primo ſciendum eſt, quod quæcumque oportet eſſe invicem coaptata, & proportionata, ſimul recipiunt multitudinem, vel unitatem, unumquodque ex ſua cauſa. Si igitur eſſe unius dependeat ab altero, unitas, vel multiplicatio eius etiam ex illo dependet : alioquin ex alia cauſa extrinſeca. Formam igitur, & materiam ſemper oportet eſſe ad invicem proportionata, & quaſi naturaliter coaptata, quia proprius actus in propria materia fit : unde ſemper oportet quod materia, & forma conſequantur ſe invicem in multitudine, & unitate. Si igitur eſſe formæ dependet a materia, multiplicatio ipſius a materia dependet, & ſimiliter unitas. Sic autem non erit quidem neceſſarium multiplicari formam ſecundum multiplicationem materiæ, id eſt ſimul cum materia, & proportionem ipſius ; non autem ita quod dependeat unitas, vel multitudo ipſius formæ a materia. Oſtenſum eſt autem (cap. lxviii.) quod anima humana eſt forma ſecundum ſuum eſſe a materia non dependens : unde ſequitur quod multiplicantur quidem animæ ſecundum quod multiplicantur corpora ; non tamen multiplicatio corporum erit cauſa multiplicationis animarum. Et ideo non oportet quod deſtructis corporibus ceſſet pluralitas animarum, ut prima ratio concludebat.

Ex quo etiam de facili patet reſponſio ad ſecundam rationem. Non enim quælibet formarum diverſitas facit diverſitatem ſecundum ſpeciem, ſed ſolum illa quæ eſt ſecundum principia formalia, vel ſecundum diverſam rationem formæ : conſtat enim quod alia eſt eſſentia formæ huius ignis, & illius ; nec tamen eſt alius ignis, neque alia forma ſecundum ſpeciem. Multitudo igitur animarum a corporibus ſeparatarum conſequitur quidem diverſitatem formarum ſecundum ſubſtantiam, quia alia eſt ſubſtantia huius animæ, & illius ; non tamen iſta diverſitas procedit ex diverſitate principiorum eſſentialinm ipſius animæ, nec eſt ſecundum diverſam rationem ipſius animæ, ſed eſt ſecundum diverſam commenſurationem animarum ad corpora. Hæc enim anima eſt commenſurata huic corpori, & non illi ; illa autem alii ; & ſic de omnibus. Huiuſmodi autem commenſurationes remanent in animabus etiam pereuntibus corporibus, ſicut & ipſæ earum ſubſtantiæ manent, quaſi a corporibus ſecundum eſſe non dependentes : ſunt enim animæ ſecundum ſubſtantias ſuas formæ corporum : alias accidentaliter corpori unirentur, & ſic ex anima & corpore non fieret unum per ſe, ſed unum per accidens. Inquantum autem formæ ſunt, oportet eas eſſe corporibus commenſuratas. Unde patet quod ipſæ diverſæ commenſurationes manent in animabus ſeparatis, & per conſequens pluralitas.

Occaſione autem tertiæ rationis inductæ, aliqui æternitatem mundi ponentes, in diverſas opiniones extraneas inciderunt.

Quidam enim concluſionem ſimpliciter conceſſerunt, dicentes, animas humanas cum corporibus penitus interire. Alii vero (Alexander, & Averroes ut ſupra cap. xxxviii.) dixerunt, quod de omnibus animabus remanet aliquid unum ſeparatum, quod eſt omnibus commune, ſcilicet intellectus agens, ſecundum quoſdam ; vel cum eo intellectus poſſibilis, ſecundum alios. Ali autem (ex Platone X. de Republ. & in Phed.) poſuerunt, animas in ſua multitudine poſt corpora remanere ; ſed ne cogerentur animarum ponere infinitatem, dixerunt, animas eaſdem diverſis corporibus uniri poſt determinatum tempus : & hæc fuit Platonicorum opinio, de qua infra (cap. lxxxiii.) agetur. Quidam vero omnia prædicta vitantes, dixerunt, non eſſe inconveniens, animas ſeparatas actu exiſtere infinitas : eſſe enim infinitum actu in his quæ non habent ad invicem ordinem, eſt eſſe infinitum per accidens : quod ponere non reputant inconveniens ; & eſt poſitio Avicennæ, & Algazelis. Quid autem horum Ariſtoteles ſenſerit, ab eo expreſſe non invenitur, quum tamen expreſſe mundi æternitatem ponat.

Ultima tamen prædictarum opinionum principiis ab eo poſitis non repugnat : nam

Digitized by Google

nam in III. Phyſic. (text. comm. xl. & infra) & in I. cæli & mundi (text. comm. lɪv. & infra) probat infinitum non eſſe actu in corporibus naturalibus, non autem in ſubſtantiis immaterialibus. Certum tamen eſt circa hoc nullam difficultatem pati catholicæ fidei profeſſores, qui æternitatem mundi non ponunt.

Non eſt etiam neceſſarium quod ſi anima manet corpore deſtructo, quod fuerit ei accidentaliter unita, ut quarta ratio concludebat. Accidens enim deſcribitur quod poteſt adeſſe, vel abeſſe præter corruptionem ſubiecti compoſiti ex materia & forma. Si autem referatur ad principia compoſiti ſubiecti, verum non invenitur: conſtat enim materiam primam ingenitam, & incorruptibilem eſſe, ut probat Ariſtoteles in I. Phyſicor. (text. comm. lxxxɪɪ.) Unde recedente forma, manet in ſua eſſentia; non tamen forma accidentaliter ei uniebatur, ſed eſſentialiter: uniebatur enim ei ſecundum eſſe unum. Similiter autem anima unitur corpori ſecundum eſſe unum, ut ſupra (cap. lxvɪɪɪ.) oſtenſum eſt. Unde licet maneat poſt corpus, ſubſtantialiter tamen ei unitur, non accidentaliter. Quod autem materia prima remaneat actu poſt formam, non eſt niſi ſecundum actum alterius formæ. Anima autem humana manet in actu eodem; & ex hoc contingit quod anima humana eſt forma, & actus; materia autem prima potentia ens.

Quod autem quinta ratio proponebat, nullam operationem poſſe remanere in anima, ſi a corpore ſeparetur; dicimus eſſe falſum. Manent enim operationes illæ quæ per organa non exercentur: huiuſmodi autem ſunt intelligere, & velle: quæ autem per organa corporea exercentur, ſicut ſunt operationes animæ nutritivæ, & ſenſitivæ, hæ non manent.

Sciendum tamen eſt, quod alio modo intelligit anima ſeparata a corpore, & corpori unita, ſicut & alio modo eſt. Unumquodque enim ſecundum hoc agit ſecundum quod eſt. Eſſe quidem animæ humanæ, dum eſt corpori unita, etſi ſit abſolutum, a corpore non dependens, tamen ſtramentum quoddam ipſius, & ſubiectum ipſum recipiens eſt corpus: unde & conſequenter operatio propria eius, quæ eſt intelligere, etſi non dependeat a corpore quaſi per organum corporale exercita, habet tamen obiectum in corpore, ſcilicet phantaſma: unde quamdiu eſt anima in corpore, non poteſt intelligere ſine phantaſmate; nec etiam reminiſci niſi per virtutem cogitativam, & memorativam, per quam phantaſmata præparantur, ut ex dictis (cap. lxxɪɪɪ.) patet; & propter hoc intelligere, quantum ad hunc modum, & ſimiliter reminiſci deſtruitur corpore deſtructo. Eſſe vero animæ ſeparatæ eſt ipſi ſoli abſque corpore: unde nec eius operatio, quæ eſt intelligere, explebitur per reſpectum ad aliqua obiecta in corporeis organis exiſtentia, quæ ſunt phantaſmata; ſed intelliget per ſe ipſam per modum ſubſtantiarum quæ ſunt totaliter ſecundum eſſe a corporibus ſeparatæ, de quibus infra (a cap. xcɪ. uſque in finem) agetur, a quibus etiam tamquam a ſuperioribus uberius influentiam recipere poterit ad perfectius intelligendum. Cuius ſignum etiam in viventibus apparet: nam anima quando impeditur ab occupatione circa corpus proprium, redditur debilior ad intelligendum aliqua altiora: unde & virtus temperantiæ, quæ a corporeis delectationibus retrahit animam, præcipue facit homines ad intelligendum aptos. Homines etiam dormientes, quando corporeis ſenſibus non utuntur, nec eſt aliqua perturbatio humorum, aut fumoſitatum impediens, percipiunt de futuris ex ſuperiorum impreſſione aliqua quæ modum ratiocinationis humanæ excedunt: & hoc multo magis accidit in ſyncopizantibus, & extaſim paſſis, quanto magis fit retractio a corporeis ſenſibus. Nec immerito hoc accidit: quia cum anima humana, ut ſupra (cap. lxvɪɪɪ.) oſtenſum eſt, ſit in confinio corporum, & incorporearum ſubſtantiarum, quaſi in horizonte exiſtens æternitatis, & temporis, recedens ab infimo, appropinquat ad ſummum: unde & quando totaliter erit a corpore ſeparata, perfecte aſſimilabitur ſubſtantiis ſeparatis quantum ad modum intelligendi, & uberius influentiam earum recipiet. Sic igitur etſi intelligere noſtrum ſecundum modum præſentis vitæ, corrupto corpore, corrumpatur, ſuccedet tamen alius modus intelligendi altior. Reminiſci autem, quum ſit actus per corporeum organum exercitus, ut in Libro de memoria & reminiſcentia (cap. ɪɪ.) Ariſtoteles probat, non poterit poſt corpus in anima remanere; niſi reminiſci æquivoce ſumatur pro intelligentia eorum quæ quis prius novit: quam oportet animæ ſeparatæ adeſſe etiam eorum quæ novit in vita, quum ſpecies intelligibiles in intellectu poſſibili indelebiliter recipiantur, ut dictum eſt ſupra (cap. lxxɪv.) Circa alias vero ani-

Digitized by Google

animæ operationes, ſicut eſt amare, gaudere, & alia huiuſmodi, eſt æquivocatio cavenda: nam quandoque ſumuntur ut ſunt animæ paſſiones, & ſic ſunt actus ſenſibilis appetitus ſecundum concupiſcibilem, vel iraſcibilem cum aliqua permutatione corporali; & ſic in anima manere non poſſunt poſt mortem, ut Ariſtoteles improbat in Libro I. de Anima (text. comm. lxvi.) Sumuntur autem quandoque pro ſimplici actu voluntatis, qui eſt abſque paſſione. Unde Ariſtoteles in VII. Ethicor. (cap. ult.) dicit, quod Deus una ſimplici operatione gaudet. Et in (cap. viii.) quod in contemplatione ſapientiæ eſt delectatio admirabilis. Et in VIII. (cap. v.) amorem amicitiæ ab amatione quæ eſt paſſio, diſtinguit. Quum vero voluntas ſit potentia non utens organo, ſicut nec intellectus; palam eſt huiuſmodi, ſecundum quod ſunt actus voluntatis, in anima ſeparata remanere. Sic igitur ex prædictis rationibus concludi non poteſt animam hominis eſſe mortalem.

CAPUT LXXXII.

Quod anima brutorum animalium non ſunt immortales.

I. Part. queſt. lxxv. *art.* 3. *&* 6.

Ex his autem quæ dicta ſunt, evidenter oſtenditur, brutorum animas non eſſe immortales.

1. Iam enim oſtenſum eſt (cap. lvii. & lxviii.) quod nulla operatio ſenſitivæ partis eſſe ſine corpore poteſt. In animabus autem brurorum non eſt invenire aliquam operationem ſuperiorem operationibus ſenſitivæ partis: non enim intelligunt, neque ratiocinantur; quod ex hoc apparet, quia omnia animalia eiuſdem ſpeciei ſimiliter operantur, quaſi a natura motæ, & non ex arte operantes: omnis enim hirundo ſimiliter facit nidum, & omnis aranea ſimiliter telam. Nulla igitur operatio eſt animæ brutorum quæ poſſit ſine corpore eſſe. Cum igitur omnis ſubſtantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti abſque corpore eſſe: ergo pereunte corpore, perit.

2. Item. Omnis forma ſeparata a materia, eſt intellecta in actu: ſic enim intellectus agens facit ſpecies intelligibiles actu, inquantum abſtrahit eas, ut ex ſupradictis (cap. lxxvii.) patet. Sed ſi anima bruti manet corrupto corpore, erit forma a materia ſeparata. Ergo erit forma intellecta in actu. Sed in ſeparatis a materia idem eſt intelligens, & intellectum, ut Ariſtoteles, dicit in III. de Anima (text. comm. xvi.) Ergo anima bruti, ſi poſt corpus manet, erit intellectualis; quod eſt impoſſibile.

3. Adhuc. In qualibet re quæ poteſt pertingere ad aliquam perfectionem, invenitur naturalis appetitus illius perfectionis: bonum enim eſt quod omnia appetunt, ita tamen quod unumquodque proprium bonum. In brutis autem non invenitur aliquis appetitus ad eſſe perpetuum, niſi ut perpetuentur ſecundum ſpeciem, inquantum in eis invenitur appetitus generationis, per quam ſpecies perpetuatur: quod quidem invenitur & in plantis, & in rebus inanimatis: non autem quantum ad proprium appetitum animalis, inquantum eſt animal, quia eſt appetitus apprehenſionem conſequens: nam cum anima ſenſitiva non apprehendat niſi hic & nunc, impoſſibile eſt quod apprehendat eſſe perpetuum. Neque ergo appetit appetitu animali: non eſt igitur anima bruti capax perpetui eſſe.

4. Amplius. Cum delectationes operationes perficiant, ut patet per Ariſtotelem in X. Ethic. (cap. v.) ad hoc ordinatur operatio cuiuslibet rei ſicut in finem in quo ſua delectatio figitur. Delectationes autem brutorum animalium omnes referuntur ad conſervantiam corporis: non enim delectantur in ſonis, odoribus, & aſpectibus, niſi ſecundum quod ſunt indicativa ciborum, vel venereorum, circa quæ eſt omnis eorum delectatio. Tota igitur operatio eorum verſatur ad conſervationem eſſe corporei ſicut in finem. Non igitur eſt eis aliquod eſſe abſque corpore.

Huic autem ſententiæ doctrina Catholicæ fidei concordat: dicitur enim Levit. xvii. de animalibus brutis: *Anima enim omnis carnis in ſanguine eſt*; quaſi dicat, ex ſanguinis permanentia eſſe illius dependet: Et in Libro de Eccleſ. dogmatibus (cap. xvi. & xvii.) *Solum hominem dicimus animam ſubſtantivam habere, ideſt per ſe vitalem; brutorum vero animas cum corporibus interire.* Ariſtoteles etiam in II. de Anima dicit (text. comm. xxi.) quod intellectiva pars animæ ſeparatur ab aliis ſicut incorruptibile a corruptibili.

Per hoc autem excluditur poſitio Platonis (III. de leg.) qui poſuit etiam brutorum animas eſſe immortales.

Videtur tamen poſſe probari, brutorum animas eſſe immortales.

Digitized by Google

1. Cuius enim eſt aliqua operatio per ſe ſeparatim, & ipſum eſt per ſe ſubſiſtens. Sed animæ ſenſitivæ in brutis eſt aliqua operatio per ſe ſubſiſtens, in qua non communicat corpus, ſcilicet ſe movere: natura enim movens componitur ex duobus, quorum unum eſt movens, & alterum eſt motum: unde cum corpus ſit motum, relinquitur quod anima ſola ſit movens. Ergo eſt per ſe ſubſiſtens: non igitur poteſt per accidens corrumpi corpore corrupto. Illa enim ſolum per accidens corrumpuntur quæ per ſe non habent eſſe. Per ſe autem non poteſt corrumpi; cum neque contrarium habeat, neque ſit ex contrariis compoſita. Relinquitur igitur quod ſit omnino incorruptibilis.

2. Adhuc etiam videbatur redire Platonis ratio (ubi ſup.) qua probabat, omnem animam eſſe immortalem. Quia ſcilicet anima eſt movens ſe ipſam. Omne autem movens ſe ipſum oportet eſſe immortale: corpus enim non moritur niſi abſcedente eo a quo movebatur: idem autem a ſe ipſo non poteſt diſcedere: unde ſequitur ſecundum ipſum quod movens ſe ipſum non poſſit mori. Et ſic relinquebatur quod anima omnis motiva eſſet immortalis, etiam brutorum. Ideo autem hanc rationem in idem redire diximus cum præmiſſa, quia cum, ſecundum Platonis poſitionem (de legibus) nihil moveat niſi motum; id quod eſt ſe ipſum movens, eſt per ſe ipſum motivum, & ſic habet aliquam operationem per ſe. Non ſolum autem in movendo, ſed etiam in ſentiendo ponebat Plato (in Tim.) animam ſenſitivam propriam operationem habere: dicebat enim, quod ſentire eſt motus quidam ipſius animæ ſentientis; & ipſa ſic mota movebat corpus ad ſentiendum: unde diffiniens ſenſum, dicebat, quod eſt motus animæ per corpus.

Hæc autem quæ dicta ſunt, patet eſſe falſa. Non enim ſentire eſt movere, ſed magis moveri: nam ex potentia ſentiente ſit animal actu ſentiens per ſenſibilia, a quibus ſenſus immutantur. Non autem poteſt dici ſimiliter ſenſum pati a ſenſibili, ſicut patitur intellectus ab intelligibili; ut ſic ſentire poſſit eſſe operatio animæ abſque corporeo inſtrumento, ſicut eſt intelligere: nam intellectus apprehendit res in abſtractione a materia, & materialibus conditionibus, quæ ſunt individuationis principia, non autem ſenſus: quod exinde apparet quia ſenſus eſt particularium, intellectus vero univerſalium. Unde patet quod ſenſus patiuntur a rebus, ſecundum quod ſunt in materia, non autem intellectus, ſed ſecundum quod ſunt abſtractæ. Paſſio igitur intellectus eſt abſque materia corporali, non autem paſſio ſenſus.

3. Adhuc. Diverſi ſenſus ſunt perceptivi diverſorum ſenſibilium, ſicut viſus colorum, auditus ſonorum. Hæc autem diverſitas manifeſte ex diſpoſitione organorum diverſa contingit: nam organum viſus oportet eſſe in potentia ad omnes colores, organum auditus ad omnes ſonos. Si autem hæc receptio fieret abſque organo corporali, eadem potentia eſſet omnium ſenſibilium ſuſceptiva: nam virtus immaterialis ſe habet æqualiter, quantum de ſe eſt, ad omnes huiuſmodi qualitates: unde intellectus, qui non utitur organo corporali, omnia ſenſibilia cognoſcit. Sentire igitur non ſit abſque organo corporeo.

4. Præterea. Senſus corrumpitur ab excellentia ſenſibilium, non autem intellectus: quia qui intelligit altiora intelligibilium, non minus poterit alia ſpeculari, ſed magis. Alterius igitur generis eſt paſſio ſenſus a ſenſibili, & intellectus ab intelligibili. Intellectus quidem paſſio ſit abſque organo corporali; paſſio vero ſenſus cum organo corporali, cuius harmonia ſolvitur per ſenſibilium excellentiam.

Quod autem Plato dixit (X. de leg.) animam eſſe moventem ſe ipſam, certum eſſe videtur ex hoc quod erga corpora apparet. Nullum enim corpus videtur movere, niſi ſit motum: unde Plato ponebat omne movens moveri; & quia non itur in infinitum, ut unumquodque motum ab alio moveatur, ponebat primum movens in unoquoque ordine movere ſe ipſum. Et ex hoc ſequebatur, animam, quæ eſt primum movens in motibus animalium, eſſe aliquid movens ſe ipſum.

Hoc autem patet eſſe falſum dupliciter. Primo quidem quia probatum eſt (I. Lib. cap. XIII.) quod omne quod movetur per ſe, eſt corpus: Unde cum anima non ſit corpus, impoſſibile eſt ipſam moveri niſi per accidens. Secundo quia cum movens, inquantum huiuſmodi, ſit actu, motum autem, inquantum huiuſmodi, ſit in potentia; nihil autem poteſt eſſe ſecundum idem actu, & potentia: impoſſibile erit quod idem ſecundum idem ſit movens, & motum; ſed oportet, ſi aliquid dicitur ſe ipſum movens, quod

una

Digitized by Google

una pars eius ſit movens, & alia pars ſit mota; & hoc modo dicitur animal movere ſe ipſum, quia anima eſt movens, & corpus eſt motum. Sed quia Plato animam non ponebat eſſe corpus; licet uteretur nomine motus, qui proprie corporum eſt, non tamen hoc de motu proprie dicto intelligebat, ſed accipiebat motum communius pro qualibet operatione, prout etiam Ariſtoteles dicit in III. de Anima, (text. comm. xxviii.) quod ſentire, & intelligere ſunt motus quidam. Sic autem motus non eſt actus exiſtentis in potentia, ſed actus perfecti. Unde cum dicebat animam movere ſe ipſam, intendebat per hoc dicere, quod ipſa operatur abſque adminiculo corporis, e contrario ei quod accidit in aliis formis, quæ non agunt abſque materia: non enim calor calefacit ſeparatim, ſed calidum: ex quo volebat concludere omnem animam motivam, eſſe immortalem: nam quod per ſe habet operationem, & per ſe exiſtentiam habere poteſt.

Sed iam oſtenſum eſt quod operatio animæ brutalis, quæ eſt ſentire, non poteſt eſſe ſine corpore. Multo autem magis hoc apparet in operatione eius, quod eſt appetere: nam omnia quæ ad appetitum ſenſitivæ partis pertinent, manifeſte cum tranſmutatione aliqua corporis fiunt, unde & paſſiones animæ dicuntur.

Ex quibus ſequitur quod nec ipſum movere ſit operatio animæ ſenſitivæ abſque organo. Non enim movet anima brutalis niſi per ſenſum, & appetitum: nam virtus quæ dicitur exequens motum, facit membra eſſe obedientia imperio appetitus, unde magis ſunt virtutes perficientes corpus ad moveri quam virtutes moventes. Sic igitur patet quod nulla operatio animæ brutalis poteſt eſſe abſque corpore: ex quo de neceſſitate concludi poteſt quod anima brutalis cum corpore intereat.

CAPUT LXXXIII.

Quod anima humana non incipiat cum corpore, ſed fuerit ab æterno.

SEd quia eædem res inveniuntur & eſſe incipere, & finem eſſendi habere, poteſt alicui videri quod ex quo anima humana finem eſſendi non habet, quod nec principium eſſendi habuerit, ſed fuerit ſemper: quod quidem videtur his rationibus poſſe probari.

1. Nam id quod numquam eſſe deſinet, habet virtutem ut ſit ſemper. Quod autem habet virtutem, numquam de eo verum eſt dicere, non eſſe: quia quantum ſe extendit virtus eſſendi, tantum res durat in eſſe. Omne autem quod incepit eſſe, eſt aliquando verum dicere, non eſſe. Quod igitur numquam deſinet eſſe, nec eſſe aliquando incipiet.

2. Adhuc. Veritas intelligibilium ſicut eſt incorruptibilis, ita quantum eſt de ſe, eſt etiam æterna, eſt enim neceſſaria. Omne autem neceſſarium eſt æternum: quia quod neceſſe eſt eſſe, impoſſibile eſt non eſſe. Ex incorruptibilitate autem veritatis intelligibilis, oſtenditur anima ſecundum eſſe incorruptibilis. Pari ergo ratione ex eius æternitate poteſt probari animæ æternitas.

3. Amplius. Illud non eſt perfectum cui plurimæ ſuarum partium principalium deſunt. Patet autem principales partes univerſi eſſe intellectuales ſubſtantias, in quarum genere oſtenſum eſt ſupra (cap. lxviii.) eſſe animas humanas. Si igitur quotidie de novo tot animæ humanæ eſſe incipiant, quot homines naſcuntur, patet quotidie univerſo plurimas principalium ſuarum partium addi, & plurimas ei deeſſe. Sequitur igitur, univerſum eſſe imperfectum; quod eſt impoſſibile.

4. Adhuc. Etiam quidam argumentantur ex authoritate ſacræ Scripturæ: dicitur enim Gen. 1. quod Deus die ſeptimo complevit opus ſuum quod fecerat, & requievit ab omni opere quod patrarat. Hoc autem non eſſet, ſi quotidie novas animas faceret. Non igitur animæ humanæ eſſe incipiunt, ſed a principio mundi fuerunt.

Propter has autem, & ſimiles rationes quidam æternitatem mundi ponentes dixerunt, animam humanam ſicut eſt incorruptibilis, ita etiam & ab æterno fuiſſe: unde qui poſuerunt, animas humanas in ſua multitudine eſſe immortales, ſcilicet Platonici, poſuerunt eaſdem ab æterno fuiſſe, & nunc quidem corporibus uniri, nunc autem a corporibus abſolvi, (a) ac viciſſitudine ſecundum determinata annorum curricula obſervata.

Qui vero poſuerunt animas humanas eſſe immortales ſecundum aliquid unum quod ex omnibus hominibus manet poſt mortem, poſuerunt hoc ipſum unum ab æterno fuiſſe, ſive hoc ſit intellectus agens tantum, ut poſuit Alexander; ſive

(a) *Forte hac viciſſitudine.*

Digitized by Google

cum eo etiam intellectus poſſibilis, ut poſuit Averroes. Hoc etiam videntur ſonare & Ariſtotelis verba: nam de intellectu loquens, dicit (III. de Anima text. comm. XXIX.) ipſum non ſolum incorruptibilem, ſed etiam perpetuum eſſe.

Quidam vero, catholicam fidem profitentes, Platonicorum doctrinis imbuti, viam mediam tenuerunt. Quia enim ſecundum fidem catholicam nihil eſt æternum præter Deum; humanas quidem animas æternas non poſuerunt; ſed eas cum mundo, ſive potius ante mundum viſibilem creatas eſſe, & tamen eas de novo corporibus alligari. Quam quidem poſitionem primus inter chriſtianæ fidei profeſſores Origenes (I. Lib. Periarch. cap. VII. & ſeqq.) poſuiſſe invenitur, & poſt eum plures ipſum ſequentes: quæ quidem opinio uſque hodie apud hæreticos manet: quorum Manichæi eas etiam æternas aſſerunt cum Platone, & eas de corpore ad corpus tranſire.

Sed de facili oſtendi poteſt, præmiſſas poſitiones non eſſe veritate ſubnixas. Quod enim non ſit unus omnium intellectus poſſibilis, neque agens, iam ſupra (cap. LXXIII. & LXXVI.) eſt oſtenſum: unde reſtat contra iſtas poſitiones procedere quæ dicunt, plures animas eſſe hominum, & tamen ponunt eas ante corpora extitiſſe, ſive ab æterno, ſive a mundi conſtitutione: quod quidem videtur inconveniens his rationibus.

1. Oſtenſum eſt enim ſupra (cap. LVII.) animam uniri corpori ut formam, & actum ipſius. Actus autem licet ſit naturaliter prior potentia, tamen in eodem tempore eſt poſterior: movetur enim aliquid de potentia in actum. Prius igitur fuit ſemen, quod quidem eſt potentia vivum, quam eſſet anima, quæ eſt actus vitæ.

2. Adhuc. Unicuique formæ naturale eſt propriæ materiæ uniri: alioquin conſtitutum ex forma & materia, eſſet aliquid præter naturam. Prius autem attribuitur unicuique quod convenit ei ſecundum naturam quam quod convenit ei præter naturam: quod enim convenit alicui præter naturam, ineſt ei per accidens; quod autem convenit ei ſecundum naturam, ineſt ei per ſe. Quod autem per accidens eſt, ſemper poſterius eſt eo quod eſt per ſe. Animæ igitur prius convenit eſſe unitam corpori quam eſſe a corpore ſeparatam. Non eſt igitur creata ante corpus cui unitur.

3. Amplius. Omnis pars a ſuo toto ſeparata eſt imperfecta. Anima autem, cum ſit forma, ut probatum eſt (cap. XLVII.) eſt pars ſpeciei humanæ. Igitur exiſtens per ſe abſque corpore, eſt imperfecta. Perfectum autem eſt prius imperfecto in rerum naturalium ordine. Non igitur competit naturæ ordini quod anima fuerit prius creata a corpore exuta quam corpori unita.

4. Amplius. Si animæ ſunt creatæ abſque corporibus, quærendum eſt, quomodo ſint corporibus unitæ. Aut enim hoc fuit violenter, aut per naturam. Si autem violenter; omne autem violentum eſt contra naturam: unio igitur animæ ad corpus eſt præter naturam: homo igitur, qui ex utroque componitur, eſt quid innaturale; quod patet eſſe falſum. Præterea ſubſtantiæ intellectuales altioris ordinis ſunt quam corpora cæleſtia. In corporibus autem cæleſtibus nihil invenitur violentum, neque contra naturam. Multo igitur minus in ſubſtantiis intellectualibus. Si autem naturaliter animæ ſunt corporibus unitæ: naturaliter igitur animæ in ſui creatione appetierunt corporibus uniri. Appetitus autem naturalis ſtatim prodit in actum, niſi ſit aliquid impediens, ſicut patet in motu gravium, & levium, natura enim ſemper uno modo operatur. Statim ergo a principio ſuæ creationis fuiſſent corporibus unitæ, niſi eſſet aliquid impediens. Sed omne impediens executionem naturalis appetitus, eſt violentiam inferens. Per violentiam igitur fuit quod animæ eſſent aliquo tempore a corporibus ſeparatæ: quod eſt inconveniens: tum quia in illis ſubſtantiis non poteſt eſſe aliquid violentum, ut ſupra oſtenſum eſt; tum quia violentum, & quod eſt contra naturam, cum ſit per accidens, non poteſt eſſe prius eo quod eſt ſecundum naturam, neque totam ſpeciem conſequens. Præterea cum unumquodque naturaliter appetat ſuam perfectionem, materiæ eſt appetere formam, & non e converſo. Anima autem comparatur ad corpus ſicut forma ad materiam, ut ſupra (cap. LVII. & LXV.) oſtenſum eſt. Non igitur unio animæ ad corpus ſit per appetitum animæ, ſed magis per appetitum corporis.

Si autem dicatur, quod utrumque eſt animæ naturale, ſcilicet uniri corpori, & eſſe a corpore ſeparatam, pro diverſis temporibus; hoc videtur eſſe impoſſibile.

1. Quia ea quæ naturaliter variantur circa ſubiectum ſunt accidentia, ſicut iuven-

ventus, & ſenectus. Si igitur uniri corpori, & ſeparari a corpore, naturaliter circa animam varietur, erit accidens animæ corpori uniri; & ſic ex hac unione homo conſtitutus, non erit ens per ſe, ſed per accidens.

2. Præterea. Omne illud cui accidit alteritas aliqua ſecundum diverſitatem temporum, eſt ſubiectum cæleſti motui, quem ſequitur totus temporis curſus. Subſtantiæ autem intellectuales, & incorporeæ, inter quas ſunt animæ ſeparatæ, excedunt totum ordinem corporis, unde non poſſunt eſſe ſubiectæ cæleſtibus motibus. Impoſſibile eſt igitur quod ſecundum diverſa tempora naturaliter uniantur quandoque, & ſeparentur quandoque, vel naturaliter nunc hoc, nunc illud appetant.

Si autem dicatur, quod neque per violentiam, neque per naturam corporibus uniuntur, ſed ſpontanea voluntate; hoc eſſe non poteſt.

1. Nullus enim vult in ſtatum peiorem venire niſi deceptus. Anima autem ſeparata eſt altioris ſtatus, quam corpori unita, & præcipue ſecundum Platonicos, qui dicunt, quod ex unione corporis patitur oblivionem eorum quæ prius ſcivit, & retardatur a contemplatione puræ veritatis. Non igitur volens corpori uniretur niſi decepta. Deceptionis autem nulla in eo cauſa poteſt exiſtere, cum ponatur ſecundum eos ſcientiam omnium habere. Nec poſſet dici, quod iudicium ex univerſali cauſa procedens in particulari eligibili ſubvertatur propter paſſiones, ſicut accidit in continentibus: quia paſſiones huiuſmodi non ſunt abſque corporali tranſmutatione, unde non poſſunt eſſe in anima ſeparata. Relinquitur igitur quod anima, ſi fuiſſet ante corpus, non uniretur corpori propria voluntate.

2. Præterea. Omnis effectus procedens ex concurſu duarum voluntatum ad invicem non ordinatarum, eſt effectus caſualis; ſicut patet cum aliquis intendens emere, obviat in foro creditori illuc non ex condicto venienti. Voluntas autem patris generantis, ex qua dependet generatio corporis, non habet ordinem cum voluntate animæ ſeparatæ uniri volentis. Cum igitur abſque utraque voluntate unio corporis & animæ fieri non poſſit, ſequitur quod ſit caſualis; & ita generatio hominis non eſt a natura, ſed a caſu: quod patet eſſe falſum, cum ſit ut in pluribus.

Si autem rurſus dicatur, quod nec ex natura, nec ex propria voluntate anima corpori unitur, ſed ex divina ordinatione; hoc etiam non videtur conveniens, ſi animæ ante corpora fuerunt creatæ.

Unumquodque enim Deus inſtituit ſecundum convenientem modum ſuæ naturæ: unde & Geneſis 1. de ſingulis creatis dicitur: (a) *Videns Deus quod eſſet bonum:* & ſimul de omnibus: *Videns cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.* Si igitur animas creavit a corporibus ſeparatas, oportet dicere, quod hic modus eſſendi ſit convenientior naturæ earum. Non eſt autem ad ordinationem divinæ bonitatis pertinens, res ad inferiorem ſtatum reducere, ſed magis ad meliorem promovere. Non igitur ex divina ordinatione factum fuiſſet quod anima corpori uniretur.

2. Præterea. Non pertinet ad ordinem divinæ ſapientiæ, cum ſuperiorum detrimento, ea quæ ſunt infima, nobilitare. Infima autem in rerum ordine ſunt corpora generabilia, & corruptibilia. Non igitur fuiſſet conveniens ordini divinæ ſapientiæ ad nobilitandum humana corpora, animas præexiſtentes eis unire, cum hoc ſine detrimento earum eſſe non poſſit, ut ex dictis patet.

Hoc autem Origenes conſiderans, cum poneret animas humanas a principio fuiſſe creatas, dixit, quod ordinatione divina animæ corporibus ſunt unitæ, ſed in earum pœnam: nam ante corpora eas peccaſſe exiſtimavit; & pro quantitate peccati corporibus nobilioribus, vel minus nobilibus eas unitas eſſe, quaſi quibuſdam carceribus incluſas.

Sed hæc poſitio ſtare non poteſt.

1. Pœna enim bono naturæ adverſatur, & ex hoc dicitur mala. Si igitur unio animæ, & corporis eſt quoddam pœnale, non eſt bonum naturæ; quod eſt impoſſibile: eſt enim intentum per naturam, nam ad hoc naturalis generatio terminatur. Et iterum ſequeretur quod eſſe hominem non eſſet bonum ſecundum naturam; cum tamen Geneſ. 1. 31. dicatur poſt hominis creationem: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.*

2. Præterea. Ex malo non provenit bonum niſi per accidens. Si igitur propter peccatum animæ ſeparatæ hoc conſtitutum eſt quod anima corpori uniatur; cum hoc ſit quoddam bonum, per accidens erit. Caſuale igitur fuit quod homo fieret: quod derogat divinæ ſapientiæ,

(a) Ab hic, & paulo poſt legendum *Vidit*.

Digitized by Google

tiæ, de qua dicitur Sapientiæ xı. quod omnia in numero, pondere, & menſura inſtituit.

3. Adhuc autem & hoc repugnat apoſtolicæ doctrinæ manifeſte: dicitur enim Roman. ıx. 11. de Iacob, & Eſau, quod *cum nondum nati eſſent, aut aliquid boni, aut mali egiſſent: dictum eſt, quod maior ſerviet minori*. Non igitur antequam hoc verbum diceretur, aliquid eorum animæ peccaverant; cum tamen hoc poſt eorum conceptionem dictum fuerit, ut patet Geneſ. cap. xlıv.

Sunt autem ſupra, cum de diſtinctione rerum ageretur, plura contra Origenis poſitionem inducta, quæ etiam hic poſſent aſſumi; & ideo eis prætermiſſis, ad alia tranſeundum eſt.

4. Item. Neceſſe eſt dicere, quod anima humana aut indigeat ſenſibus, aut non. Videtur autem manifeſte per id quod experimur, quod indigeat ſenſibus: quia qui caret ſenſu aliquo, non habet ſcientiam de ſenſibilibus quæ cognoſcuntur per ſenſum illum; ſicut cæcus natus nullam ſcientiam habet, nec aliquid intelligit de coloribus. Et præterea ſi non ſunt neceſſarii humanæ animæ ſenſus ad intelligendum, non inveniretur in homine aliquis ordo ſenſitivæ, & intellectivæ cognitionis; cuius contrarium experimur: nam ex ſenſibus fiunt in nobis memoriæ, ex quibus experimenta de rebus accipimus, per quæ ad comprehendendum univerſalia ſcientiarum, & artium principia pervenimus. Si ergo anima humana ad intelligendum ſenſibus indiget, natura autem nulli deficit in neceſſariis ad propriam operationem explendam; ſicut animalibus habentibus animam ſenſitivam, & motivam dat convenientia organa ſenſus, & motus; non fuiſſet anima humana ſine neceſſariis adminiculis ſenſuum inſtituta. Senſus autem non operantur ſine organis corporeis, ut ex dictis (cap. lvıı. & lxxvııı.) patet. Non igitur fuit inſtituta anima ſine corporeis organis. Si autem anima humana non indiget ſenſibus ad intelligendum, & propter hoc dicitur abſque corpore fuiſſe creata; oportet dicere, quod antequam corpori uniretur, omnium ſcientiarum veritates intelligebat per ſe ipſam: quod Platonici conceſſerunt, dicentes, ideas, quæ ſunt formæ rerum intelligibiles ſeparatæ, ſecundum Platonis ſententiam, cauſam ſcientiæ eſſe: unde anima ſeparata, cum nullum impedimentum adeſſet, plenarie omnium ſcientiarum cognitionem accipiebat. Oportet igitur dicere, quod dum corpori unitur, cum inveniatur ignorans, oblivionem præhabitæ ſcientiæ patiatur: quod etiam Platonici confitentur, huius rei ſignum eſſe dicentes, quod quilibet quantumcumque ignoret, ordinate interrogatus de his quæ in ſcientiis traduntur, veritatem reſpondet; ſicut cum aliquis iam oblito aliquorum quæ prius ſcivit, ſeriatim proponit ea quæ prius fuerat oblitus, in eorum memoriam ipſum reducit. Ex quo etiam ſequebatur quod addiſcere non eſſet aliud quam reminiſci.

Sic igitur ex hac poſitione de neceſſitate concluditur, quod unio corporis & animæ præſtet intelligentiæ animæ impedimentum. Nulli autem rei natura adiungit aliquid per quod ſua operatio impediatur; ſed magis ea per quæ fiat convenientior. Non igitur erit unio corporis & animæ naturalis; & ſic homo non erit res naturalis, nec eius generatio naturalis: quæ patent eſſe falſa.

5. Præterea. Ultimus finis rei cuiuslibet eſt id ad quod res pervenire nititur per ſuas operationes. Sed per omnes proprias ordinatas operationes & rectas homo pervenire nititur in veritatis contemplationem: nam operationes virtutum activarum ſunt quædam præparationes & diſpoſitiones ad virtutes contemplativas. Finis igitur hominis eſt pervenire ad veritatis contemplationem. Propter hoc igitur anima eſt unita corpori, quod eſt eſſe hominem. Non igitur per hoc quod unitur corpori, ſcientiam habitam perdit; ſed magis ei unitur, ut ſcientiam acquirat.

6. Item. Si aliquis ſcientiarum ignarus, de his quæ ad ſcientias pertinent, interrogetur, non reſpondebit veritatem niſi de univerſalibus principiis, quæ nullus ignorat, ſed ſunt ab omnibus eodem modo, & naturaliter cognita; poſtmodum autem ordinate interrogatus, reſpondebit veritatem de his quæ ſunt propinqua principiis, habito reſpectu ad principia; & ſic deinceps quouſque veritatem priorum principiorum ad ea de quibus interrogatur, applicare poteſt. Ex hoc igitur manifeſte apparet quod per principia prima, in eo qui interrogatur, cauſatur cognitio de novo. Non igitur prius habitæ notitiæ reminiſcitur.

7. Præterea. Si ita eſſet animæ naturalis cognitio concluſionum ſicut principiorum, eadem eſſet ſcientia apud omnes

de

Digitized by Google

de concluſionibus ſicut de principiis: quia quæ ſunt naturalia, ſunt eadem apud omnes. Non eſt autem eadem ſcientia apud omnes de concluſionibus, ſed ſolum de principiis. Patet igitur quod cognitio principiorum eſt nobis naturalis, non autem concluſionum. Quod autem non eſt naturale nobis, acquirimus per id quod eſt naturale, ſicut etiam in exterioribus per manus inſtituimus omnia artificialia. Non ergo concluſionum ſcientia eſt in nobis niſi ex principiis acquiſita.

8. Adhuc. Cum natura ſemper ordinetur ad unum, unius virtutis oportebit eſſe naturaliter unum obiectum, ſicut viſus colorem, & auditus ſonum. Intellectus igitur, cum ſit una vis, eſt eius unum naturale obiectum, cuius per ſe & naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet eſſe id ſub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita; ſicut ſub colore comprehenduntur omnes colores, qui ſunt per ſe viſibiles, quod non eſt aliud quam ens naturaliter. Igitur intellectus noſter cognoſcit ens, & ea quæ ſunt per ſe entis, inquantum huiuſmodi: in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non eſſe ſimul affirmare, & negare, & alia huiuſmodi. Hæc igitur ſola principia intellectus noſter naturaliter cognoſcit; concluſiones autem per ipſa, ſicut per colorem cognoſcit viſus omnia ſenſibilia, tam communia, quam ſenſibilia per accidens.

9. Præterea. Id quod per ſenſum in nobis acquiritur, non infuit animæ ante corpus. Sed ipſorum principiorum cognitio in nobis ex ſenſibilibus cauſatur: niſi enim aliquod totum ſenſu percepiſſemus, non poſſemus intelligere quod totum eſſet maius parte, ſicut nec cæcus natus aliquid percipit de coloribus. Ergo nec ipſorum principiorum cognitio affuit animæ ante corpus: multo igitur minus aliorum. Non igitur firma eſt Platonis ratio, quod anima fuit ante quam uniretur corpori.

10. Item. Si omnes animæ præextiterunt corporibus quibus uniuntur, conſequens videtur quod eadem anima ſecundum viciſſitudinem temporum diverſis corporibus uniatur: quod quidem aperte conſequitur ponentes æternitatem mundi: ſi enim generatio hominum eſt ſempiterna, oportet infinita corpora humana generari, & corrumpi ſecundum totum temporis decurſum. Aut ergo oportebit dicere, animas præextitiſſe actu infinitas, ſi ſingulæ animæ ſingulis corporibus uniuntur; aut oportebit dicere, ſi animæ ſunt finitæ, quod eædem uniantur nunc his, nunc illis corporibus. Idem autem videtur ſequi, ſi ponantur animæ præfuiſſe corporibus, cum & hæc generatio non ſit æterna. Etſi enim ponatur humana generatio non ſemper fuiſſe, tamen nulli dubium eſt quin ſecundum naturam in infinitum poſſit durare: ſic enim eſt unuſquiſque naturaliter inſtitutus, niſi per accidens impediatur, ut ſicut eſt ab alio generatus, ita poſſit alium generare. Hoc autem eſt etiam impoſſibile, ſi animabus exiſtentibus finitis, una pluribus corporibus uniri non poſſit: unde & plures ponentium animas ante corpora, ponunt tranſitum animæ de corpore in corpus. Hoc autem eſt impoſſibile. Non igitur animæ ante corpora præextiterunt. Quod autem ſit impoſſibile unam animam diverſis corporibus uniri, ſic patet.

1. Animæ enim humanæ non differunt ſpecie ab invicem, ſed numero ſolo; alioquin & homines ſpecie differrent. Differentia autem ſecundum numerum ineſt ſecundum principia materialia. Oportet igitur diverſitatem animarum humanarum ſecundum aliquid materiale ſumi. Non autem ita quod ipſius animæ ſit materia pars: oſtenſum enim ſupra (cap. l.) quod eſt ſubſtantia intellectualis, & quod nulla talis ſubſtantia materiam habet. Relinquitur ergo quod ſecundum ordinem ad diverſas materias, quibus animæ uniuntur, diverſitas, & pluralitas animarum ſumatur, eo modo quo ſupra dictum eſt. Si igitur ſunt diverſa corpora, neceſſe eſt quod habeant diverſas animas ſibi unitas: non igitur una pluribus unitur.

2. Adhuc. Oſtenſum eſt ſupra (cap. lvii.) animam uniri corpori ut formam. Formas autem oportet eſſe propriis materiis proportionatas; cum ſe habeant ad invicem ſicut potentia, & actus: proprius autem actus propriæ potentiæ reſpondet. Non ergo una anima pluribus corporibus unitur.

3. Amplius. Virtutem motoris oportet eſſe ſuo mobili proportionatam: non enim quæcumque virtus movet quodcumque mobile. Anima autem etſi non ſit forma corporis, non tamen poteſt dici, quod non ſit motor ipſius: animatum autem ab inanimato diſtinguimus ſenſu, & motu. Oportet igitur ſecundum diverſitatem corporum eſſe diverſitatem animarum.

4. Item. In his quæ generantur, & corrumpuntur, impoſſibile eſt per generatio-

Digitized by Google

rationem reiterari idem numero: cum enim generatio, & corruptio ſit motus in ſubſtantiam in his quæ generantur, & corrompuntur, non manet ſubſtantia eadem, ſicut manet in his quæ ſecundum locum moventur. Sed ſi una anima diverſis corporibus generatis unitur ſucceſſive, redibit idem numero homo per generationem: quod ſecundum Platonem de neceſſitate ſequitur, qui dixit, hominem eſſe animam corpore indutam: ſequitur etiam & in aliis quibuſcomque; quia cum unitas rei ſequatur formam, ſicut & eſſe, oportet quod illa ſint idem numero quorum eſt forma numero una. Non igitur eſt poſſibile unam animam diverſis corporibus uniri: ex quo etiam ſequitur quod nec animæ fuerunt ante corpora.

Huic autem veritati, catholicæ fidei ſententia concordat: dicitur enim in Pſ. XXXII, 15. *Qui finxit ſingillatim corda eorum*: quia ſcilicet unicuique ſeorſum proprie Deus animam fecit; non autem ſimul omnes creavit, nec unam diverſis corporibus adiunxit. Hinc etiam in Libro de Eccleſiaſticis dogmatibus (cap. XIV.) dicitur: *Animas hominum dicimus non eſſe ab initio inter cæteras intellectuales naturas, nec ſimul creatas, ſicut Origenes finxit*, (Lib. I. Periarc. cap. VII.)

C A P U T LXXXIV.

Solutio rationum contra ſuperiorem concluſionem.

Rationes autem quibus probatur, animas ab æterno fuiſſe, vel ſaltem corporibus præextitiſſe, facile eſt ſolvere.

Quod enim primo dicitur, animam habere virtutem ut ſit ſemper, concedi oportet. Sed ſciendum, quod virtus, & potentia rei non ſe extendit ad id quod fuit, ſed ad id quod eſt, vel erit: unde & in præteritis poſſibilitas locum non habet. Non igitur ex hoc quod anima habet virtutem ut ſit ſemper, poteſt concludi, quod ſemper fuerit, ſed quod ſemper erit. Præterea ex virtute non ſequitur id ad quod eſt virtus, niſi præſuppoſita virtute. Quamvis igitur anima habeat virtutem ut ſit ſemper, non tamen poteſt concludi quod anima ſit ſemper, niſi poſtquam hanc virtutem accepit. Si autem ſumatur, quod hanc virtutem ab æterno habuerit, erit petitum id quod oportebit probari, ſcilicet quod fuerit ab æterno.

Quod vero obiicitur de æternitate veritatis, quam intelligit anima, conſiderare oportet, quod intellectæ veritatis æternitas poteſt intelligi dupliciter: uno modo quantum ad id quod intelligitur; alio modo quantum ad id quo intelligitur. Et ſi quidem veritas intellecta ſit æterna quantum ad id quod intelligitur, ſequetur æternitas rei quæ intelligitur, non autem intelligentis. Si autem veritas intellecta ſit æterna quantum ad id quo intelligitur, ſequetur intelligentem animam eſſe æternam. Sic autem veritas intellecta non eſt æterna, ſed primo modo. Ex præmiſſis enim patet, ſpecies intelligibiles quibus anima noſtra intelligit veritatem, de novo nobis advenire ex phantaſmatibus per intellectum agentem: unde non poteſt concludi quod anima ſit æterna, ſed quod veritates intellectæ fundentur in aliquo æterno: fundantur autem in ipſa prima veritate ſicut in cauſa univerſali contentiva omnis veritatis. Ad hoc autem æternum comparatur anima non ſicut ſubiectum ad formam, ſed ſicut res ad proprium finem. Nam verum eſt bonum intellectus, & finis ipſius: ex fine autem argumentum accipere poſſumus de rei duratione, ſicut & de initio rei argumentari poſſumus per cauſam agentem: quod enim eſt ordinatum ad finem ſempiternum, oportet eſſe capax perpetuæ durationis: unde poteſt probari ex æternitate veritatis intelligibilis immortalitas animæ, non autem eius æternitas.

Quod vero non poſſit probari ex æternitate agentis, patet ex his quæ ſupra (cap. XXXI. & infra) dicta ſunt, cum de æternitate creaturarum quæreretur.

Quod etiam tertio obiicitur de perfectione univerſi, neceſſitatem non habet. Univerſi enim perfectio attenditur quantum ad ſpecies, non quantum ad individua; cum continue univerſo plurima individua addantur præexiſtentium ſpecierum. Animæ autem humanæ non ſunt diverſæ ſecundum ſpeciem, ſed ſolum numero, ut probatum eſt (cap. LXXV.) Unde non repugnat perfectioni univerſi, ſi animæ de novo creentur.

Ex quo etiam patet ſolutio ad id quod quarto obiicitur. Similiter enim dicitur Geneſ. 2. quod Deus conſummavit opera ſua, & quod requievit ab omni opere quod patrarat. Sicut ergo conſummatio, ſive perfectio creaturarum ſecundum ſpecies conſideratur, & non ſecundum individua; ita quies Dei eſt intelligenda ſecundum ceſſationem a novis ſpeciebus condendis, non autem a novis individuis, quorum ſimilia ſecundum ſpeciem præceſſe-

Digitized by Google

ceſſerunt: & ſic cum omnes animæ humanæ ſint unius ſpeciei, ſicut & omnes homines, non repugnat prædictæ quieti, ſi Deus quotidie novas animas creat.

Sciendum autem eſt, quod ab Ariſtotele non invenitur dictum, quod intellectus humanus ſit æternus, quod tamen dicere conſuevit in his quæ ſecundum ſuam opinionem ſemper fuerunt. Dicit autem ipſum eſſe perpetuum: quod quidem poteſt dici de his quæ ſemper erunt, etiamſi non ſemper fuerint: unde & in XII. Metaph. cum animam intellectivam a conditione aliarum formarum acciperet, non dixit, quod hæc forma fuerit ante materiam, quod tamen Plato de ideis dicebat: & ſic videbatur conveniens materiæ in qua loquebatur, ut aliquid tale de anima diceret; ſed dixit, quod manet poſt corpus.

CAPUT LXXXV.

Quod anima non eſt de ſubſtantia Dei.

1. Part. quæſt. xc. art. 1.

EX his etiam patet, animam non eſſe de ſubſtantia Dei.

1. Oſtenſum eſt enim ſupra (Lib. I. cap. xv.) divinam ſubſtantiam eſſe æternam, nec aliquid eius de novo incipere. Animæ autem humanæ non fuerunt ante corpora, ut oſtenſum eſt (cap. lxxxiii.) Non igitur anima poteſt eſſe de ſubſtantia divina.

2. Amplius. Oſtenſum eſt ſupra (I. Lib. cap. xxvii.) quod Deus nullius rei forma eſſe poteſt. Anima autem humana eſt forma corporis, ut oſtenſum eſt (cap. lvii. & lxviii. & infra.) Non igitur eſt de ſubſtantia divina.

3. Præterea. Omne illud ex quo fit aliquid, eſt in potentia ad id quod fit ex eo. Subſtantia autem Dei non eſt in potentia ad aliquid, cum ſit purus actus, ut ſupra (I. Lib. cap. xvi.) oſtenſum eſt. Impoſſibile eſt igitur quod ex ſubſtantia Dei fiat anima, vel quodcumque aliud.

4. Adhuc. Illud ex quo fit aliud, aliquo modo mutatur. Deus autem eſt omnino immobilis, ut ſupra (Lib. I. cap. xiv.) probatum eſt. Impoſſibile eſt igitur quod ex eo aliquid fieri poſſit.

5. Amplius. In anima manifeſte apparet variatio ſecundum ſcientiam, & virtutem, & eorum oppoſita. Deus autem eſt omnino invariabilis & per ſe, & per accidens. Non igitur anima poteſt eſſe de divina ſubſtantia.

6. Item. Supra oſtenſum eſt (Lib. I. cap. xvi.) quod Deus eſt actus purus, in quo nulla potentialitas invenitur. In anima autem humana invenitur & potentia, & actus: eſt enim in ea intellectus poſſibilis, qui eſt potentia ad omnia intelligibilia, & intellectus agens, ut ex ſupradictis (cap. lxxvi. & ſeqq.) patet. Non eſt igitur anima humana de natura divina.

7. Item. Quum ſubſtantia divina ſit omnino impartibilis, non poteſt aliquid ſubſtantiæ eius eſſe anima, niſi ſit tota ſubſtantia eius. Subſtantiam autem divinam eſt impoſſibile eſſe niſi unam, ut ſupra (Lib. I. cap. xlii.) oſtenſum eſt. Sequitur igitur quod omnium hominum ſit tantum anima una quantum ad intellectum: & hoc ſupra (cap. lxxv.) improbatum eſt. Non eſt igitur anima de ſubſtantia divina.

Videtur autem hæc opinio ex triplici fonte proceſſiſſe.

Quidam enim poſuerunt, nullam ſubſtantiam incorpoream eſſe: unde nobiliſſimum corporum Deum eſſe dicebant, ſive hoc eſſet aer, ſive ignis, ſive quodcumque aliud principium ponebant; & de natura huiuſmodi corporis animam eſſe dicebant: nam omnes id quod ponebant principium, animæ attribuebant, ut patet per Ariſtotelem in I. de Anima (text. comm. xix. & infra) & ſic ſequebatur animam eſſe de ſubſtantia divina. Et ex hac radice pullulavit poſitio Manichæi, qui exiſtimavit Deum eſſe quamdam lucem corpoream per infinita ſpatia diſtenſam cuius quamdam particulam, humanam animam eſſe dicebat.

Hæc autem poſitio ſupra (Lib. I. cap. xx.) improbata eſt per hoc quod oſtenſum eſt, Deum non eſſe corpus: & per hoc quod oſtenſum eſt (cap. xlix. & lxv.) animam humanam corpus non eſſe, nec aliquam intellectualem ſubſtantiam.

Quidam vero poſuerunt intellectum omnium hominum eſſe unum, vel agentem tantum, vel agentem, & poſſibilem ſimul, ſicut ſupra (cap. lxxvi.) dictum eſt: & quia quamlibet ſubſtantiam ſeparatam antiqui Deum eſſe dicebant, ſequebatur, animam noſtram, ideſt intellectum quo intelligimus, eſſe divinæ naturæ: unde & a quibuſdam noſtri temporis chriſtianæ fidei profeſſoribus, ponentibus intellectum agentem ſeparatum, dictum eſt expreſſe, quod intellectus agens ſit Deus.

Hæc autem poſitio de unitate intelle-

Digitized by Google

ctus noſtri, ſupra (cap. lxxii. & lxxv.) improbata eſt.

Potuit autem ex ipſa ſimilitudine animæ noſtræ ad Deum hæc opinio naſci. Intelligere enim, quod maxime æſtimatur proprium Dei, nulli ſubſtantiæ in mundo inferiori convenire invenitur niſi homini propter animam: unde videri potuit animam ad naturam divinam pertinere, & præſertim apud homines in quorum opinionibus erat firmatum, quod anima hominis eſſet immortalis. Adhuc etiam coadiuvare videtur quod Geneſ. 1. poſtquam dictum eſt: *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram*; ſubditur: *Formavit Deus hominem de limo terræ, & inſpiravit in faciem eius ſpiraculum vitæ*. Ex quo quidam accipere voluerunt, quod anima ſit de natura divina: qui enim in faciem alterius inſpirat, idem numero quod in ipſo erat, in alium emittit; & ſic videtur Scriptura innuere, quod aliquid divinum a Deo in hominem ad ipſum vivificandum immiſſum ſit.

Sed ſimilitudo prædicta non oſtendit animam hominis eſſe aliquid ſubſtantiæ divinæ, quum in intelligendo defectum multipliciter patiatur: quod de Deo dici non poteſt. Unde hæc ſimilitudo magis eſt indicativa cuiuſdam imperfectæ imaginis quam alicuius ſubſtantialitatis: quod etiam Scriptura innuit, cum dicit, ad imaginem Dei hominem factum: unde & inſpiratio prædicta proceſſum vitæ a Deo in hominem, ſecundum quamdam ſimilitudinem demonſtrat, non ſecundum unitatem ſubſtantiæ: propter quod & in faciem ſpiritus vitæ dicitur inſpiratus: quia cum in hac parte corporis ſint plurium ſenſuum organa ſita, in ipſa facie evidentius vita monſtratur. Sic igitur Deus inſpiraſſe in faciem hominis ſpiraculum vitæ dicitur, quia ſpiritum vitæ homini dedit, non eum ex ſua ſubſtantia decidendo: nam & qui corporaliter inſufflat in faciem alicuius, unde videtur ſumpta eſſe metaphora, aerem in faciem eius impellit, non autem aliquam ſuæ ſubſtantiæ partem in ipſum emittit.

CAPUT LXXXVI.

Quod anima humana non traducatur cum ſemine.

1. Part. quaſt. CXVIII. *art.* 1.

EX præmiſſis autem oſtendi poteſt quod anima humana non traducitur cum ſemine, quaſi per coitum ſeminata.

1. Quorumcumque enim principiorum operationes non poſſunt eſſe ſine corpore, nec eorum initium ſine corpore eſſe poteſt: ſic enim res habet eſſe, ſicut & operatur, cum unumquodque operetur inquantum eſt ens. E contrario vero quorum principiorum operationes ſine corpore ſunt, generatio eorum non eſt per generationem corporis: operatio enim animæ nutritivæ, & ſenſitivæ non poteſt eſſe ſine corpore, ut ex præmiſſis (cap. xlvii. & lxviii.) patet. Operatio autem animæ intellectivæ non fit per organum corporeum, ut ſupra (cap. lxix.) habitum eſt. Igitur anima nutritiva, & ſenſitiva per generationem corporis generantur, non autem anima intellectiva; ſed traductio ſeminis ad corporis generationem ordinatur. Igitur anima nutritiva, & ſenſitiva eſſe incipiunt per ſeminis traductionem; non autem intellectiva.

2. Adhuc. Si anima humana per traductionem ſeminis eſſe inciperet, hoc non poſſet eſſe niſi dupliciter. Uno modo ut intelligeretur eſſe in ſemine actu, quaſi per accidens diviſa ab anima generantis, ſicut ſemen dividitur a corpore, ut videmus in animalibus anuloſis, quæ deciſa vivunt, in quibus eſt anima una in actu, & multæ in potentia; diviſo autem corpore animalis prædicti in qualibet parte vivente, incipit anima eſſe actu. Alio modo ut intelligatur in ſemine eſſe virtus productiva animæ intellectivæ, ut ſic anima intellectiva ponatur in ſemine virtute, ſed non actu.

Primum autem horum eſt impoſſibile duplici ratione. Primo quia quum anima intellectiva ſit perfectiſſima animarum, & maximæ virtutis; eius proprium perfectibile eſt corpus habens magnam diverſitatem in organis, per quæ poſſunt multiplices eius operationes expleri: unde non poteſt eſſe quod fiat actu in ſemine deciſo, quia nec etiam animæ brutorum perfectorum per deciſionem multiplicantur, prout contingit in animalibus anuloſis. Secundo, quia cum intellectus, qui eſt propria, & principalis virtus animæ intellectivæ, non ſit alicuius partis corporis actus, non poteſt dividi per accidens ſecundum corporis diviſionem, unde nec anima intellectiva.

Secundum etiam eſt impoſſibile. Virtus enim activa quæ eſt in ſemine, agit ad generationem animalis tranſmutando corpus: non enim aliter agere poteſt virtus quæ eſt in materia. Sed omnis forma quæ inci-

incipit eſſe per tranſmutationem materiæ, haber eſſe a materia dependens: tranſmutatio enim materiæ reducit eam de potentia in actum, & ſic determinatur ad eſſe actu materiæ, quod eſt per unionem formæ: unde ſi per hoc etiam incipiat eſſe formæ, ſimpliciter eſſe formæ non erit niſi in hoc quod eſt uniri materiæ, & ſic erit ſecundum eſſe a materia dependens. Si igitur anima humana producatur in eſſe per virtutem activam quæ eſt in ſemine, ſequitur quod eſſe ſuum ſit dependens a materia, ſicut eſſe aliarum formarum materialium: cuius contrarium ſupra (cap. lxxix.) oſtenſum eſt. Nullo igitur modo anima intellectiva producitur in eſſe per ſeminis traductionem.

3. Amplius. Omnis forma quæ educitur in eſſe per materiæ tranſmutationem, eſt forma educta de potentia materiæ: hoc enim eſt materiam tranſmutari, de potentia in actum educi. Anima autem intellectiva non poteſt educi de potentia materiæ: iam enim ſupra oſtenſum eſt (cap. lxviii.) quod ipſa anima intellectiva excedit totum poſſe materiæ, quum habeat aliquam operationem abſque materia, ut ſupra (cap. lxix.) oſtenſum eſt. Non igitur anima intellectiva in eſſe educitur per tranſmutationem materiæ, & ſic neque per actionem virtutis quæ eſt in ſemine.

4. Præterea. Nulla virtus activa agit ultra ſuum genus. Sed anima intellectiva excedit totum genus corporeum, quum habeat operationem ſuper omnia corpora elevatam, quæ eſt intelligere. Nulla igitur virtus corporea poteſt producere animam intellectivam. Sed omnis actio virtutis quæ eſt in ſemine, eſt per aliquam corpoream virtutem: agit enim virtus formativa mediante triplici calore, ſcilicet ignis, cæli, & calore animæ. Non igitur poteſt produci in eſſe anima intellectiva per virtutem quæ eſt in ſemine.

5. Præterea. Ridiculum eſt dicere, aliquam intellectualem ſubſtantiam vel per diviſionem corporis dividi, vel etiam ab aliqua virtute corporea produci. Sed anima humana eſt quædam intellectualis ſubſtantia, ut ſupra (cap. lxviii.) oſtenſum eſt. Non igitur poteſt dici, quod dividatur per diviſionem ſeminis, neque quod producatur in eſſe a virtute activa, quæ eſt in ſemine; & ſic nullo modo per ſeminis traductionem anima humana incipit eſſe.

6. Præterea. Si generatio alicuius eſt cauſa quod aliquid ſit corruptio eius, erit cauſa quod illud eſſe deſinat. Corruptio autem corporis non eſt cauſa quod anima humana eſſe deſinat, quum ſit immortalis, ut ſupra (cap. lxxix.) oſtenſum eſt. Neque igitur generatio corporis eſt cauſa quod anima incipiat eſſe. Sed traductio ſeminis eſt cauſa propria generationis corporis. Non eſt igitur traductio ſeminis cauſa generationis animæ in eſſe.

Per hoc autem excluditur error Apollinaris, & ſequacium eius, qui dixerunt (teſte Gregor. Niſſeno Lib. II. de Phil. cap. vi.) animas ab animabus generari, ſicut a corporibus corpora.

CAPUT LXXXVII.

Quod anima humana producatur in eſſe a Deo per creationem.

I. Part. quaſt. xc. art. 2.

Ex his autem quæ dicta ſunt, oſtendi poteſt quod ſolus Deus animam humanam in eſſe producit.

1. Omne enim quod in eſſe producitur, vel generatur per ſe, aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana non generatur per ſe, quum non ſit compoſita ex materia & forma, ut ſupra (cap. l. & ſeqq.) oſtenſum eſt; neque generatur per accidens: quum enim ſit forma corporis, generaretur per corporis generationem, quæ eſt ex virtute activa ſeminis, quod (cap. præc.) improbatum eſt. Cum ergo anima humana de novo eſſe incipiat, non enim eſt æterna, nec præexiſtit corpori, ut ſupra (cap. lxxxiii.) oſtenſum eſt, relinquitur quod exeat in eſſe per creationem. Oſtenſum eſt autem ſupra (cap. xxi.) quod ſolus Deus poteſt creare. Solus igitur ipſe animam humanam in eſſe producit.

2. Amplius. Omne illud cuius ſubſtantia non eſt ſuum eſſe, habet ſui eſſe authorem, ut ſupra oſtenſum eſt. Anima autem humana non eſt ſuum eſſe, hoc enim ſolius Dei eſt. Habet igitur cauſam activam ſui eſſe. Sed quod per ſe habet eſſe, per ſe etiam agitur; quod vero non habet eſſe per ſe, ſed ſolum cum alio, non per ſe fit, ſed alio facto, ſicut forma ignis fit igne generato. Anima autem humana hoc habet proprium inter alias formas, quod eſt in ſuo eſſe ſubſiſtens, & eſſe quod eſt ſibi proprium, corpori communicat. Anima igitur per ſe habet ſuum fieri propter modum aliarum formarum, quæ fiunt per accidens, compoſitis fa-

factis. Sed cum anima humana non habeat materiam partem ſui, non poteſt fieri ex aliquo ſicut ex materia. Relinquitur ergo quod ex nihilo fiat, & ſic creetur. Quum igitur creatio ſit opus proprium Dei, ut ſupra (cap. XXI.) oſtenſum eſt, ſequitur quod a ſolo Deo immediate creatur.

3. Adhuc. Eorum quæ ſunt unius generis; eſt idem modus prodeundi in eſſe, ut ſupra (cap. XVI.) probatum eſt. Anima autem eſt de genere ſubſtantiarum intellectualium quæ non poſſunt aliter intelligi prodire in eſſe niſi per viam creationis. Anima igitur humana exit in eſſe per creationem a Deo.

4. Item. Quicquid producitur in eſſe ab aliquo agente, acquirit ab ipſo vel aliquid quod eſt principium eſſendi in tali ſpecie, vel ipſum eſſe abſolutum. Anima autem non poteſt ſic produci in eſſe, quod acquiratur ei aliquid quod ſit principium eſſendi, ſicut contingit in rebus compoſitis ex materia & forma, quæ generantur per hoc quod acquirunt formam in actu: non enim habet anima aliquid in ſe ipſa quod ſit ſibi principium eſſendi, cum ſit ſubſtantia ſimplex, ut ſupra (cap. L. & ſeq.) oſtenſum eſt. Relinquitur igitur quod non producatur in eſſe ab aliquo agente, niſi per hoc quod conſequitur ab ipſo eſſe abſolute. Ipſum autem eſſe eſt proprius effectus primi, & univerſalis agentis: ſecunda enim agentia agunt per hoc quod imprimunt ſimilitudines ſuarum formarum in rebus factis, quæ ſunt formæ factorum. Anima igitur non poteſt produci in eſſe niſi a primo, & univerſali agente quod eſt Deus.

5. Præterea. Finis rei reſpondet principio eius: tunc enim res perfecta eſt cum ad primum principium pertingit vel per ſimilitudinem, vel quecumque modo. Finis autem animæ humanæ, & ultima eius perfectio eſt quod per cognitionem, & amorem tranſcendat totum ordinem creaturarum, & pertingat ad primum principium, quod Deus eſt. Igitur a Deo habet proprie ſuæ originis principium.

Hoc etiam innuere videtur ſacra Scriptura, Geneſis I. cum enim de inſtitutione aliorum animalium loquens, eorum animas aliis cauſis aſcribat, utpote cum dicit: Producant aquæ reptile animæ viventis: & ſimiliter de aliis, ad hominem veniens, animam eius a Deo creari oſtendit, dicens: *Formavit Deus hominem de limo terræ, & inſpiravit in faciem eius ſpiraculum vitæ.*

Per hoc autem excluditur error ponentium, animas ab Angelis eſſe creatas. (Seleucianorum de quibus Auguſt. lib. de hæret. num. LIX.)

CAPUT LXXXVIII.

Rationes contra determinatam veritatem.

Sunt autem quædam quæ præmiſſis videntur eſſe adverſa.

1. Quum enim homo ſit animal, inquantum habet animam ſenſitivam; ratio autem animalis univoce homini, & aliis animalibus conveniat: videtur quod anima ſenſitiva hominis ſit eiuſdem generis cum animabus aliorum animalium. Quæ autem ſunt unius generis, eumdem modum habent procedendi in eſſe. Anima igitur ſenſitiva hominis, ſicut & aliorum animalium, per virtutem quæ eſt in ſemine, in eſſe procedit. Eſt autem idem ſecundum ſubſtantiam anima intellectiva & ſenſitiva in homine, ut ſupra (cap. LVIII.) oſtenſum eſt. Videtur igitur quod etiam anima intellectiva per virtutem ſeminis producatur.

2. Præterea. Sicut docet Ariſtoteles in Lib. de generatione animalium (Lib. II. cap. III.) prius tempore eſt fetus animal quam homo. Sed cum eſt animal, & non homo, habet animam ſenſitivam, & non intellectivam: quam quidem ſenſitivam non eſt dubium ex virtute activa ſeminis produci, ſicut & in cæteris animalibus contingit; illa autem met anima ſenſitiva eſt in potentia ut ſit intellectiva, ſicut illud animal eſt in potentia ut ſit animal rationale. Niſi forte dicatur, quod anima intellectiva ſuperveniens ſit alia ſubſtantia, quod ſupra (cap. LVIII.) improbatum eſt. Videtur ergo quod ſubſtantia animæ intellectivæ ſit ex virtute quæ eſt in ſemine.

3. Item. Anima, quum ſit forma corporis, unitur corpori ſecundum ſuum eſſe. Sed ad ea quæ ſunt unum ſecundum eſſe, terminatur una actio unius agentis: ſi enim ſunt diverſa agentia, & per conſequens diverſæ actiones; ſequetur quod ſint facta diverſa ſecundum eſſe. Oportet ergo unius agentis unam actionem terminari ad eſſe animæ, & corporis. Conſtat autem quod corpus ſit per actionem virtutis quæ eſt in ſemine. Ergo & ab eadem eſt anima, quæ eſt eius forma, & non ab agente ſeparato.

4. Amplius. Homo generat ſibi ſimile ſecundum ſpeciem per virtutem quæ eſt

in

in ſemine deciſo. Omne autem agens univocum generat ſibi ſimile in ſpecie, per hoc quod cauſat formam generati, a qua eſt eius ſpecies. Anima igitur humana, a qua eſt ſpecies hominis, producitur ex virtute quæ eſt in ſemine.

5. Item. Apollinaris ſic argumentatur. (teſte Gregor. Niſſen. II. Lib. de Phil. cap. VI.) Quicumque dat complementum operi, cooperatur agenti. Sed ſi animæ creantur a Deo, ipſe dat complementum generationi puerorum, qui quandoque ex adulteris naſcuntur. Ergo Deus cooperatur adulteris: quod ſibi inconveniens videtur.

6. Inveniuntur autem in Libro qui Gregorio Nyſſeno inſcribitur, quædam rationes ad hoc idem probandum. Argumentatur autem ſic. Ex anima & corpore fit unum, quod eſt homo unus. Si igitur anima fiat prius quam corpus, aut corpus prius quam anima; idem erit prius, & poſterius ſe ipſo: quod videtur impoſſibile. Simul igitur fit corpus, & anima. Sed corpus incipit fieri in deciſione ſeminis. Ergo & per deciſionem ſeminis anima in eſſe producitur.

7. Adhuc. Imperfecta videtur eſſe operatio agentis, qui non totam rem in eſſe producit, ſed ſolum eius alteram partem. Si igitur Deus animam in eſſe produceret, corpus vero virtute ſeminis formaretur, quæ duo ſunt partes unius, ſcilicet hominis; utriuſque operatio, ſcilicet Dei, & ſeminativæ virtutis, imperfecta videretur; quod patet eſſe inconveniens. Ab una igitur & eadem cauſa producitur anima, & corpus hominis. Conſtat autem corpus hominis produci virtute ſeminis. Ergo & anima.

8. Item. In omnibus quæ generantur ex ſemine, omnes partes rei generatæ ſimul comprehenduntur virtute in ſemine, licet actu non appareant; ſicut videmus in tritico, aut in quolibet alio ſemine, quod herba, & culmus, & internodia, & fructus, & ariſtæ virtute comprehenduntur in primo ſemine, & poſtea protenditur ſemen, & dilatatur quadam conſequentia naturali ad perfectionem, non aſſumens aliquid extrinſecum. Conſtat autem animam eſſe partem hominis. In ſemine igitur hominis, virtute continetur anima humana, non autem ex aliqua exteriori cauſa principium ſumit.

9. Amplius. Eorum quorum invenitur idem proceſſus, & terminus, oportet eſſe idem originis principium. Sed in generatione hominis idem proceſſus corporis, & animæ, & idem terminus invenitur: ſecundum enim quod figuratio, & quantitas membrorum procedit; & animæ etiam operationes magis ac magis manifeſtantur: nam prius apparet operatio animæ ſenſitivæ, & tandem corpore completo operatio animæ intellectivæ. Ergo idem eſt principium animæ, & corporis. Sed principium originis corporis eſt per deciſionem ſeminis. Ergo eſt & principium originis animæ.

10. Adhuc. Quod configuratur alicui, conſtituitur ex ratione eius cui configuratur; ſicut cera, quæ configuratur ſigillo, accipit hanc configurationem ex impreſſione ſigilli. Conſtat autem corpus hominis, & cuiuslibet animalis eſſe propriæ animæ configuratum: talis eſt enim organorum diſpoſitio, qualis competit ad operationes animæ per eas exercendas. Corpus igitur formatur ex actione animæ: unde etiam Ariſtoteles dicit in II. de Anima (text. comm. XXXVI.) quod anima eſt efficiens cauſa corporis. Hoc autem non eſſet, niſi anima eſſet in ſemine: nam corpus per virtutem quæ eſt in ſemine, conſtituitur. Eſt igitur anima humana in ſemine hominis, & ita ex deciſione ſeminis originem habet.

11. Item. Nihil vivit niſi per animam. Semen autem eſt vivum: quod patet ex tribus. Primo quidem quia a vivente deciditur. Secundo quia in ſemine apparet calor vitalis, & operatio vitæ quæ ſunt rei viventis indicia. Tertio quia ſemina plantarum terræ mandata, niſi in ſe vitam haberent, ex terra, quæ eſt exanimis, non poſſent caleſcere ad vivendum. Eſt igitur anima in ſemine, & ſic ex deciſione ſeminis vitam habet, & originem capit.

12. Amplius. Si anima non eſt ante corpus, ut oſtenſum eſt (cap. LXXXIII.) neque incipit eſſe cum ſeminis deciſione, ſequitur quod prius formetur corpus, & poſtea ei infundatur anima de novo creata. Sed ſi hoc eſt verum, ſequitur ulterius quod anima ſit propter corpus: quod enim eſt propter aliud, invenitur eo poſterius, ſicut veſtimenta fiunt propter hominem. Hoc autem eſt falſum: nam magis eſt corpus propter animam, finis enim ſemper nobilior eſt. Oportet igitur dicere, quod anima ſimul cum deciſione ſeminis oriatur.

CA-

CAPUT LXXXIX.

Reſponſiones ad prædicta.

AD faciliorem vero præmiſſarum rationum ſolutionem, præmittenda ſunt quædam ad exponendum ordinem, & proceſſum generationis humanæ, & generaliter animalis.

Primo itaque ſciendum eſt, falſam eſſe opinionem quorumdam dicentium, quod opera vitæ, quæ apparent in embryone ante ultimum complementum, non ſunt ex aliqua anima, vel virtute animæ in eo exiſtente, ſed ex anima matris. Si enim hoc eſſet verum, iam embryo non eſſet animal, quum omne animal ex anima & corpore conſtet. Operationes etiam vitæ non proveniunt a principio activo extrinſeco, ſed ab intranea virtute, in quo præcipue a non viventibus viventia videntur diſcerni, quorum eſt proprium movere ſe ipſa: quod enim nutritur, aſſimilat ſibi nutrimentum: unde oportet in nutrito eſſe virtutem nutritionis activam, cum agens ſibi ſimile agat. Et multo eſt hoc manifeſtius in operibus ſenſus: nam videre, & audire convenit alicui per virtutem aliquam in ipſo exiſtentem, non in alio. Unde cum embryo inveniatur nutriri ante ultimum complementum, & etiam ſentire, non poteſt hoc attribui animæ matris.

Nec tamen poteſt dici, quod in ſemine ab ipſo principio ſit anima ſecundum ſuam eſſentiam completam, cuius tamen operationes non apparent propter organorum defectum. Nam cum anima uniatur corpori ut forma, non unitur niſi corpori cuius eſt proprie actus. Eſt autem anima actus corporis organici. Non eſt igitur ante organizationem corporis in ſemine anima actu, ſed ſolum potentia, ſive virtute: unde Ariſtoteles dicit in II. de Anima (text. com. xxx.) quod ſemen, & fructus ſic ſunt potentia vitam habentia, quod abiiciunt animam, idest anima carent; cum tamen id cuius anima eſt actus, ſit potentia vitam habens, non tamen abiiciens animam. Sequeretur etiam, ſi a principio anima eſſet in ſemine, quod generatio animalis eſſet ſolum per deciſionem, ſicut eſt in animalibus anuloſis, quod ex uno ſiunt duo. Semen enim, ſi ſtatim cum eſt deciſum, animam haberet, iam haberet formam ſubſtantialem. Omnis autem generatio ſubſtantialis præcedit formam ſubſtantialem, non eam ſequitur; ſi quæ vero tranſmutationes formam ſubſtantialem ſequuntur, non ordinantur ad eſſe generati, ſed ad bene eſſe ipſius. Sic igitur generatio animalis compleretur in ipſa deciſione ſeminis; omnes autem tranſmutationes ſequentes eſſent ad generationem impertinentes.

Sed adhuc magis eſt ridiculum, ſi hoc de anima rationali dicatur: tum quia impoſſibile eſt ut dividatur ſecundum diviſionem corporis, ad hoc ut in deciſo ſemine eſſe poſſit: tum quia ſequeretur quod in omnibus pollutionibus, ex quibus conceptus non ſequitur, nihilominus rationales animæ multiplicarentur.

Neque etiam dici poteſt (quod quidam dicunt) etſi a principio deciſionis in ſemine non ſit anima actu, ſed virtute propter deficientiam organorum, tamen ipſamet virtutem ſeminis, quod eſt corpus organizabile, etſi non organizatum, eſſe proportionaliter ſemini animam in potentia, ſed non actu. Et quia vita plantæ pauciora requirit organa quam vita animalis; primo ſemine ſufficienter ad vitam plantæ organizato, ipſam prædictam virtutem fieri animam vegetabilem; deinde organis magis perfectis, & multiplicatis, eamdem perduci ut ſit anima ſenſitiva; ulterius autem forma organorum perfecta, eamdem animam fieri rationalem, non quidem per actionem virtutis ſeminis, ſed ex influxu exterioris agentis: propter quod ſuſpicantur, Ariſtotelem dixiſſe, intellectum ab extrinſeco eſſe, in Libro de generatione Animalium. Secundum enim hanc poſitionem ſequeretur quod aliqua virtus eadem numero nunc eſſet anima vegetabilis tantum, & poſtmodum anima ſenſitiva, & ſic ipſa forma ſubſtantialis continue magis ac magis perficeretur; & ulterius ſequeretur quod non ſimul, ſed ſucceſſive educeretur forma ſubſtantialis de potentia in actum; & ulterius quod generatio eſſet motus continuus, ſicut & alteratio: quæ omnia ſunt impoſſibilia in natura. Sequeretur etiam adhuc maius inconveniens, ſcilicet quod anima rationalis eſſet mortalis. Nihil enim formaliter alicui rei corruptibili adveniens facit ipſum eſſe incorruptibile per naturam; alias corruptibile mutaretur in incorruptibile, quod eſt impoſſibile, cum differant ſecundum genus, ut dicitur in X. Metaphyſ. (text. com. xxvi.) Subſtantia autem animæ ſenſibilis, quum ponatur eſſe per accidens generata a corpore generato in proceſſu prædicto, de neceſſitate eſt corruptibilis

ad

Digitized by Google

ad corruptionem corporis. Si igitur ipſamet ſit rationalis, quodam lumine intrinſecus inducto, quod formaliter ſe habet ad ipſam, eſt enim ſenſitivum potentia intellectivum; de neceſſitate ſequitur quod anima rationalis corpore corrupto corrumpitur; quod eſt impoſſibile, ut ſupra (cap. lxxix.) probatum eſt, & fides catholica docet.

Non igitur ipſamet virtus quæ cum ſemine deciditur, & dicitur formativa, eſt anima, neque in proceſſu generationis ſit anima; ſed cum ipſa fundetur ſicut in proprio ſubiecto in ſpiritu, cuius eſt ſemen contentivum, ſicut quoddam ſpumoſum, operatur formationem corporis, prout agit ex vi animæ patris, cui attribuitur generatio ſicut principali generanti, non ex vi animæ concepti, etiam poſtquam anima ineſt: non enim conceptum generat ſe ipſum, ſed generatur a patre. Et hoc patet diſcurrenti per ſingulas virtutes animæ. Non enim poteſt attribui animæ embryonis ratione virtutis generativæ: tum quia vis generativa non habet ſuam operationem niſi completo opere nutritivæ, & augmentativæ, quæ ei deſerviunt, cum generare ſit iam perfecti: tum quia opus generativæ non ordinatur ad perfectionem ipſius individui, ſed ad ſpeciei conſervationem. Nec etiam poteſt attribui virtuti nutritivæ, cuius opus eſt aſſimilare nutrimentum nutrito, quod hic non apparet: non enim nutrimentum in proceſſu formationis trahitur in ſimilitudinem præexiſtentis, ſed producitur ad perfectiorem formam, & viciniorem ſimilitudini patris. Similiter nec augmentativæ, ad quam non pertinet mutatio ſecundum formam, ſed ſolum ſecundum quantitatem. De ſenſitiva autem, & intellectiva patet quod non habet aliquod opus formationi tali appropriatum. Relinquitur igitur quod formatio corporis, præcipue quantum ad primas, & principales partes, non eſt ab anima genita, nec a virtute formativa agente ex vi eius, ſed agente ex vi animæ generativæ patris, cuius opus eſt facere ſimile generanti ſecundum ſpeciem. Hæc igitur vis formativa eadem manet in ſpiritu prædicto a principio formationis uſque in finem; ſpecies tamen formati non manet eadem: nam primo habet formam ſeminis, poſtea ſanguinis, & ſic inde quouſque veniat ad ultimum complementum. Licet enim generatio ſimplicium corporum non procedat ſecundum ordinem, eo quod quodlibet eorum habet formam immediatam materiæ primæ, in generatione tamen corporum aliorum oportet eſſe generationum ordinem propter multas formas intermedias inter primam formam elementi, & ultimam formam, ad quam generatio ordinatur: & ideo ſunt multæ generationes, & corruptiones ſeſe conſequentes.

Nec eſt inconvoniens, ſi aliquid intermediorum generatur, & ſtatim poſtmodum interrumpitur: quia intermedia non habent ſpeciem completam, ſed ſunt ut via ad ſpeciem; & ideo non generantur ut permaneant, ſed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur. Nec eſt mirum, ſi tota generationis tranſmutatio non eſt continua, ſed ſunt multæ generationes intermediæ: quia hoc etiam accidit in alteratione, & augmento: non enim eſt tota alteratio continua, neque totum augmentum; ſed ſolum motus localis eſt vere continuus, ut patet in VIII. Phyſicorum. Quanto igitur aliqua forma eſt nobilior, & magis diſtans a forma elementi, tanto oportet eſſe plures formas intermedias, quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, & per conſequens plures generationes medias: & ideo in generatione animalis, & hominis, in quibus eſt forma perfectiſſima, ſunt plurimæ formæ, & generationes intermediæ, & per conſequens corruptiones, quia generatio unius eſt corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quæ primo ineſt, cum embryo vivit vita plantæ, corrumpitur, & ſuccedit anima perfectior, quæ eſt nutritiva, & ſenſitiva ſimul, & tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, ſuccedit anima rationalis ab extrinſeco immiſſa, licet præcedentes fuerint virtute ſeminis.

His igitur viſis, facile eſt reſpondere ad obiecta. Quod enim primo obiicitur, oportere animam ſenſitivam eumdem modum originis in homine, & in brutis habere, ex eo quod animal de eis univoce prædicatur: dicimus, hoc neceſſarium non eſſe: etſi enim anima ſenſitiva in homine, & bruto conveniant ſecundum generis rationem, differunt tamen ſpecie, ſicut & ea quorum ſunt formæ: ſicut enim animal quod eſt homo, ab aliis animalibus ſpecie differt, per hoc quod eſt rationale; ita anima ſenſitiva hominis ab anima ſenſitiva bruti ſpecie differt per hoc quod eſt etiam intellectiva. Anima igitur in bruto habet id quod eſt ſenſitivum tantum; & per conſequens nec eſſe, nec eius operatio ſu-

pra

Digitized by Google

pra corpus elevatur: unde oportet quod ſimul cum generatione corporis generetur, & cum corruptione corrumpatur. Anima autem ſenſitiva in homine, cum habeat ſupra ſenſitivam naturam vim intellectivam, ex qua oportet quod ipſa ſubſtantia animæ ſit ſecundum eſſe, & operationem ſupra corpus elevata; neque per generationem corporis generatur, neque per eius corruptionem corrumpitur. Diverſus ergo modus originis in animabus prædictis non eſt ex parte ſenſitivi, ex quo ſumitur ratio generis, ſed ex parte intellectivi, ex quo ſumitur differentia ſpeciei: unde non poteſt concludi diverſitas generis, ſed ſola diverſitas ſpeciei.

Quod vero ſecundo obiicitur, conceptum prius eſſe animal quam hominem, non oſtendit rationalem animam cum ſemine propagari: nam anima ſenſitiva, per quam animal erat, non manet, ſed ei ſuccedit anima quæ eſt ſimul ſenſitiva, & intellectiva, ex qua eſt animal, & homo ſimul, ut ex dictis patet.

Quod vero tertio obiicitur, diverſorum agentium actiones non terminari ad unum factum, intelligendum eſt de diverſis agentibus non ordinatis. Si enim ordinata ſint ad invicem, oportet eorum eſſe unum effectum: nam cauſa agens prima agit in effectum cauſæ ſecundæ agentis, vehementius quam etiam ipſa cauſa ſecunda: unde videmus quod effectus qui per inſtrumentum agitur a principali agente, magis proprie attribuitur principali agenti quam inſtrumento. Contingit autem quandoque quod actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato ad quod non pertingit actio inſtrumenti; ſicut vis vegetativa ad ſpeciem carnis perducit, ad quam non poteſt perducere calor ignis, qui eſt eius inſtrumentum; licet operetur diſponendo ad eam, reſolvendo, & conſumendo. Quum igitur omnis virtus naturæ activa comparetur ad Deum ſicut inſtrumentum ad primum, & principale agens; nihil prohibet in uno & eodem generato, quod eſt homo, actionem naturæ ad aliquid hominis terminari, & non ad totum quod fit actione Dei. Corpus igitur hominis formatur ſimul & virtute Dei quaſi principalis agentis & primi, & etiam virtute ſeminis quaſi agentis ſecundi; ſed actio Dei producit animam humanam, quam virtus ſeminis producere non poteſt, ſed diſponit ad eam.

Unde patet ſolutio ad quartum: ſic enim homo ſibi ſimile in ſpecie generat, inquantum virtus ſeminis eius diſpoſitive operatur ad ultimam formam, ex qua homo ſpeciem ſortitur.

Deum vero adulteris cooperari in actione naturæ, nihil eſt inconveniens. Non enim natura adulterorum mala eſt, ſed voluntas: actio autem quæ eſt ex virtute ſeminis ipſorum, eſt naturalis, non voluntaria: unde non eſt inconveniens, ſi Deus illi operationi cooperatur ultimam perfectionem inducendo.

Quod vero ſexto obiicitur, patet quod non de neceſſitate concludit. Etſi enim detur quod corpus hominis formetur priuſquam anima creetur, aut e converſo, non ſequitur quod idem homo ſit prior ſe ipſo: non enim homo eſt ſuum corpus, neque ſua anima. Sequitur autem quod aliqua pars eius ſit altera prior, quod non eſt inconveniens: nam materia tempore eſt prior forma: materiam dico, ſecundum quod eſt in potentia ad formam, non ſecundum quod actu eſt per formam perfecta, ſic enim eſt ſimul cum forma. Corpus igitur humanum, ſecundum quod eſt in potentia ad animam, utpote quum nondum habet animam, eſt prius tempore quam anima: tunc autem non eſt humanum actu, ſed potentia tantum; cum vero eſt humanum actu, quaſi per animam humanam perfectum, non eſt prius, neque poſterius anima, ſed ſimul cum ea.

Neque etiam ſequitur, ſi anima ex virtute ſeminis non producitur, ſed ſolum corpus, quod ſit imperfecta operatio tam Dei, quam naturæ, ut ſeptima ratio procedebat. Virtute enim Dei utrumque fit, & corpus, & anima; licet formatio corporis ſit ab eo mediante virtute ſeminis naturalis, animam autem immediate producat. Neque etiam ſequitur quod actio virtutis ſeminis ſit imperfecta, cum perficiat hoc ad quod eſt.

Sciendum eſt etiam, in ſemine virtute contineri omnia illa quæ virtutem corpoream non excedunt, ſicut fenum, culmus, internodia, & ſimilia: ex quo concludi non poteſt, quod id hominis quod totam virtutem corpoream excedit, in ſemine virtute contineatur, ut octava ratio concludebat.

Quod autem operationes animæ videntur proficere in proceſſu generationis humanæ, ſicut proficiunt corporis partes, non oſtendit animam humanam, & corpus, idem principium habere, ſicut nona

Digitized by Google

ratio procedebat; ſed oſtendit quod diſpoſitio partium corporis eſt neceſſaria ad animæ operationem.

Quod autem decimo obiicitur, corpus animæ configurari, & ob hoc animam ſibi corpus ſimile præparare, partim quidem eſt verum, partim autem falſum. Si enim intelligatur de anima generantis, eſt verum quod dicitur; falſum autem, ſi intelligatur de anima generati: non enim virtute animæ generati formatur corpus quantum ad primas, & præcipuas partes, ſed virtute animæ generantis ut ſupra probatum eſt. Similiter etiam omnis materia ſuæ formæ configuratur; non tamen hæc configuratio fit ex actione generati, ſed ex actione formæ generantis.

Quod autem undecimo obiicitur de ſeminis vita in principio deciſionis, patet quidem ex dictis, non eſſe vivum niſi in potentia: unde tunc animam actu non habet, ſed virtute; in proceſſu autem generationis habet animam vegetabilem, & ſenſibilem ex virtute ſeminis: quæ non manent, ſed tranſeunt, anima rationali ſuccedente.

Neque etiam ſi formatio corporis animam humanam præcedit, ſequitur quod anima ſit propter corpus, ut duodecima ratio inferebat: eſt enim aliquid propter alterum dupliciter. Uno modo propter eius operationem, ſive conſervationem, vel quidquid huiuſmodi eſt quod ſequitur ad eſſe; & huiuſmodi ſunt poſteriora eo propter quod ſunt, ſicut veſtimenta ſunt propter hominem, & inſtrumenta propter artificem. Alio modo eſt aliquid propter alterum, ideſt propter eſſe eius; & ſic quod eſt propter alterum, eſt prius tempore, & natura poſterius. Hoc autem modo corpus eſt propter animam, ſicut etiam omnis materia propter formam. Secus autem eſſet, ſi ex anima & corpore non fieret unum ſecundum eſſe, ſicut dicunt qui ponunt animam non eſſe corporis formam.

CAPUT XC.

Quod nulli alii corpori niſi humano unitur ſubſtantia intellectualis ut forma.

QUia vero oſtenſum eſt (cap. lvi.) ſubſtantiam aliquam intellectualem uniri corpori ut formam, ſcilicet animam humanam; inquirendum reſtat, utrum alicui alteri corpori aliqua ſubſtantia intellectualis ut forma uniatur. Et quidem de corporibus cæleſtibus, quod ſint animata anima intellectuali, ſuperius eſt oſtenſum quid de hoc Ariſtoteles ſenſerit, & quod Auguſtinus (Gennadius Lib. de Eccleſ. dogm. cap. lviii.) hoc ſub dubio reliquit: unde præſens inquiſitio circa corpora elementaria verſari debet. Quod autem nulli corpori elementari ſubſtantia intellectualis uniatur ut forma, niſi humano, evidenter apparet.

1. Si enim alteri corpori uniatur, aut unitur corpori mixto, aut ſimplici. Non autem poteſt uniri corpori mixto, quia oporteret illud corpus maxime eſſe æqualis complexionis ſecundum ſuum genus inter cetera corpora mixta; cum videamus corpora mixta tanto nobiliores formas habere, quanto magis ad temperamentum commixtionis perveniunt; & ſic, quod habet formam nobiliſſimam, utpote ſubſtantiam intellectualem, ſi ſit corpus mixtum, oportet eſſe temperatiſſimum: unde etiam videmus quod mollities carnis, & bonitas tactus, quæ æqualitatem complexionis demonſtrant, ſunt ſigna boni intellectus. Complexio autem maxime æqualis eſt (a) complexio corporis humani. Oportet igitur, ſi ſubſtantia intellectualis uniatur alicui corpori mixto, quod illud ſit eiuſdem naturæ cum corpore humano. Forma etiam eius eſſet eiuſdem naturæ cum anima humana, ſi eſſet ſubſtantia intellectualis. Non igitur eſſet differentia ſecundum ſpeciem inter illud animal & hominem. Similiter autem neque corpori ſimplici, puta aeri, aut aquæ, aut igni, aut terræ, uniri poteſt ſubſtantia intellectualis ut forma. Unumquodque enim horum corporum eſt ſimile in toto, & partibus: eiuſdem enim naturæ & ſpeciei eſt pars aeris, & totus aer, etenim eumdem motum habet, & ſimiliter de aliis. Similibus autem motoribus ſimiles formæ debentur. Si igitur aliqua pars alicuius dictorum corporum ſit animata anima intellectuali, puta aeris, totus aer, & omnes partes eius, eadem ratione erunt animata. Hoc autem manifeſte apparet eſſe falſum: nam nulla operatio vitæ apparet in partibus aeris, vel aliorum ſimplicium corporum. Non igitur alicui parti aeris, vel ſimilium corporum, ſubſtantia intellectualis unitur ut forma.

2. Adhuc. Si alicui ſimplicium corporum

(a) Al. complexioni.

rum unitur aliqua ſubſtantia intellectualis ut forma; aut habebit intellectum tantum, aut habebit alias potentias, utpote quæ pertinent ad partem ſenſitivam, aut nutritivam, ſicut eſt in homine. Si autem habet intellectum tantum, fruſtra unitur corpori: omnis enim forma corporis habet aliquam propriam operationem per corpus; intellectus autem non habet aliquam operationem ad corpus pertinentem, niſi ſecundum quod movet corpus: intelligere enim ipſum non eſt operatio quæ per organum corporis exerceatur: & eadem ratione nec velle elementorum etiam motus ſunt a moventibus naturalibus, ſcilicet a generantibus, & non movent ſe ipſa, unde non oportet quod propter eorum motum ſint animata. Si autem habet ſubſtantia intellectualis, quæ ponitur uniri elemento, aut parti eius, alias animæ partes, cum partes illæ ſint partes aliquorum organorum; oportebit in corpore elementi invenire diverſitatem organorum, quod repugnat ſimplicitati ipſius. Non igitur ſubſtantia intellectualis poteſt uniri ut forma alicui elemento, aut parti eius.

3. Amplius. Quanto aliquod corpus eſt propinquius materiæ primæ, tanto eſt ignobilius, utpote magis in potentia exiſtens, & minus in actu completo. Elementa autem ipſa ſunt propinquiora materiæ primæ quam corpora mixta, cum & ipſa ſint mixtorum corporum materia proxima. Sunt igitur elementorum corpora ignobiliora ſecundum ſuam ſpeciem corporibus mixtis. Cum igitur nobilioris corporis ſit nobilior forma, impoſſibile eſt quod nobiliſſima forma, quæ eſt anima intellectiva, ſit unita corporibus elementorum.

4. Item. Si corpora elementorum, aut aliquæ partes eorum eſſent animata nobiliſſimis animabus, quæ ſunt animæ indellectivæ, oporteret quod quanto aliqua porpora eſſent viciniora elementis, eſſent propinquiora ad vitam. Hoc autem non apparet, ſed magis contrarium: nam plantæ minus habent de vita quam animalia, cum tamen ſint propinquiores terræ; & mineralia quæ ſunt adhuc propinquiora, nihil habent de vita. Non igitur ſubſtantia intellectualis unitur alicui elemento, vel parti eius ut forma.

5. Adhuc. Omnium moventium corruptibilium vita per excellentiam contrarietatis corrumpitur: nam animalia, & plantæ mortificantur ab excellenti calido, & frigido, humido, aut ſicco. In corporibus autem elementorum ſunt præcipue excellentiæ harum contrarietatum. Non igitur eſt poſſibile quod in eis ſit vita: impoſſibile eſt igitur quod ſubſtantia intellectiva uniatur ei ut forma.

6. Amplius. Elementa, etſi ſecundum totum ſint incorruptibilia, tamen ſingulæ partes ſunt corruptibiles, utpote contrarietatem habentes. Si igitur aliquæ partes elementorum habeant ſibi unitas ſubſtantias cognoſcentes, maxime videtur quod aſſignetur eis vis diſcretiva corrumpentium: quæ quidem eſt ſenſus tactus, qui eſt diſcretivus calidi, & frigidi, & ſimilium contrarietatum, propter quod etiam, quaſi neceſſarius ad præſervationem a corruptione, omnibus animalibus ineſt. Hunc autem ſenſum impoſſibile eſt ineſſe corpori ſimplici, cum oporteat organum tactus non habere actu contrarietates, ſed potentia, quod contingit ſolum in mixtis temperatis. Non igitur eſt poſſibile aliquas partes elementorum eſſe animatas anima cognoſcitiva.

7. Item. Omne corpus vivens aliquo modo ſecundum animam, localiter movetur: nam corpora cæleſtia, ſi tamen ſint animata, moventur circulariter, animalia perfecta motu progreſſivo, oſtrea autem motu dilatationis, & conſtrictionis, plantæ autem motu augmenti, & decrementi, qui ſuut aliquo modo ſecundum locum. Sed in elementis non apparet aliquis motus, qui ſit ab anima, ſed ſolum motus naturalis. Non ſunt igitur corpora viventia.

Si autem dicatur, quod ſubſtantia intellectualis, etſi non uniatur corpori elementari, aut parti eius ut forma, unitur tamen ei ut motor.

1. Primum quidem in aere hoc dici, impoſſibile eſt: cum enim pars aeris non ſit per ſe ipſam terminabilis, non poteſt aliqua pars eius determinata motum proprium habere, propter quem ſibi ſubſtantia intellectualis uniatur.

2. Præterea. Si aliqua ſubſtantia intellectualis unitur alicui corpori naturaliter ſicut motor proprio mobili; oportet virtutem motivam illius ſubſtantiæ limitari ad corpus mobile cui naturaliter unitur: nam cuiuslibet motoris proprii virtus non excedit in movendo proprium mobile. Ridiculum autem videtur dicere, quod virtus alicuius ſubſtantiæ intellectualis non excedat in movendo aliquam determinatam partem alicuius elementi, aut aliquod corpus mixtum. Non videtur igitur dicendum, quod aliqua ſubſtantia intel-

Digitized by Google

tellectualis uniatur alicui corpori elementari naturaliter ut motor, niſi ſibi etiam uniatur ut forma.

3. Item. Motus corporis elementaris poreſt ex aliis principiis cauſari quam ex ſubſtantia inrellectuali. Superfluum igitur eſſet propter huiuſmodi motus, naturaliter ſubſtanrias intellectuales corporibus elemenraribus uniri.

Per hoc autem excluditur error, & opinio Apuleji, & quorumdam Platonicorum, qui dixerunt, dæmonia eſſe animalia corpore aerea, mente rationabilia, animo paſſiva, tempore æterna; & quorumdam Gentilium, ponentium elementa eſſe animata, unde & eis cultum divinum instituebant. Excluditur etiam opinio dicentium, Angelos, & dæmones habere corpora naturaliter ſibi unita de natura ſuperiorum, vel inferiorum elementorum.

CAPUT XCI.

Quod ſunt aliqua ſubſtantiæ intellectuales corporibus non unitæ.

EX præmiſſis autem oſtendi poteſt, eſſe aliquas ſubſtanrias intellectuales corporibus penitus non unitas.

1. Oſtenſum eſt enim ſupra (cap. ixxix.) corporibus corruptis, intellectus ſubſtantiam quaſi perpetuam remanere. Et ſi quidem ſubſtantia intellectus quæ remanet, ſit una omnium, ſicut quidam dicunt, de neceſſitate conſequitur eam eſſe ſecundum ſuum eſſe a corpore ſepararam; & ſic habetur propoſitum, quod ſubſtantia intellectualis aliqua ſine corpore ſubſiſtat. Si autem plures animæ inrellectivæ remaneant, corporibus deſtructis, conveniet aliquibus ſubſtanriis intellectualibus abſque corpore ſubſiſtere; præſertim eum oſtenſum ſir (cap. lxxxiii.) quod animæ non tranſeant de corpore ad corpus. Convenit autem animabus eſſe a corporibus ſeparatas per accidens, cum naturaliter ſint formæ corporum. Eo autem quod eſt per accidens, oportet prius eſſe id quod eſt per ſe. Sunt igitur aliquæ ſubſtantiæ intellectuales animabus ſecundum naturam priores, quibus per ſe ineſt ſine corporibus ſubſiſtere.

2. Amplius. Omne quod eſt de ratione generis, oportet de ratione ſpeciei eſſe. Sunt autem quædam quæ ſunt de ratione ſpeciei, non autem de ratione generis, ſicut rationale eſt de ratione hominis, non autem de ratione animalis: quidquid autem eſt de ratione ſpeciei, non autem de rarione generis, non eſt neceſſe omnibus ſpeciebus generis ineſſe: multæ enim ſpecies ſunt irrationalium animalium. Subſtantiæ autem intellectuali ſecundum ſuum genus convenit quod ſit per ſe ſubſiſtens, cum habeat per ſe operationem, ſicut ſuperius (cap. l. & li.) eſt oſtenſum: de ratione autem rei per ſe ſubſiſtentis non eſt quod alreri uniarur. Non eſt igitur de ratione ſubſtantiæ intellectualis ſecundum ſuum genus, quod ſit corpori unita, etſi ſit hoc de ratione alicuius intellectualis ſubſtantiæ, quæ eſt anima. Sunt igitur aliquæ ſubſtantiæ intellectuales corporibus non unitæ.

3. Adbuc. Natura ſuperior in ſuo infimo contingit naturam inferiorem in eius ſupremo. Natura autem intellectualis eſt ſuperior corporali; contingit autem eam ſecundum aliquam partem ſui, quæ eſt anima intellectiva. Oportet igitur quod ſic corpus perfectum per animam intellectivam, quæ unitur corpori, ſit infima in genere ſubſtantiarum intellectualium. Sunt igitur aliquæ ſubſtantiæ intellectuales non unitæ corporibus, ſuperiores ſecundum naturæ ordinem anima.

4. Item. Si eſt aliquid imperfectum in aliquo genere, invenitur ante illud ſecundum naturæ ordinem aliquid in genere illo perfectum: perfectum enim narura prius eſt imperfecto. Formæ aurem quæ ſunt in materiis, ſunt actus imperfecti, quia non babent eſſe completum. Sunt igitur aliquæ formæ quæ ſunt actus completi per ſe ſubſiſtentes, & ſpeciem completam habentes. Omnis aurem forma per ſe ſubſiſtens abſque materia, eſt ſubſtanria intellectualis: immunitas autem materiæ confert eſſe intelligibile, ut ex præmiſſis (cap. li.) patet. Sunt ergo aliquæ ſubſtantiæ intellectuales corporibus non unitæ; omne autem corpus materiam habet.

5. Amplius. Subſtantia poreſt eſſe ſine quantirate, licet quantitas ſine ſubſtantia eſſe non poſſir: ſubſtantia enim aliorum generum prima eſt tempore, ratione, & cognitione. Sed nulla ſubſtantia corporea eſt ſine quantitate. Poſſunt igitur quædam eſſe in genere ſubſtantiæ omnino abſque corpore. Omnes autem naturæ poſſibiles in rerum ordine inveniuntur: aliter enim eſſet univerſum imperfectum: in ſempiternis etiam non differt eſſe & poſſe. Sunt igitur aliquæ ſubſtantiæ abſque corporibus ſubſiſtentes poſt primam ſub-

ſtantiam, quæ Deus eſt, quæ non eſt in genere, ut ſupra (cap. II.) oſtenſum eſt, & ſupra animam, quæ eſt corpori unita.

6. Adhuc. Si ex aliquibus duobus invenitur aliquod compoſitum, & alterum eorum invenitur per ſe, quod eſt minus perfectum; & alterum, quod eſt magis perfectum, & minus reliquo indigens, per ſe invenitur. Invenitur autem aliqua ſubſtantia compoſita ex ſubſtantia intellectuali & corpore, ut ex præmiſſis (cap. LXVIII.) patet. Corpus autem invenitur per ſe, ſicut patet in omnibus corporibus inanimatis. Multo igitur fortius inveniuntur ſubſtantiæ intellectuales corporibus non unitæ.

7. Item. Subſtantiam rei oportet eſſe proportionatam ſuæ operationi: quia operatio eſt actus, & bonum ſubſtantiæ operantis. Sed intelligere eſt propria operatio ſubſtantiæ intellectualis. Oportet igitur ſubſtantiam intellectualem talem eſſe quæ competat prædictæ operationi. Intelligere autem, cum ſit operatio per organum corporeum non exercita, non indiget corpore, niſi inquantum intelligibilia ſumuntur a ſenſibilibus. Hic autem eſt imperfectus modus intelligendi; perfectus enim modus intelligendi eſt ut intelligantur ea quæ ſunt ſecundum naturam ſuam intelligibilia; quod autem non intelligantur niſi ea quæ non ſunt ſecundum ſe intelligibilia, ſed fiunt intelligibilia per intellectum, eſt imperfectus modus intelligendi. Si igitur ante omne imperfectum, oportet eſſe perfectum aliquid in genere illo, oportet quod ante animas humanas, quæ intelligunt accipiendo a phantaſmatibus, ſint aliquæ intellectuales ſubſtantiæ intelligentes ea quæ ſunt ſecundum ſe intelligibilia, non accipientes cognitionem a ſenſibilibus, ac per hoc omnino a corporibus ſecundum ſuam naturam ſeparatæ.

8. Præterea. Ariſtoteles argumentatur ſic in XII. Metaph. (text. comm. XLIII.) Motum continuum regularem, & quantum in ſe eſt indeficientem, oportet eſſe a motore qui non movetur neque per ſe, neque per accidens, ut ſupra (cap. XIII.) eſt probatum. Plures etiam motus oportet eſſe a pluribus motoribus. Motus autem cæli eſt continuus regularis, & quantum in ſe, etiam indeficiens eſt; & præter primum motum ſunt multi tales motus in cælo, ſicut per conſiderationes Aſtrologorum probatur. Oportet igitur eſſe plures motores, qui non moveantur neque per ſe, neque per accidens. Nullum autem corpus movet, niſi motum, ut probatum eſt (Lib. I. cap. XIII.) motor autem incorporeus unitus corpori, movetur per accidens ad motum corporis, ſicut patet de anima. Oportet igitur eſſe plures motores, qui neque ſint corpora, neque corporibus uniti. Motus autem cæleſtes ſunt ab aliquo intellectu, ut ſupra (Lib. I. cap. XX.) probatum eſt. Sunt igitur plures ſubſtantiæ intellectuales corporibus non unitæ.

His autem concordat ſententia Dionyſii IV. capit. de Divinis Nominibus, dicentis de Angelis, quod *ſicut immateriales, & incorporei intelliguntur*.

Per hoc autem excluditur error Sadducæorum, qui dicebant, ſpiritum non eſſe: & poſitio Antiquorum Naturalium, qui dicebant, omnem ſubſtantiam corpoream eſſe: poſitio etiam Origenis, qui dixit (Periarchon Lib. I. cap. VI.) quod nulla ſubſtantia poſt Trinitatem divinam abſque corpore poteſt ſubſiſtere: & omnium aliorum ponentium, omnes Angelos bonos, & malos habere corpora naturaliter ſibi unita.

CAPUT XCII.

De multitudine ſubſtantiarum ſeparatarum.

SCiendum eſt autem, quod Ariſtoteles probare nititur, non ſolum eſſe aliquas ſubſtantias intellectuales abſque corpore, ſed etiam quod ſunt eiuſdem numeri, cuius ſunt motus deprehenſi in cælo, neque plures, neque pauciores.

1. Probat enim (XII. Metaph. text. com. XLVIII.) quod non ſunt aliqui motus in cælo qui a nobis deprehendi non poſſint, per hoc quod omnis motus qui eſt in cælo, eſt propter motum alicuius ſtellæ, quæ ſenſibilis eſt: orbes enim deferunt ſtellas; motus autem deferentis eſt propter motum delati.

2. Item probat (ubi ſupra) quod non ſunt aliquæ ſubſtantiæ ſeparatæ a quibus non proveniant aliqui motus in cælo; quia cum motus cæleſtes ordinentur ad ſubſtantias ſeparatas ſicut ad fines, ſi eſſent aliæ ſubſtantiæ ſeparatæ quam iſtæ quas numerat, eſſent aliqui motus in eas ordinati ſicut in fines, aliter eſſent motus imperfecti. Unde ex his concludit, quod non ſunt plures ſubſtantiæ ſeparatæ quam motus deprehenſi, & qui poſſunt deprehendi in cælo; præſertim cum non ſint plura corpora cæleſtia eiuſdem

ſpeciei,

Digitized by Google

ſpeciei, ut ſic etiam poſſint eſſe plures motus nobis incogniti.

Hæc autem probatio non habet neceſſitatem. In his enim quæ ſunt ad finem, ſumitur neceſſitas ex fine, ſicut ipſemet docet in II. Phyſic. (text. comm. xxiii.) non autem e converſo: unde ſi motus cæleſtes ordinantur in ſubſtantias ſeparatas ſicut in fines, ut ipſemet dicit, non poteſt concludi neceſſario numerus ſubſtantiarum prædictarum ex numero motuum. Poreſt enim dici, quod ſunt aliquæ ſubſtantiæ ſeparatæ altioris naturæ quam illæ quæ ſunt proximi fines motuum cæleſtium; ſicut inſtrumenta artificialia ſunt propter homines, qui per eam operantur; & nihil prohibet eſſe alios homines qui per inſtrumenta huiuſmodi non operantur immediate, ſed imperant operantibus. Et ideo ipſe Ariſtoteles hanc rationem non inducit, quaſi neceſſariam, ſed tamquam probabilem: dicit enim (text. comm. xlviii.) *Quare ſubſtantias, & principia immobilia rationabile eſt tot aſtimare: neceſſarium autem dimittatur fortioribus dicere*. Reſtat igitur oſtendendum, quod ſunt multo plures ſubſtantiæ intellectuales a corporibus ſeparatæ quam ſint motus cæleſtes.

1. Subſtantiæ enim Intellectuales ſecundum ſuum genus tranſcendunt omnem naturam corpoream. Oportet igitur accipere gradum in prædictis ſubſtantiis ſecundum elevationem earum ſupra corpoream naturam. Sunt autem quædam intellectuales ſubſtantiæ elevatæ ſupra corpoream ſubſtantiam ſecundum ſui generis naturam tantum, quæ tamen corporibus uniuntur ut formæ, ut ex præmiſſis (capit. lxviii. & lxx.) patet. Et quia eſſe ſubſtantiarum intellectualium ſecundum ſuum genus nullam a corpore dependentiam habet, ut ſupra (cap. xci.) probarum eſt; invenitur altior gradus dictarum ſubſtantiarum, quæ etſi non uniantur corporibus ut formæ, ſunt tamen proprii motores aliquorum corporum determinatorum. Similiter autem natura ſubſtantiæ intellectualis non dependet a movendo; cum movere ſit conſequens ad principalem eorum operationem, quæ eſt intelligere. Erit igitur & aliquis gradus altior ſubſtantiarum intellectualium, quæ non ſunt proprii motores aliquorum corporum, ſed ſuperiores motoribus.

2. Amplius. Sicur agens per naturam agit per ſuam formam naturalem, ita agens per intellectum agit per formam intellectus, ut patet in his qui agunt per artem. Sicut igitur agens per naturam, eſt proportionatum patienti ratione ſuæ formæ naturalis; ita agens per intellectum, eſt proportionatum patienti, & facto per formam intellectus, ut ſcilicet huiuſmodi ſit forma intellectiva quæ poſſit induci per actionem agentis in materiam recipientem. Oportet igitur proprios motores orbium, qui per intellectum movent, ſi in hoc opinionem Ariſtotelis ſuſtinere volumus, tales intelligentias habere, quales ſunt explicabiles per motus orbium, & producibiles in rebus materialibus. Sed ſupra huiuſmodi conceptiones intelligibiles eſt accipere aliquas univerſaliores: intellectus enim univerſalius apprehendit formas rerum quam ſit eſſe earum in rebus: unde videmus quod univerſalior eſt forma intellectus ſpeculativi quam practici, & inter artes practicas univerſalior eſt conceptio artis imperantis quam exequentis. Oportet autem ſubſtantiarum intellectualium gradus accipere ſecundum gradum intellectualis operationis quæ eſt eis propria. Sunt igitur aliquæ ſubſtantiæ intellectuales ſupra illas quæ ſunt proprii, & proximi motores determinatorum orbium.

3. Adhuc. Ordo univerſi exigere videtur ut id quod eſt in rebus nobilius, excedat quantitate, vel numero ignobiliora: ignobiliora enim videntur eſſe propter nobiliora, unde oportet quod nobiliora quaſi propter ſe exiſtentia multiplicentur, quantum poſſibile eſt; & ideo videmus quod corpora incorruptibilia, ſcilicet cæleſtia intantum excedunt corporalia, ſcilicet elementaria, ut hæc quaſi non habeant notabilem quantitatem in comparatione ad illa. Sicut autem cæleſtia corpora digniora ſunt elementaribus, ut incorruptibilia corruptibilibus; ita ſubſtantiæ intellectuales omnibus corporibus, ut immobile, & immateriale mobili, & materiali. Excedunt igitur in numero intellectuales ſubſtantiæ ſeparatæ omnium rerum materialium multitudinem. Non igitur comprehenduntur numero cæleſtium motuum.

4. Item. Species rerum materialium non multiplicantur per materiam, ſed per formam. Formæ autem quæ ſunt extra materiam, habent eſſe completius, & univerſalius quam formæ quæ ſunt in materia, nam formæ in materia recipiuntur ſecundum materiæ capacitatem. Non videntur igitur eſſe minoris multitudinis formæ quæ ſunt extra materiam, quas dicimus ſubſtantias ſeparatas, quam ſit

ſpecies

Digitized by Google

ſpecies materialium rerum. Non autem propter hoc dicimus, quod ſubſtantiæ ſeparatæ ſint ſpecies iſtorum ſenſibilium, ſicut Platonici ſenſerunt. Cum enim non poſſent ad prædictarum ſubſtantiarum notitiam pervenire niſi ex ſenſibilibus, poſuerunt iſtas ſubſtantias eſſe eiuſdem ſpeciei cum iſtis, vel magis ſpecies iſtarum; ſicut ſi aliquis non videret Solem, & Lunam, & alia aſtra, & audiret eſſe quædam corpora incorruptibilia, nominaret ea nominibus iſtorum corruptibilium, exiſtimans ea eſſe eiuſdem ſpeciei cum iſtis, quod non eſſet poſſibile. Similiter autem impoſſibile eſt ſubſtantias immateriales eſſe eiuſdem ſpeciei cum materialibus, vel ſpecies ipſarum; cum materia ſit de ratione ſpeciei horum ſenſibilium, licet non hæc materia, quæ eſt proprium principium individui; ſicut de ratione ſpeciei hominis ſunt carnes, & oſſa, non autem hæ carnes, & hæc oſſa, quæ ſunt principia Sortis, & Platonis. Sic igitur non dicimus, ſubſtantias ſeparatas eſſe ſpecies iſtorum ſenſibilium, ſed eſſe alias ſpecies nobiliores iſtis, quanto purum eſt nobilius permixto; & tunc illas ſubſtantias eſſe plures oportet iſtis ſpeciebus rerum materialium.

5. Adhuc. Magis eſt aliquid multiplicabile ſecundum ſuum eſſe intelligibile quam ſecundum ſuum eſſe materiale: multa enim intellectu capimus quæ in materia eſſe non poſſunt; ex quo contingit quod cuilibet rectæ lineæ finitæ poteſt mathematice fieri additio, non autem naturaliter. Raritas etiam corporum, velocitas motuum, & diverſitas figurarum in infinitum augeri comprehenditur ſecundum intellectum, quamvis ſit impoſſibile in natura ſic eſſe. Subſtantiæ autem ſeparatæ ſunt in eſſe intelligibili ſecundum ſuam naturam. Maior igitur multiplicitas in eis eſt poſſibilis quam in rebus materialibus ſecundum proprietatem, & rationem penſatam generis utriuſque. In perpetuis autem non differt eſſe, & poſſe. Excedit igitur multitudo ſubſtantiarum ſeparatarum multitudinem materialium corporum.

His autem atteſtatur ſacra Scriptura: dicitur enim Danielis VII. *Millia millium miniſtrabant ei, & decies centena millia aſſiſtebant ei*: & Dionyſius XIII. cap. cæleſt. Hierar. dicit, quod numerus illarum ſubſtantiarum excedit omnem materialem multitudinem.

Per hoc autem excluditur error dicentium, ſubſtantias ſeparatas ſecundum numerum motuum cæleſtium, aut ſecundum numerum ſphærarum cæleſtium eſſe: & error Rabi Moyſi, qui dixit, numerum Angelorum qui in Scriptura ponitur, non eſſe numerum ſeparatarum ſubſtantiarum, ſed virtutum in iſtis inferioribus, ſicut ſi vis concupiſcibilis dicatur ſpiritus concupiſcentiæ, & ſic de aliis.

CAPUT XCIII.

Quod ſubſtantiæ ſeparatæ non ſunt multæ unius ſpeciei.

I. Part. quæſt. L. art. 4. & II. Sent. diſt. III. art. 4.

Ex his autem quæ de iſtis ſubſtantiis præmiſſa ſunt, oſtendi poteſt quod non ſunt plures ſubſtantiæ ſeparatæ unius ſpeciei.

1. Oſtenſum eſt enim ſupra quod ſubſtantiæ ſeparatæ ſunt quædam quidditates ſubſiſtentes. Species autem rei eſt quam ſignat diffinitio, quæ eſt ſignum quidditatis rei: unde quidditates ſubſiſtentes ſunt ſpecies ſubſiſtentes. Plures ergo ſubſtantiæ ſeparatæ eſſe non poſſunt, niſi ſint plures ſpecies.

2. Adhuc. Quæcumque ſunt idem ſpecie, differentia autem numero, habent materiam. Differentia autem quæ ex forma procedit, inducit diverſitatem ſpeciei; quæ autem eſt ex materia inducit diverſitatem ſecundum numerum. Subſtantiæ autem ſeparatæ non habent omnino materiam, neque quæ ſit pars earum, neque cui uniantur ut formæ. Impoſſibile eſt igitur quod ſint plures unius ſpeciei.

3. Amplius. Ad hoc ſunt plura individua in una ſpecie in rebus corruptibilibus, ut natura ſpeciei, quæ non poteſt perpetuo conſervari in uno individuo, conſervetur in pluribus: unde etiam in corporibus incorruptibilibus non eſt niſi unum individuum in una ſpecie. Subſtantiæ autem ſeparatæ natura poteſt conſervari in uno individuo, eo quod ſunt incorruptibiles, ut ſupra (cap. LV.) oſtenſum eſt. Non igitur oportet eſſe plura individua in illis ſubſtantiis eiuſdem ſpeciei.

4. Item. Id quod eſt ſpeciei in unoquoque, dignius eſt eo quod eſt individuationis principium, præter rationem ſpeciei exiſtens. Multiplicatio igitur ſpecierum plus addit nobilitatis, & perfectionis univerſo quam multiplicatio individuorum in una ſpecie. Perfectio autem univerſi maxime

Digitized by Google

xime conſiſtit in ſubſtantiis ſeparatis. Magis igitur competit ad perfectionem univerſi quod ſint plures ſecundum ſpeciem diverſæ, quam quod ſint multæ ſecundum numerum in eadem ſpecie.

5. Præterea. Subſtantiæ ſeparatæ ſunt perfectiores quam corpora cæleſtia. Sed in corporibus cæleſtibus propter eorum perfectionem non invenitur niſi unum individuum unius ſpeciei: tum quia unumquodque eorum conſtat ex tota materia ſuæ ſpeciei: tum quia in uno individuo eſt perfecte virtus ſpeciei ad complendum illud in univerſo ad quod ſua ſpecie ordinatur, ſicut præcipue patet in Sole, & Luna. Multo igitur magis in ſubſtantiis ſeparatis non invenitur niſi unum individuum in una ſpecie.

CAPUT XCIV.

Quod ſubſtantia ſeparata, & anima non ſunt unius ſpeciei.

II. Sent. diſt. III. art. 6.

Ex his autem ulterius oſtenditur quod anima non eſt eiuſdem ſpeciei cum ſubſtantiariis ſeparatis.

1. Maior enim eſt differentia animæ humanæ a ſubſtantia ſeparata quam unius ſubſtantiæ ſeparatæ ab alia. Sed ſubſtantiæ ſeparatæ omnes ad invicem ſpecie differunt, ut (cap. præc.) oſtenſum eſt. Multo igitur magis ſubſtantia ſeparata ab anima.

2. Amplius. Unaquæque res habet proprium eſſe ſecundum rationem ſuæ ſpeciei: quorum enim eſt diverſa ratio eſſendi, horum eſt diverſa ſpecies. Eſſe autem animæ humanæ, & ſubſtantiæ ſeparatæ non eſt unius rationis: nam in eſſe ſubſtantiæ ſeparatæ non poteſt communicare corpus, ſicut poteſt communicare in eſſe animæ humanæ, quæ ſecundum eſſe unitur corpori ut forma materiæ. Anima igitur humana differt ſpecie a ſubſtantiis ſeparatis.

3. Adhuc. Quod habet ſecundum ſe ipſum ſpeciem, non poteſt eſſe eiuſdem ſpeciei cum eo quod non habet ſecundum ſe ſpeciem, ſed eſt pars ſpeciei. Subſtantia autem ſeparata habet per ſe ipſam ſpeciem, anima autem non, ſed eſt pars ſpeciei humanæ. Impoſſibile eſt igitur quod anima ſit eiuſdem ſpeciei cum ſubſtantiis ſeparatis; niſi forte homo eſſet eiuſdem ſpeciei cum illis, quod patet eſſe impoſſibile.

4. Præterea. Ex propria operatione rei percipitur ſpecies eius: operatio enim demonſtravit virtutem, quæ indicat eſſentiam. Propria autem operatio ſubſtantiæ ſeparatæ, & animæ intellectivæ eſt intelligere. Eſt autem omnino alius modus intelligendi ſubſtantiæ ſeparatæ, & animæ: nam anima intelligit a phantaſmatibus accipiendo, non autem ſubſtantia ſeparata; cum non habeat organa corporea, in quibus oportet eſſe phantaſmata. Non ſunt igitur anima humana, & ſubſtantia ſeparata unius ſpeciei.

CAPUT XCV.

Quomodo accipiatur genus, & ſpecies in ſubſtantiis ſeparatis.

I. Part. quaſt. l. art. 2. ad 1.

Oportet autem conſiderare, ſecundum quid diverſificatur ſpecies in ſubſtantiis ſeparatis. In rebus enim materialibus, quæ ſunt diverſarum ſpecierum unius generis exiſtentes, ratio generis ex principio materiali ſumitur, differentia ſpeciei a principio formali; natura enim ſenſitiva, ex qua ſumitur ratio animalis, eſt materiale in homine reſpectu naturæ intellectivæ, ex qua ſumitur differentia ſpecifica hominis, ſcilicet rationale. Si igitur ſubſtantiæ ſeparatæ non ſunt ex materia & forma compoſitæ, ut ex præmiſſis (cap. l.) patet; non apparet ſecundum quid in eis genus, & differentia ſpecifica accipi poſſit.

Scire igitur oportet, quod diverſæ rerum ſpecies gradatim naturam entis poſſident: ſtatim enim in prima entis diviſione invenitur hoc quidem perfectum, ſcilicet ens per ſe, & ens actu; aliud vero imperfectum, ſcilicet ens in alio, & ens in potentia: & eodem modo diſcurrenti per ſingula apparet, unam ſpeciem ſupra aliam aliquem gradum perfectionis adiicere, ſicut animalia ſuper plantas, & animalia progreſſiva ſuper animalia immobilia. In coloribus etiam una ſpecies alia perfectior invenitur, ſecundum quod eſt albedini propinquior: propter quod Ariſtoteles in VIII. Metaphyſ. (text. com. x.) dicit, quod diſtinctiones rerum ſunt ſicut numerus, in quo unitas ſubtracta, vel addita ſpeciem numeri variat: per quem modum in diffinitionibus ſi una differentia ſubtrahatur, vel addatur, diverſa ſpecies invenitur. Ratio igitur determinatæ ſpeciei conſiſtit in

Digitized by Google

in hoc quod natura communis in determinato gradu entis collocatur; & quia in rebus ex materia & forma compoſitis forma eſt quaſi terminus, id autem quod terminatur per eam, eſt materia, vel materiale; oportet quod ratio generis ſumatur ex materiali, differentia vero ſpecifica ex formali: & ideo ex differentia & genere fit unum, ſicut ex materia & forma: & ſicut una & eadem eſt natura quæ ex materia & forma conſtituitur, ita differentia non addit extraneam quamdam naturam ſuper genus, ſed eſt quædam determinatio ipſius naturæ generis; ut ſi genus accipiatur animal pedes habens, differentia eius eſt duos pedes habens; quam quidem differentiam nihil extraneum ſuper genus addere, manifeſtum eſt.

Unde patet quod accidit generi, & differentiæ quod determinatio quædam, quam differentia importat, ex alio principio cauſetur quam a natura generis, ex hoc quod natura quam ſignat diffinitio, eſt compoſita ex materia & forma ſicut ex terminante & terminato. Si igitur aliqua natura eſt ſimplex, ipſa quidem per ſe ipſam erit terminata, nec oportebit quod habeat duas partes, quarum una ſit terminans, & alia terminata. Ex ipſa igitur ratione naturæ ſumetur ratio generis; ex terminatione autem eius ſecundum quod eſt in tali gradu entium, ſumetur eius differentia ſpecifica.

Ex quo etiam patet quod ſi aliqua natura non eſt terminata, ſed infinita in ſe, ſicut ſupra (Lib. I. cap. xliii.) oſtenſum eſt de natura divina; non eſt in ea accipere neque genus, neque ſpeciem, quod eſt conſonum his quæ ſupra (I. Lib. cap. xxv.) oſtendimus.

Patet etiam ex præmiſſis quod cum diverſæ ſpecies in ſubſtantiis ſeparatis accipiantur ſecundum quod diverſos gradus ſortiuntur, in una autem ſpecie non ſunt plura individua, quod non ſunt in ſubſtantiis ſeparatis duæ æquales ſecundum ordinem, ſed una naturaliter eſt altera ſuperior. Unde Iob xxxviii. dicitur: *Numquid noſti ordinem cæli*? Et Dionyſius dicit x. cap. cæleſtis hierarchiæ, quod ſicuti in tota Angelorum multitudine eſt hierarchia ſuprema, media, & infima; ita in qualibet hierarchia eſt ordo ſupremus, medius, & infimus, & in quolibet ordine ſupremi, medii, & infimi.

Per hoc autem excluditur Origenis poſitio, qui dixit (I. Lib. Periar. cap. v. & ſeqq.) a principio omnes ſubſtantias ſpirituales æquales creatas fuiſſe, inter quas etiam animas connumerat; diverſitas autem quæ in huiuſmodi ſubſtantiis invenitur, quod quædam eſt unita corpori, quædam non unita, & quædam altior, quædam vero inferior, provenit ex differentia meritorum. Oſtenſum eſt autem (cap. xliv. xciii. & xciv.) hanc differentiam graduum naturalem eſſe, & quod anima non eſt eiuſdem ſpeciei cum ſubſtantiis ſeparatis, nec ipſæ ſubſtantiæ ſeparatæ ad invicem, nec etiam ſecundum ordinem naturæ æquales.

CAPUT XCVI.

Quod ſubſtantiæ ſeparatæ non accipiunt cognitionem ex ſenſibilibus.

I. Part. q. lv. *art.* 2.

Ex præmiſſis oſtendi poteſt quod ſubſtantiæ ſeparatæ non accipiunt intellectivam cognitionem ex rebus ſenſibilibus.

1. Senſibilia enim ſecundum ſuam naturam nata ſunt apprehendi per ſenſum, ſicut intelligibilia per intellectum. Omnis igitur ſubſtantia cognoſcitiva ex ſenſibilibus cognitionem accipiens habet cognitionem ſenſitivam & per conſequens habet corpus naturaliter unitum; cum cognitio ſenſitiva ſine organo corporeo eſſe non poſſit. Subſtantiæ autem ſeparatæ non habent corpora naturaliter ſibi unita, ut ſuperius (cap. xci.) eſt oſtenſum. Non igitur intellectivam cognitionem ex rebus ſenſibilibus ſumunt.

2. Amplius. Altioris virtutis oportet eſſe altius obiectum. Virtus autem intellectiva ſubſtantiæ ſeparatæ eſt altior quam vis intellectiva animæ humanæ, cum intellectus animæ humanæ ſit infimus in ordine intellectuum, ut ex præmiſſis (cap. lxviii.) habetur; intellectus autem humanæ animæ obiectum eſt phantaſma, ut ſupra (cap. lx.) dictum eſt, quod eſt ſuperius in ordine obiectorum quam res ſenſibilis extra animam exiſtens, ſicut ex ordine virtutum cognitivarum apparet. Obiectum igitur ſubſtantiæ ſeparatæ non poteſt eſſe res exiſtens extra animam, ut ab ea immediate accipiat cognitionem, neque phantaſma. Relinquitur igitur quod obiectum intellectus ſubſtantiæ ſeparatæ ſit aliquid altius phantaſmate. Nihil autem eſt altius phantaſmate in ordine obiectorum cognoſcibilium niſi id quod eſt intelligibile actu. Subſtantiæ igitur ſeparatæ

ratæ

ratæ non accipiunt cognitionem intellectivam a ſenſibilibus, ſed intelligunt ea quæ ſunt per ſe ipſa etiam intelligibilia.

3. Adhuc. Secundum ordinem intellectuum eſt ordo intelligibilium. Sed ea quæ ſunt ſecundum ſe ipſa intelligibilia, ſunt ſuperiora in ordine intelligibilium his quæ non ſunt intelligibilia, niſi quia nos facimus ea intelligibilia: eiuſmodi autem oportet eſſe omnia intelligibilia a ſenſibilibus accepta, nam ſenſibilia non ſunt ſecundum ſe intelligibilia: huiuſmodi autem intelligibilia ſunt quæ intelligit intellectus noſter. Intellectus igitur ſubſtantiæ ſeparatæ, cum ſit ſuperior intellectu noſtro, non intelligit intelligibilia a ſenſibilibus accepta, ſed quæ ſunt ſecundum ſe intelligibilia actu.

4. Amplius. Modus operationis propriæ alicuius rei proportionaliter reſpondet modo ſubſtantiæ, & naturæ ipſius. Subſtantia autem ſeparata eſt intellectus per ſe exiſtens, non in corpore aliquo. Operatio igitur intellectualis eius erit intelligibilium quæ non ſunt fundata in aliquo corpore. Omnia autem intelligibilia a ſenſibilibus accepta, ſunt in aliquibus corporibus aliqualiter fundata, ſicut intelligibilia noſtra in phantaſmatibus, quæ ſunt in organis corporeis. Subſtantiæ igitur ſeparatæ non accipiunt cognitionem ex ſenſibilibus.

5. Adhuc. Sicut materia prima eſt infimum in ordine rerum ſenſibilium, & per hoc eſt in potentia tantum ad omnes formas ſenſibiles; ita intellectus poſſibilis, infimus in ordine intelligibilium exiſtens, eſt in potentia ad omnia intelligibilia, ut ex præmiſſis (cap. lix.) patet. Sed ea quæ ſunt in ordine ſenſibilium ſupra materiam primam, habent in actu ſuam formam, per quam conſtituuntur in eſſe ſenſibili. Subſtantiæ igitur ſeparatæ, quæ ſunt in ordine intelligibilium ſupra intellectum poſſibilem humanum, ſunt actu in eſſe intelligibili: intellectus enim accipiens cognitionem a ſenſibilibus, non eſt actu in eſſe intelligibili, ſed in potentia. Subſtantia igitur ſeparata non accipit cognitionem a ſenſibilibus.

6. Adhuc. Perfectio naturæ ſuperioris non dependet a natura inferiori. Perfectio autem ſubſtantiæ ſeparatæ, cum ſit intellectualis, eſt in intelligendo. Earum igitur intelligere non dependet a rebus ſenſibilibus, ſic quod ab eis cognitionem accipiant.

Patet autem ex hoc, quod in ſubſtantiis ſeparatis non eſt intellectus agens, & poſſibilis, niſi forte æquivoce. Intellectus enim poſſibilis, & agens in anima intellectiva inveniuntur, propter hoc quod accipit cognitionem intellectivam a ſenſibilibus: nam intellectus agens eſt qui facit ſpecies a ſenſibilibus acceptas eſſe intelligibiles: intellectus autem poſſibilis eſt in potentia ad omnes formas ſenſibilium cognoſcendas. Cum igitur ſubſtantiæ ſeparatæ non accipiant cognitionem a ſenſibilibus, non eſt in eis intellectus agens, & poſſibilis: unde & Ariſtoteles in III. de Anima (text. comm. xvii.) intellectum poſſibilem, & agentem inducens, dicit eos in anima oportere poni.

Item manifeſtum eſt in eiſdem quod localis diſtantia cognitionem animæ ſeparatæ impedire non poteſt. Localis enim diſtantia per ſe comparatur ad ſenſum, non autem ad intellectum, niſi per accidens, inquantum a ſenſu accipit: nam ſenſibilia ſecundum determinatam diſtantiam movent ſenſum; intelligibilia autem actu, ſecundum quod movent intellectum, non ſunt in loco, cum ſint a materia corporali ſeparata. Cum igitur ſubſtantiæ ſeparatæ non accipiant intellectivam cognitionem a ſenſibilibus, in eorum cognitionem diſtantia localis nihil operatur.

Palam eſt etiam quod intellectuali operationi eorum non admiſcetur tempus. Sicut enim intelligibilia actu, ſunt abſque loco, ita etiam ſunt abſque tempore: nam tempus conſequitur motum localem, unde non menſurat niſi ea quæ aliqualiter ſunt in loco; & ideo intelligere ſubſtantiæ ſeparatæ eſt ſupra tempus. Operationi autem intellectuali noſtræ adiacet tempus, ex eo quod a phantaſmatibus cognitionem accipimus, quæ determinatum reſpiciunt tempus: & inde eſt quod in compoſitione, & diviſione ſemper noſter intellectus adiungit tempus præteritum, vel futurum, non autem intelligendo quod quid eſt, intelligit enim quod quid eſt, abſtrahendo intelligibilia a ſenſibilium conditionibus: unde ſecundum illam operationem neque ſub tempore, neque ſub aliqua conditione ſenſibilium rerum intelligibile comprehendit: componit autem, aut dividit, applicando intelligibilia prius abſtracta ad res; & in hac applicatione neceſſe eſt cointelligi tempus.

Digitized by Google

CAPUT XCVII.

Quod intellectus ſubſtantiæ ſeparatæ ſemper actu intelligit.

EX hoc autem apparet quod intellectus ſubſtantiæ ſeparatæ eſt ſemper intelligens actu.

Quod enim eſt quandoque in actu, quandoque in potentia, menſuratur tempore. Intellectus autem ſubſtantiæ ſeparatæ eſt ſupra tempus, ut (cap. xcvi.) probatum eſt. Non eſt igitur quandoque intelligens actu, & quandoque non.

2. Item. Omnia ſubſtantia vivens habet aliquam operationem vitæ in actu ex ſua natura, quæ ineſt ei ſemper, licet aliæ quandoque inſint ei in potentia; ſicut animalia ſemper nutriuntur, licet non ſemper ſentiant. Subſtantiæ autem ſeparatæ ſunt ſubſtantiæ viventes, ut ex præmiſſis patet; nec habent aliam operationem vitæ niſi intelligere. Oportet igitur quod ex ſua natura ſint intelligentes actu ſemper.

3. Item. Subſtantiæ ſeparatæ movent per intellectum corpora cæleſtia, ſecundum Philoſophorum doctrinam (XII. Metaphyſ. text. comm. xxxvi. & xxxvii.) Motus autem corporum cæleſtium eſt ſemper continuus. Intelligere igitur ſubſtantiarum ſeparatarum eſt continuum, & ſemper. Hoc autem idem ſequitur, etſi non ponantur moventes corpora cæleſtia, cum ſint altiores corporibus cæleſtibus: unde ſi propria operatio corporis cæleſtis, quæ eſt motus ipſius, eſt continua, multo magis propria operatio ſubſtantiarum ſeparatarum, quæ eſt intelligere.

4. Amplius. Omne quod quandoque operatur, & quandoque non operatur, movetur per ſe, vel per accidens: unde & hoc quod nos quandoque intelligimus, quandoque non, provenit ex alteratione quæ eſt circa partem ſenſibilem, ut dicitur in VIII. Phyſicor. (text. com. li.) Sed ſubſtantiæ ſeparatæ non moventur per ſe, quia non ſunt corpora; neque moventur per accidens, quia non ſunt unitæ corporibus. Igitur operatio propria, quæ eſt intelligere, eſt in eis continua, & non interciſa.

CAPUT XCVIII.

Quomodo una ſubſtantia ſeparata intelligit aliam.

I. Part. quæſt. lvi. *art.* 2.

SI autem ſubſtantiæ ſeparatæ intelligunt ea quæ ſunt per ſe intelligibilia, ut eſt oſtenſum (cap. xcvi.) per ſe autem intelligibilia ſunt ſubſtantiæ ſeparatæ, immunitas enim a materia facit aliquid eſſe per ſe intelligibile, ut ex ſuperioribus (I. Lib. cap. xliv. & cap. lxxv.) patet: ſequitur quod ſubſtantiæ ſeparatæ intelligant ſicut propria obiecta ſubſtantias ſeparatas. Unaquæque igitur & ſe ipſam, & alias cognoſcet. Se ipſam quidem unaquæque earum aliter cognoſcit quam intellectus poſſibilis ſe ipſum. Intellectus enim poſſibilis eſt ut potentia exiſtens in ſe intelligibili; fit autem actu per ſpeciem intelligibilem, ſicut materia prima fit actu in eſſe ſenſibili per formam naturalem. Nihil autem cognoſcitur, ſecundum quod eſt potentia tantum, ſed ſecundum quod eſt actu: unde & forma eſt principium cognitionis rei, quæ per eam fit actu: ſimiliter autem potentia cognoſcitiva fit actu cognoſcens per ſpeciem aliquam. Intellectus igitur poſſibilis noſter non cognoſcit ſe ipſum niſi per ſpeciem intelligibilem, qua fit actu in eſſe intelligibili; & propter hoc dicit Ariſtoteles in III. de Anima (text. comm. xxix.) quod eſt cognoſcibilis ſicut & alia, ſcilicet per ſpecies a phantaſmatibus acceptas ſicut per formas proprias. Subſtantiæ autem ſeparatæ ſunt ſecundum ſuam naturam ut actu exiſtentes in eſſe intelligibili: unde unaquæque earum (a) ſe ipſam per ſuam eſſentiam cognoſcit, non per aliquam ſpeciem alterius rei. Cum autem omnis cognitio ſit ſecundum quod in cognoſcente eſt ſimilitudo cogniti; una autem ſubſtantiarum ſeparatarum ſit ſimilis alteri ſecundum communem naturam generis; differant autem ab invicem ſecundum ſpeciem, ut ex præmiſſis (cap. xciii.) apparet: videtur ſequi quod una earum aliam non cognoſcat quantum ad propriam rationem ſpeciei, ſed ſolum quantum ad communem generis rationem.

Dicunt ergo quidam (Avicen. tract. ix. Met. cap. iv.) quod una ſubſtantiarum ſeparatarum eſt cauſa effectiva alterius. In qualibet autem cauſa effectiva opor-

(a) *Al.* per ſe ipſam.

oportet eſſe ſimilitudinem ſui effectus, & ſimiliter in quolibet effectu oportet eſſe ſimilitudinem ſuæ cauſæ, eo quod unumquodque agens agit ſibi ſimile. Sic igitur in ſuperiori ſubſtantiarum ſeparatarum eſt ſimilitudo inferioris, ſicut in cauſa eſt ſimilitudo effectus. In inferiori autem ſimilitudo ſuperioris eſt ſicut in effectu eſt ſimilitudo ſuæ cauſæ. In cauſis autem non univocis ſimilitudo effectus eſt in cauſa eminentius, cauſæ autem ſimilitudo in effectu, inferiori modo. Tales autem cauſas oportet eſſe ſubſtantias ſeparatas ſuperiores reſpectu inferiorum, cum non ſint unius ſpeciei, ſed in diverſis gradibus conſtitutæ. Cognoſcit igitur ſubſtantia ſeparata inferior ſuperiorem, ſecundum modum ſubſtantiæ cognoſcentis, non ſecundum modum ſubſtantiæ cognitæ, ſed inferiori modo; ſuperior autem inferiorem eminentiori modo. Et hoc eſt quod in Lib. de cauſis dicitur, quod intelligentia ſcit quod eſt ſub ſe, & quod eſt ſupra ſe, per modum ſuæ ſubſtantiæ, quia alia eſt cauſa alterius.

Sed cum ſuperius (cap. l.) ſit oſtenſum, quod ſubſtantiæ ſeparatæ intellectuales non ſunt compoſitæ ex materia & forma, non poſſunt cauſari niſi per modum creationis. Creare autem ſolius Dei eſt, ut ſupra (cap. xv.) oſtenſum eſt. Non poterit igitur una ſubſtantiarum ſeparatarum eſſe alterius cauſa.

Præterea. Oſtenſum eſt (cap. xv.) quod principales partes univerſi omnes ſunt a Deo immediate creatæ. Non eſt igitur una earum ab alia. Unaquæque autem ſubſtantiarum ſeparatarum eſt de principalibus partibus univerſi multo amplius quam Sol, vel Luna; cum unaquæque earum habeat propriam ſpeciem, & nobiliorem quam quævis ſpecies corporalium rerum. Non igitur una earum cauſatur ab alia, ſed omnes immediate a Deo.

Sic igitur ſecundum prædicta, quælibet ſubſtantiarum ſeparatarum cognoſcit Deum naturali cognitione ſecundum modum ſuæ ſubſtantiæ, per quam ſimiles ſunt Deo ſicut cauſæ; Deus autem cognoſcit eas ſicut propria cauſa, earum omnium in ſe ſimilitudinem habens. Non autem hoc modo una ſubſtantiarum ſeparatarum poterit cognoſcere aliam, cum una non ſit cauſa alterius.

Conſiderandum eſt igitur, quod cum nulla huiuſmodi ſubſtantiarum ſecundum ſuam eſſentiam ſit ſufficiens principium cognitionis omnium aliarum rerum, unicuique earum ſupra propriam ſubſtantiam oportet ſuperaddere quaſdam intelligibiles ſimilitudines, per quas quælibet earum alia in propria natura cognoſcere poſſit.

Hoc autem ſic manifeſtum eſſe poteſt. Eſt enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile: quod quidem comprehendit omnes differentias, & ſpecies entis poſſibiles: quicquid enim eſſe poteſt, intelligi poteſt. Cum autem omnis cognitio fiat per modum ſimilitudinis, non poteſt totaliter ſuum obiectum intellectus cognoſcere, niſi habeat in ſe ſimilitudinem totius entis, & omnium differentiarum eius. Talis autem ſimilitudo totius entis eſſe non poteſt niſi natura infinita, quæ non determinatur ad aliquam ſpeciem, vel genus entis, ſed eſt univerſale principium, & virtus activa totius entis, qualis eſt ſola natura divina, ut in primo (Lib. cap. xxv. & xliii.) oſtenſum eſt. Omnis autem alia natura, cum ſit terminata ad aliquod genus, & ſpeciem entis, non poteſt eſſe univerſalis ſimilitudo totius entis. Relinquitur igitur quod ſolus Deus per ſuam eſſentiam omnia cognoſcat; quælibet autem ſubſtantiarum ſeparatarum per ſuam naturam cognoſcit perfecta cognitione ſuam ſpeciem tantum; intellectus autem poſſibilis nequaquam, ſed per ſpeciem intelligibilem, ſicut ſupra dictum eſt. Ex hoc autem quod ſubſtantia aliqua eſt intellectualis, comprehenſiva eſt totius entis: unde cum ſubſtantia ſeparata per ſuam naturam non ſiat actu comprehendens totum ens, ipſa ſua ſubſtantia conſiderata eſt quaſi potentia ad ſimilitudines intelligibiles, quibus totum ens cognoſcitur, & illæ ſimilitudines erunt actus eius, inquantum eſt intellectualis. Non autem eſt poſſibile quin iſtæ ſimilitudines ſint plures, quia iam oſtenſum eſt quod totius entis univerſalis perfecta ſimilitudo eſſe non poteſt niſi infinita. Sicut autem natura ſubſtantiæ ſeparatæ non eſt infinita, ſed terminata; ita ſimilitudo intelligibilis in ea exiſtens non poteſt eſſe infinita, ſed terminata ad aliquam ſpeciem, vel genus entis: unde ad comprehenſionem totius entis requiruntur plures huiuſmodi ſimilitudines. Quanto autem aliqua ſubſtantia ſeparata eſt ſuperior, tanto eius natura eſt divinæ naturæ ſimilior; & ideo eſt minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens univerſale, perfectum, & bonum; & propter hoc univerſaliorem boni, & entis participationem habens; &

Digitized by Google

ideo ſimilitudines intelligibiles in ſubſtantia ſuperiori exiſtentes, ſunt minus multiplicatæ, & magis univerſales. Et hoc eſt quod Dionyſius xii. cap. cæleſtis Hierarchiæ dicit, quod Angeli ſuperiores habent ſcientiam magis univerſalem: & in Libro de cauſis (prop. x.) dicitur, quod intelligentiæ ſuperiores habent formas magis univerſales. Summum autem huiuſmodi univerſalitatis eſt in Deo, qui per unum, ſcilicet per eſſentiam ſuam, omnia cognoſcit; infimum autem in intellectu humano, qui ad unumquodque intelligibile indiget ſpecie intelligibili propria, & ei coæquata. Non eſt igitur per formas univerſaliores apud ſubſtantias ſuperiores imperfecta cognitio ſicut apud nos. Per ſimilitudinem enim animalis, per quam cognoſcimus aliquid in genere tantum, perfectiorem cognitionem habemus quam per ſimilitudinem hominis, per quam cognoſcimus ſpeciem completam: cognoſcere enim aliquid ſecundum genus tantum, eſt cognoſcere imperfecte, & quaſi in potentia; cognoſcere autem in ſpecie, eſt cognoſcere perfecte, & in actu.

Intellectus autem noſter, quia infimum gradum tenet in ſubſtantiis intellectualibus, adeo particulatas ſimilitudines requirit quod unicuique cognoſcibili proprio oportet reſpondere propriam ſimilitudinem in ipſo: unde per ſimilitudinem animalis non cognoſcit rationale, & per conſequens nec hominem, niſi ſecundum quid. Similitudo autem intelligibilis, quæ eſt in ſubſtantia ſeparata, eſt univerſalioris virtutis ad plura repræſentanda ſufficiens; & ideo non facit imperfectiorem cognitionem, ſed perfectiorem: eſt enim univerſalis virtus ad modum formæ agentis in cauſa univerſali, quæ quanto fuerit univerſalior, tanto ad plura ſe extendit, & efficacius producit. Per ſimilitudinem igitur unam cognoſcit & animal, & differentias animalis, aut etiam univerſaliori modo, & contractiori ſecundum ordinem ſubſtantiarum prædictarum.

Exempla igitur huius, ut dictum eſt, in duobus extremis accipere poſſumus, ſcilicet in intellectu divino, & humano. Deus enim per unum, quod eſt ſua eſſentia, cognoſcit omnia; homo autem ad diverſa cognoſcenda diverſas ſimilitudines requirit, quin etiam quanto altioris fuerit intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoſcere poteſt: unde his qui ſunt tardi intellectus, oportet exempla particularia adducere ad cognitionem de rebus ſumendam. Quum autem ſubſtantia ſeparata in ſua natura conſiderata, ſit in potentia ad ſimilitudines quibus totum ens cognoſcatur, non eſt æſtimandum quod ſit denudata ab omnibus huiuſmodi ſimilitudinibus: hæc enim eſt diſpoſitio intellectus poſſibilis antequam intelligat, ut dicitur in III. de Anima (text. com. xiv.) Neque eſt etiam æſtimandum quod aliquas earum habeat in actu, & alias in potentia tantum; ſicut materia prima in corporibus inferioribus habet unam formam in actu, & alias in potentia; & ſic intellectus poſſibilis noſter, quum iam ſumus ſcientes, eſt actu ſecundum aliqua intelligibilia, ſecundum alia vero in potentia: quum enim illæ ſubſtantiæ ſeparatæ non moveantur neque per ſe, neque per accidens, ut oſtenſum eſt (cap. præc.) omne quod eſt in eis in potentia, oportet eſſe in actu: alias exirent de potentia in actum, & ſic moverentur per ſe, vel per accidens. Eſt igitur in eis potentia, & actus quantum ad eſſe intelligibile, ſicut in corporibus cæleſtibus quantum ad eſſe naturale. Materia enim corporis cæleſtis ita perficitur per ſuam formam quod non remanet in potentia ad alias formas: & ſimiliter intellectus ſubſtantiæ ſeparatæ totaliter perficitur per formas intelligibiles quantum ad cognitionem naturalem; intellectus autem poſſibilis noſter proportionaliter ſe habet corporibus corruptibilibus, quibus unitur ut forma, ſic enim fit actu habens quaſdam formas intelligibiles, quod remanet in potentia ad alias.

Et propter hoc dicitur in Libro de cauſis, quod intelligentia eſt plena formis, quia ſcilicet tota potentialitas intellectus eius completa eſt per formas intelligibiles; & ſic per huiuſmodi intelligibiles ſpecies una ſubſtantia ſeparata aliam intelligere poteſt.

Forte autem alicui videri poteſt quod quum ſubſtantia ſeparata per eſſentiam ſit intelligibilis, non oportet ponere quod per aliquas ſpecies intelligibiles una ab alia intelligatur, ſed per eſſentiam ipſius ſubſtantiæ intellectæ. Hoc enim quod ſubſtantia aliqua per ſpeciem intelligibilem cognoſcatur, videtur accidere ſubſtantiis materialibus ex hoc quod non ſunt per ſuam eſſentiam intelligibiles actu, unde oportet quod per intentiones abſtractas intelligantur. Huic etiam videtur conſonare dictum Philoſophi dicentis in XII. Metaph. (text. comm. li.) quod in ſubſtantiis ſeparatis a materia, non differt intellectus, intelligere, & quod intelligitur.

Hoc

Digitized by Google

Hoc autem ſi concedatur, habet dubitationes non paucas.

1. Primo quidem quia intellectus in actu eſt intellectum in actu, ſecundum doctrinam Ariſtotelis III. de Anima text. com. XIX. & XXVII.) Difficile eſt autem videre quomodo una ſubſtantia ſeparata ſit unum alteri, dum intelligit ipſam.

2. Adhuc. Omne agens, vel operans operatur per ſuam formam, cui operatio reſpondet ſicut calefactio calori, unde & illud videmus cuius ſpecie viſus informatur. Non videtur autem eſſe poſſibile quod una ſubſtantia ſeparata ſit forma alterius, quum habeat unaquæque eſſe ſeparatum ab alia. Impoſſibile igitur videtur quod una videatur ab altera per eſſentiam ſuam.

3. Amplius. Intellectum eſt perfectio intelligentis. Non poteſt autem inferior ſubſtantia ſeparata eſſe perfectio ſuperioris. Sequeretur etiam quod ſuperior inferiorem non intelligeret, ſi per eſſentiam ſuam unaquæque intelligeretur, & non per ſpeciem aliam.

4. Item. Intelligibile eſt intra intellectum quantum ad id quo intelligitur. Nulla autem ſubſtantia illabitur menti niſi ſolus Deus, qui eſt in omnibus per eſſentiam, præſentiam, & potentiam. Impoſſibile igitur videtur quod ſubſtantia ſeparata per eſſentiam ſuam intelligatur ab alia, & non per ſimilitudinem eius in ipſa.

Et hoc quidem oportet verum eſſe, ſecundum ſententiam Ariſtotelis, qui ponit (III. de Anima text. com. XIX. & XXVII.) quod intelligere contingit per hoc quod intellectum in actu ſit unum cum intellectu in actu: unde ſubſtantia ſeparata quamvis ſit per ſe intelligibilis actu, non tamen ſecundum ſe intelligitur niſi ab intellectu cui eſt unum. Sic autem ſubſtantia ſeparata ſe ipſam intelligit per eſſentiam ſuam; & ſecundum hoc eſt idem intellectus, & intellectum, & intelligere. Secundum autem poſitionem Platonis intelligere ſit per contactum intellectus ad rem intelligibilem. Sic igitur una ſubſtantia ſeparata poteſt aliam per eius eſſentiam intelligere, dum eam ſpiritualiter contingit: ſuperior quidem inferiorem, quaſi eam ſua virtute concludens, & continens; inferior vero ſuperiorem, quaſi eam capiens ut ſui perfectionem. Unde & Dioniſius dicit IV. cap. de div. Nomin. quod ſuperiores ſubſtantiæ intelligibiles ſunt quaſi cibus inferiorum.

CAPUT XCIX.

Quod ſubſtantiæ ſeparatæ materialia cognoſcunt.

I. Part. quæſt. LVII. *art.* I.

Per prædictas igitur formas intelligibiles ſubſtantia ſeparata non ſolum cognoſcit alias ſubſtantias ſeparatas, ſed etiam ſpecies rerum corporalium.

1. Quum enim intellectus earum ſit perfectus naturali perfectione, utpote totus in actu exiſtens, oportet quod ſuum obiectum, ſcilicet ens intelligibile, univerſaliter comprehendat. Sub ente autem intelligibili comprehenduntur etiam ſpecies rerum corporalium. Eas igitur ſubſtantia ſeparata cognoſcit.

2. Adhuc. Cum ſpecies rerum diſtinguantur ſicut ſpecies numerorum, ut ſupra (cap. XCV.) habitum eſt, oportet quod in ſpecie ſuperiori contineatur aliqualiter quod eſt in inferiori, ſicut maior numerus continet minorem. Quum igitur ſubſtantiæ ſeparatæ ſint ſupra ſubſtantias corporales, oporret quod ea quæ ſunt in ſubſtantiis corporalibus per modum materialem, ſint in ſubſtantiis ſeparatis per modum intelligibilem: quod enim eſt in aliquo, eſt in eo per modum eius in quo eſt.

3. Item. Si ſubſtantiæ ſeparatæ movent corpora cæleſtia, ut Philoſophi ponunt (XII. Metaph. text. com. XXXVI. uſque ad XXXIX.) quicquid provenit ex motu corporum cæleſtium, attribuitur ipſis corporibus ſicut inſtrumentis, eo quod movent mota, ſubſtantiis autem ſeparatis moventibus, ſicut principalibus agentibus. Agunt autem, & movent per intellectum. Sunt igitur cauſantes ea quæ fiunt per motum corporum cæleſtium, ſicut artifex operatur per ſua inſtrumenta. Formæ igitur eorum quæ generantur, & corrumpuntur, ſunt intelligibiliter in ſubſtantiis ſeparatis: unde & Boetius in Lib. de Trinitate (cap. III.) dicit, quod *ex formis quæ ſunt ſine materia, venerunt formæ quæ ſunt in materia*. Cognoſcunt igitur ſubſtantiæ ſeparatæ non ſolum ſubſtantias ſeparatas, ſed etiam ſpecies rerum materialium: nam ſi cognoſcunt ſpecies generabilium, & corruptibilium corporum tamquam propriorum effectuum, multo magis ſpecies corporum cæleſtium quaſi propriorum inſtrumentorum. Quia vero intellectus ſubſtantiæ ſeparatæ eſt in actu, habens

Digitized by Google

habens omnes ſimilitudines ad quas eſt in potentia; habet autem virtutem comprehendendi omnes ſpecies, & differentias entis: neceſſe eſt quod ſubſtantia ſeparata quælibet cognoſcat omnes res naturales, & totum ordinem earum.

Cum autem intellectus in actu perfecto ſit intellectus in actu; poteſt alicui videri quod ſubſtantia ſeparata non intelligat res materiales: inconveniens enim videtur quod res materialis ſit perfectio ſubſtantiæ ſeparatæ.

Sed ſi recte conſideretur, res intellecta eſt perfectio intelligentis ſecundum ſuam ſimilitudinem quam habet in intellectu: non enim lapis, qui eſt extra animam, eſt perfectio intellectus poſſibilis noſtri: ſimilitudo autem rei materialis in intellectu ſubſtantiæ ſeparatæ eſt immaterialiter, ſecundum modum ſubſtantiæ ſeparatæ, non ſecundum modum ſubſtantiæ materialis. Unde non eſt inconveniens, ſi hæc ſimilitudo dicatur eſſe perfectio intellectus ſubſtantiæ ſeparatæ, ſicut propria forma eius.

C A P U T C.

Quod ſubſtantiæ ſeparatæ cognoſcunt ſingularia.

I. Part. quæſt. LVII. *art.* 7.

Quia vero ſimilitudines rerum in intellectu ſubſtantiæ ſeparatæ ſunt univerſaliores quam in intellectu noſtro, & efficaciores ad hoc quod per eas aliquid cognoſcatur per ſimilitudines rerum materialium; ſubſtantiæ ſeparatæ non ſolum cognoſcunt res materiales ſecundum rationem generis, vel ſpeciei, ſicut intellectus noſter, ſed etiam ſecundum individua.

1. Cum enim ſpecies rerum in intellectu exiſtentes oporteat eſſe immateriales, non poterunt, ſecundum quod ſunt in intellectu noſtro, eſſe principium cognoſcendi ſingularia, quæ per materiam individuantur, eo quod ſpecies intellectus noſtri intantum ſunt contractæ virtutis, quod una ducit ſolum in cognitionem unius: unde ſicut ſimilitudo naturæ generis non poteſt ducere in cognitionem generis, & differentiæ, ut per eam ſpecies cognoſcatur; ita ſimilitudo naturæ ſpeciei non poteſt deducere in cognitionem principiorum ſpeciei, & individuantium, quæ ſunt principia materialia, ut per eam individuum in ſua ſingularitate cognoſcatur. Similitudo vero intellectus ſubſtantiæ ſeparatæ, cum ſit univerſalis virtutis, una, & immaterialis exiſtens, poteſt ducere in cognitionem principiorum ſpeciei, & individuanrium, quæ ſunt principia materialia; ita quod per eam ſubſtantia ſeparata non ſolum materiam generis, & ſpeciei, ſed etiam individui cognoſcere poſſit per ſuum iotellectum. Nec ſequitur quod forma per quam cognoſcit, ſit materialis, vel quod ſint infinitæ ſecundum numerum individuorum.

2. Adhuc. Quod poteſt inferior virtus, poteſt & ſuperior, ſed eminentius: unde virtus inferior operatur per multa, ubi virtus ſuperior per unum tantum operatur: virtus enim quanto eſt ſuperior, tanto magis colligitur, & unitur; e contrario vero virtus inferior dividitur, & multiplicatur: unde videmus quod diverſa genera ſenſibilium, quæ quinque ſenſus exteriores percipiunt, una vis ſenſus communis apprehendit. Anima autem humana eſt inferior ordine naturæ quam ſubſtantia ſeparata; ipſa autem cognoſcitiva eſt univerſalium, & ſingularium per duo principia, ſcilicet per ſenſum, & intellectum. Subſtantia igitur ſeparata, quæ eſt altior, cognoſcit utrumque altiori modo per unum principium, ſcilicet intellectum.

3. Item. Species rerum intelligibiles contrario ordine perveniunt ad intellectum noſtrum, & intellectum ſubſtantiæ ſeparatæ: ad intellectum enim noſtrum perveniunt per viam reſolutionis, ſcilicet per abſtractionem a conditionibus materialibus, & individuantibus, unde per eas ſingularia a nobis cognoſci non poſſunt; ad intellectum autem ſubſtantiæ ſeparatæ perveniunt ſpecies intelligibiles quaſi per viam compoſitionis, habet enim ſpecies intelligibiles ex aſſimilatione ſui ad primam intelligibilem ſpeciem intellectus divini, quæ quidem non eſt a rebus abſtracta, ſed rerum factiva. Eſt autem factiva non ſolum formæ, ſed materiæ, quæ eſt individuationis principium. Species igitur intellectus ſubſtantiæ ſeparatæ totam rem reſpiciunt, & non ſolum principia ſpeciei, ſed etiam principia individuantia. Non eſt igitur ſingularium cognitio ſubtrahenda ſubſtantiis ſeparatis, licet intellectus noſter ſingularia cognoſcere non poſſit.

4. Præterea. Si corpora cæleſtia moventur a ſubſtantiis ſeparatis ſecundum Philoſophorum poſitionem (XII. Metaph. text. comm. XXXVI. & XXXVII.) cum ſub-

ſtan-

Digitized by Google

ſtantiæ ſeparatæ agant, & moveant per intellectum, oportet quod cognoſcant mobile quod movent, quod eſt quoddam particulare, nam univerſalia immobilia ſunt. Situs etiam qui renovantur per motum, ſunt quædam ſingularia, quæ non poſſunt ignorari a ſubſtantia movente per intellectum. Oportet igitur dicere, quod ſubſtantiæ ſeparatæ ſingularia cognoſcant iſtarum materialium rerum.

CAPUT CI.

Utrum ſubſtantiæ ſeparatæ naturali cognitione cognoſcant omnia ſimul.

QUia vero intellectus in actu eſt intellectum in actu, ſicut ſenſus in actu eſt ſenſibile in actu; idem autem non poteſt ſimul eſſe multa in actu: impoſſibile videtur quod intellectus ſubſtantiæ ſeparatæ habeat ſpecies intelligibilium diverſas, ſicut iam ſupra dictum eſt.

Sed ſciendum eſt, quod non omne illud eſt intellectum in actu, cuius ſpecies intelligibilis actu eſt in intellectu: cum enim ſubſtantia intelligens ſit etiam volens, ac per hoc ſit domina ſui actus; in poteſtate ipſius eſt, poſtquam habet ſpeciem intelligibilem, ut ea utatur intelligendo actu; vel ſi habet plures, ut utatur una ipſarum. Unde & ea quorum ſcientiam habemus, non omnia actu conſideramus. Subſtantia igitur intellectualis per plures ſpecies cognoſcens, utitur una quam vult, ac per hoc ſimul actu cognoſcit omnia quæ per unam ſpeciem cognoſcit: omnia enim ſunt ut unum intelligibile, inquantum ſunt per unum cognita; ſicut & intellectus noſter ſimul cognoſcit multa ad invicem compoſita, vel relata ut unum quoddam. Ea vero quæ per diverſas ſpecies cognoſcit, non cognoſcit ſimul; & ideo ſicut eſt intellectus unus, ita eſt intellectum in actu unum. Eſt igitur in intellectu ſubſtantiæ ſeparatæ quædam intelligentiarum ſucceſſio; non tamen motus proprie loquendo, cum non ſuccedat actus potentiæ, ſed actus actui. Intellectus autem divinus, quia per unum, quod eſt ſua eſſentia, omnia cognoſcit, & ſua actio eſt ſua eſſentia, omnia ſimul intelligit: unde in intelligentia eius non cadit aliqua ſucceſſio; ſed ſuum intelligere eſt totum ſimul perfectum, permanens per omnia ſæcula ſæculorum. Amen.

Finis Libri Secundi.

DIVI

Digitized by Google

DIVI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI

DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI CONTRA GENTILES

LIBER TERTIUS.

CAPUT I.

Proœmium.

Deus magnus Dominus, & Rex magnus ſuper omnes deos. Quoniam non repellet Dominus plebem ſuam, quia in manu eius ſunt omnes fines terræ, (*a*) & altitudines montium ipſe conſpicit. Quoniam ipſius eſt mare, & ipſe fecit illud, & ſiccam manus eius formaverunt. *Pſal.* xciv. 3. 4. 5.

Unum eſſe primum entium, totius eſſe perfectionem plenam poſſidens, quod Deum dicimus, oſtenſum eſt ſuperius (I. Lib. cap. xiii.) quod ex ſuæ perfectionis abundantia omnibus exiſtentibus eſſe largitur; ut non ſolum primum entium, ſed & primum principium omnium eſſe comprobetur. Eſſe autem aliis tribuit non neceſſitate naturæ, ſed ſecundum ſuæ arbitrium voluntatis, ut ex ſuperioribus (II. Lib. cap. xxiii.) eſt manifeſtum: unde conſequens eſt ut factorum ſuorum ſit dominus: nam ſuper ea quæ noſtræ voluntati ſubduntur, dominamur. Hoc autem dominium ſuper res a ſe productas perfectum habet, utpote qui ad eas producendas non exterioris agentis adminiculo indiget, nec materiæ fundamento, cum ſit totius eſſe univerſalis effector. Eorum autem quæ per voluntatem producuntur agentis, unumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur: bonum enim, & finis eſt obiectum proprium voluntatis: unde neceſſe eſt ut quæ ex voluntate procedunt, ad finem aliquem ordinentur. Finem autem ultimum unaquæque res per ſuam conſequitur actionem: quam oportet dirigi ab eo qui principia rebus dedit, per quæ agunt. Neceſſe eſt igitur ut Deus, qui eſt in ſe naturaliter perfectus, & omnibus entibus ex ſua poteſtate eſſe largitur, omnium entium rector exiſtat, a nullo utique directus: nec eſt aliquid quod ab eius regimine excuſetur, ſicut nec eſt aliquid quod ab ipſo eſſe non ſortiatur. Eſt igitur ſicut perfectus in eſſendo, & cauſando, ita etiam & in regendo perfectus. Huius vero regiminis effectus in diverſis apparet diverſimode ſecundum differentiam naturarum.

Quædam namque ſic a Deo producta ſunt, ut intellectum habentia, eius ſimilitudinem gerant, & imaginem repræſentent: unde & ipſa non ſolum ſunt directa, ſed & ſe ipſa dirigentia ſecundum proprias actiones in debitum finem: quæ ſi in ſua directione regimini divino ſubdantur, ad ultimum finem conſequendum ex divino regimine admittuntur; repelluntur autem, ſi ſecus in ſua directione proceſſerint.

Alia vero intellectu carentia, ſe ipſa in ſuum finem non dirigunt, ſed ab alio diriguntur: quorum quædam incorruptibilia exiſtentia, ſicut in eſſe naturali pati

(a) Vulgata: *& altitudines montium ipſius ſunt.*

Digitized by Google

ti non poſſunt defectum, ita in propriis actionibus ab ordine in finem eis præſtitutum nequaquam exorbitant, ſed indeficienter regimini primi regentis ſubduntur; ſicut ſunt corpora cæleſtia, quorum motus ſemper uniformiter procedunt. Alia vero corruptibilia exiſtentia naturalis eſſe pati poſſunt defectum, qui tamen per alterius profectum completur, nam uno corrupto aliud generatur; & ſimiliter in actionibus propriis a naturali ordine deficiunt; qui tamen defectus per aliquod bonum inde proveniens compenſatur. Ex quo apparet quod nec illa quæ ab ordine primi regiminis exorbitare videntur, poteſtatem primi regentis evadunt: nam & hæc corruptibilia corpora ſicut ab ipſo Deo condita ſunt, ita poteſtati eius perfecte ſubduntur.

Hoc igitur divino repletus ſpiritu Pſalmiſta conſiderans, ut nobis divinum regimen demonſtraret, primo deſcribit nobis primi regentis perfectionem. Naturæ quidem in hoc quod dicit *Deus*: poteſtatis in hoc quod dicit, *magnus Dominus*, quaſi nullo indigens ad ſuæ poteſtatis effectum producendum: auctoritatis in hoc quod dicit, *Rex magnus ſuper omnes deos*: quia etſi ſint multi regentes, eius tamen regimini omnes ſubduntur. Secundo autem nobis deſcribit regiminis modum: & quidem quantum ad intellectualia, quæ eius regimen ſequentia, ab ipſo conſequuntur ultimum finem, qui eſt ipſe; & ideo dicit: *Quia non repellet Dominus plebem ſuam*. Quantum vero ad corruptibilia, quæ etiam ſi exorbitent interdum a propriis actionibus, a poteſtate tamen primi regentis non excluduntur: unde dicit: *Quia in manu eius ſunt omnes fines terræ*. Quantum vero ad cæleſtia corpora, quæ omnem altitudinem terræ excedunt, ideſt corruptibilium corporum, & ſemper rectum ordinem divini regiminis ſervant: unde dicit: *Et altitudines montium ipſe conſpicit*. Tertio vero ipſius univerſalis regiminis rationem aſſignat, quia neceſſe eſt ut ea quæ a Deo ſunt condita, ab ipſo etiam regantur: & hoc eſt quod dicit: *Quoniam ipſius eſt mare &c.*

Quia ergo in primo Libro de perfectione divinæ naturæ proſecuti ſumus, in ſecundo autem de perfectione poteſtatis ipſius ſecundum quod eſt omnium rerum productor, & dominus: reſtat igitur in hoc tertio Libro proſequi de perfecta auctoritate, ſive dignita[illegible]ius ſecundum quod eſt omnium rerum finis, & rector. Erit ergo hoc ordine procedendum, ut primo agatur de ipſo, ſecundum quod eſt rerum omnium finis. Secundo de regimine univerſali ipſius, ſecundum quod unam creaturam gubernat. Tertio de ſpeciali ipſius regimine, prout gubernat creaturas intellectum habentes.

CAPUT II.

Quod omne agens agit propter finem.

I. Part. quæſt. XLIV. *art.* 4. & 1. 2. *quæſt.* 1. *art.* 2.

OStendendum eſt igitur primo, quod omne agens in agendo intendit aliquem finem.

1. In his enim quæ manifeſte propter finem agunt, hoc dicimus eſſe finem in quod tendit impetus agentis: hoc enim adipiſcens, dicitur adipiſci finem; deficiens autem, dicitur deficere a fine intento; ſicut patet in Medico agente ad ſanitatem, & homine currente ad certum terminum. Nec differt quantum ad hoc, utrum quod tendit in finem, ſit cognoſcens, vel non: ſicut enim ſignum eſt finis ſagittantis, ita eſt finis motus ſagittæ. Omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit: non enim ex quacumque virtute quævis actio procedit, ſed a calore quidem calefactio, a frigore autem infrigidatio: unde & actiones ſecundum diverſitatem activorum ſpecie differunt. Actio vero quandoque quidem terminatur ad aliquod factum, ſicut ædificatio ad domum, & ſanatio ad ſanitatem; quandoque autem non, ſicut intelligere, & ſentire. Et ſi quidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agentis per actionem tendit in illud factum; ſi autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipſam actionem. Oportet igitur quod omne agens in agendo intendat finem, quandoque quidem actionem ipſam, quandoque aliquid per actionem factum.

2. Adhuc. In omnibus agentibus propter finem, hoc eſſe ultimum finem dicimus ultra quod agens non quærit aliquid; ſicut actio Medici eſt uſque ad ſanitatem; ea vero conſecuta, non conatur ad aliquid ulterius. Sed in actione cuiuslibet agentis eſt venire ad aliquid ultra quod agens non quærit ultra aliquid: alias enim actiones in infinitum

tenderent, quod quidem eſt impoſſibile: quia cum infinita non ſit pertranſire, agens agere non inciperet, nihil enim movetur ad id ad quod impoſſibile eſt pervenire. Omne igitur agens agit propter finem.

3. Amplius. Si actiones agentis procedant in infinitum, oportet quod vel ex iſtis actionibus ſequatur aliquod factum, vel non. Si quidem ſequatur aliquod factum, eſſe illius facti ſequetur poſt infinitas actiones: quod autem præexigit infinita, impoſſibile eſt eſſe, cum non ſit infinita pertranſire; quod autem impoſſibile eſt eſſe, impoſſibile eſt fieri; & quod eſt impoſſibile fieri, eſt impoſſibile facere. Impoſſibile eſt igitur quod agens incipiat facere aliquod factum, ad quod præexiguntur actiones infinitæ. Si autem ex illis actionibus non ſequitur aliquod factum, oportet ordinem huiuſmodi actionum eſſe vel ſecundum ordinem virtutum activarum; ſicut ſi homo ſentit ut imaginetur, imaginatur autem ut intelligat, intelligit autem ut velit: vel ſecundum ordinem obiectorum, ſicut ſi conſidero corpus ut conſiderem animam, quam conſidero ut conſiderem ſubſtantiam ſeparatam, quam conſidero ut conſiderem Deum. Non autem eſt poſſibile procedere in infinitum neque in virtutibus activis, ſicut neque in formis rerum, ut probatur in II. Metaph. (text. com. x.) forma enim eſt agendi principium: neque in obiectis, ſicut neque in entibus, cum ſit unum ens primum, ut ſupra (I. Lib. cap. XIII.) probatum eſt. Non eſt igitur poſſibile quod actiones in infinitum procedant: oporter igitur eſſe aliquid quo habito conatus agentis quieſcat. Omne igitur agens agit propter finem.

4 Item. In his quæ agunt propter finem, omnia intermedia inter primum agens & ultimum finem ſunt fines reſpectu priorum, & principia activa reſpectu ſequentium. Si igitur conatus agentis non eſt ad aliquid determinatum, ſed actiones, ſicut dictum eſt, procedunt in infinitum; oportet principia activa in finirum procedere: quod eſt impoſſibile, ut ſupra oſtenſum eſt. Neceſſe eſt igitur quod conatus agentis ſit ad aliquid determinatum.

5. Adhuc. Omne agens vel agit per naturam, vel per intellectum. De agentibus autem per intellectum non eſt dubium quin agant propter finem: agunt enim præconcipientes in intellectu id quod per actionem conſequuntur; & ex tali præconceptione agunt, hoc enim eſt agere per intellectum. Sicut autem in intellectu præconcipiente exiſtit tota ſimilitudo effectus, ad quam per actiones intelligentis pervenitur; ita in agente naturali præexiſtit ſimilitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur: nam ignis generat ignem, & oliva olivam. Sicut igitur agens per intellectum tendit in finem determinatum per ſuam actionem, ita agens per naturam. Omne igitur agens agit propter finem.

6. Amplius. Peccatum non invenitur niſi in his quæ ſunt propter finem: nec enim imputatur alicui ad peccatum, ſi deficiat ab eo ad quod non eſt: Medico enim imputatur ad peccatum, ſi deficiat a ſanando naturam, non autem ædificatori, aut grammatico. Sed peccatum invenimus in his quæ fiunt ſecundum artem, ſicut cum grammaticus non recte loquitur; & in his quæ ſunt ſecundum naturam, ſicut patet in partibus monſtruoſis. Ergo tam agens ſecundum naturam, quam agens ſecundum artem, & a propoſito, agit propter finem.

7. Item. Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus eſſent ei indifferentes. Quod autem indifferenter ſe habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud: unde a contingente ad utrumque, non ſequitur aliquis effectus niſi per aliquid quod determinetur ad unum. Impoſſibile igitur eſſet quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis eius.

Sunt autem aliquæ actiones quæ non videntur eſſe propter finem, ſicut actiones ludicræ, & contemplatoriæ, & actiones quæ abſque attentione fiunt, ſicut confricatio barbæ, & huiuſmodi, ex quibus aliquis opinari poteſt quod ſit aliquod agens non propter finem.

Sed ſciendum, quod actiones contemplativæ non ſunt propter alium finem, ſed ipſæ ſunt finis; actiones autem ludicræ interdum ſunt finis, ſicut cum quis ſolum ludit propter delectationem quæ in ludo eſt, quandoque autem ſunt propter finem, ſicut cum ludimus ut poſtmodum fortius ſeeundo agamus. Actiones autem quæ fiunt ſine attentione, non ſunt ab intellectu, ſed ab aliqua ſubita imaginatione, vel naturali principio; ſieut inordinatio humoris pruritum excitantis, eſt cauſa confricationis barbæ, quæ fit ſine attentione intellectus:

& hæc

& hæc ad aliquos fines tendunt, licet præter ordinem intellectus.

Per hoc autem excluditur antiquorum Naturalium error (Empedoc. & Democr. de quibus Phil. II. Phyſ. text. com. XXII. & XLIII.) qui ponebant, omnia fieri ex neceſſitate materiæ, cauſam finalem a rebus penitus ſubtrahentes.

CAPUT III.

Quod omne agens agit propter bonum.

I. Part. quæſt. CV. *art.* 5. *& de ver. quæſt.* XXII. *art.* 1.

EX hoc autem ulterius oſtendendum eſt quod omne agens agit propter bonum.

1. Inde enim manifeſtum eſt, omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet eſſe conveniens ei: non enim tenderet in ipſum niſi propter aliquam convenientiam ad ipſum: quod autem conveniens eſt alicui, eſt illi bonum. Ergo omne agens agit propter bonum.

2. Præterea. Finis eſt in quo quieſcit appetitus agentis, vel moventis, & eius quod movetur. Hoc autem eſt de ratione boni ut terminet appetitum, nam bonum eſt quod omnia appetunt. Omnis ergo actio, & motus eſt propter bonum.

3. Adhuc. Omnis actio, & motus ad eſſe aliquo modo ordinari videtur vel ut conſervetur ſecundum ſpeciem, vel individuum, vel ut de novo acquiratur. Hoc autem ipſum quod eſt eſſe, bonum eſt; & ideo omnia appetunt eſſe. Omnis igitur actio, & motus eſt propter bonum.

4. Amplius. Omnis actio, & motus eſt propter aliquam perfectionem. Si enim ipſa actio ſit finis, manifeſtum eſt quod eſt perfectio ſecunda agentis; ſi autem actio ſit tranſmutatio exterioris materiæ, manifeſtum eſt quod movens intendit aliquam perfectionem inducere in re mota, in quam etiam tendit mobile, ſi ſit motus naturalis. Hoc autem dicimus eſſe bonum quod eſt eſſe perfectum. Omnis igitur actio, & motus eſt propter bonum.

5. Item. Omne agens agit ſecundum quod eſt actu. Agendo autem tendit in ſibi ſimile. Igitur tendit in actum aliquem. Actus autem omnis habet rationem boni, nam malum non invenitur niſi in potentia deficiente ab actu. Omnis igitur actio eſt propter bonum.

6. Adhuc. Agens per intellectum, agit propter finem, ſicut determinans ſibi finem; agens autem per naturam, licet agat propter finem, ut probatum eſt (cap. præced.) non tamen determinat ſibi finem, cum non cognoſcat rationem finis; ſed movetur in finem determinatum ſibi ab alio. Agens autem per intellectum, non determinat ſibi finem niſi ſub ratione boni: intelligibile enim non movet niſi ſub ratione boni, quod eſt obiectum voluntatis. Ergo & agens per naturam non movetur, neque agit propter aliquem finem, niſi ſecundum quod eſt bonum; cum agenti per naturam determinetur finis ab aliquo appetitu. Omne igitur agens, propter bonum agit.

7. Item. Eiuſdem rationis eſt fugere malum, & appetere bonum; ſicut eiuſdem rationis eſt moveri a deorſum, & moveri ſurſum. Omnia autem inveniuntur malum fugere: nam agentia per intellectum hac ratione aliquid fugiunt, quia apprehendunt illud ut malum. Omnia autem agentia naturalia quantum habent de virtute, tantum reſiſtunt corruptioni, quæ eſt malum uniuſcuiuſque. Omnia igitur agunt propter bonum.

8. Adhuc. Quod provenit ex alicuius agentis actione præter intentionem ipſius, dicitur a caſu, vel fortuna accidere. Videmus autem in operibus naturæ vel ſemper, vel frequentius quod melius eſt; ſicut in plantis folia ſic eſſe diſpoſita ut producant fructus, & partes animalium ſic diſponi ut animal ſalvari poſſit. Si ergo hæc eveniunt præter intentionem naturalis agentis, hoc erit accidens a caſu, vel fortuna. Sed hoc eſt impoſſibile: nam ea quæ accidunt ſemper, vel frequenter, non ſunt caſualia, neque fortuita; ſed quæ accidunt in paucioribus. Naturale ergo agens intendit ad id quod melius eſt, & multo manifeſtius quod agit per intellectum. Omne igitur agens intendit bonum in agendo.

9. Item. Omne quod movetur, ducitur ad terminum motus a movente, & agente. Oportet igitur movens & motum ad idem tendere inquantum movetur. Quod autem movetur, cum ſit in potentia, tendit ad actum, & ita ad perfectum, & bonum: per motum enim exit de potentia in actum. Ergo & movens, & agens ſemper in movendo, & agendo in-

tendit bonum. Hinc eſt quod Philoſophi diffinientes bonum dixerunt (I. Ethicor. cap. 1. *Bonum eſt quod omnia appetunt* : & Dionyſius IV. cap. de div. Nomin. dicit, quod *omnia bonum & optimum concupiſcunt*.

CAPUT IV.

Quod malum eſt præter intentionem in rebus.

I. Sent. diſt. XXXIX. *quæſt.* II. *art.* 2.

EX hoc autem apparet quod malum eſt præter intentionem in rebus, & incipit præter intentionem agentium.

1. Quod enim ex actione conſequitur, diverſum ab eo quod erat in intentione, ſive intentum ab agente, manifeſtum eſt præter intentionem accidere. Malum autem diverſum eſt a bono, quod intendit omne agens. Eſt igitur malum præter intentionem eveniens.

2. Item. Defectus in effectu, & actione conſequitur aliquem defectum in principiis actionis, ſicut ex aliqua corruptione ſeminis ſequitur partus monſtruoſus, & ex curvitate cruris ſequitur claudicatio. Agens autem agit ſecundum quod habet de virtute activa, non ſecundum id quod defectum virtutis patitur: ſecundum autem quod agit, ſic intendit finem. Intendit igitur finem correſpondentem virtuti. Quod igitur ſequitur reſpondens defectui virtutis, erit præter intentionem agentis. Hoc autem eſt malum. Accidit igitur malum præter intentionem.

3. Adhuc. Ad idem tendit motus mobilis, & motio moventis. Mobile autem tendit per ſe ad bonum, ad malum autem per accidens, & præter intentionem: quod quidem maxime in generatione, & corruptione apparet: materia enim cum eſt ſub una forma, eſt in potentia ad formam aliam, & privationem formæ iam habitæ; ſicut cum eſt ſub forma aeris, eſt in potentia ad formam ignis, & privationem formæ aeris; & ad utrumque tranſmutatio materiæ terminatur ſimul: ad formam quidem ignis, ſecundum quod generatur ignis; ad privationem autem formæ aeris, ſecundum quod corrumpitur aer. Non autem intentio, & appetitus materiæ eſt ad privationem, ſed ad formam: non enim tendit ad impoſſibile; eſt autem impoſſibile materiam tantum ſub privatione eſſe, eſſe vero eam ſub forma eſt poſſibile. Igitur quod terminetur ad privationem, eſt præter intentionem. Terminatur autem ad eam inquantum pervenit ad formam quam intendit, quam privatio alterius formæ de neceſſitate conſequitur. Tranſmutatio ergo materiæ in generatione, & corruptione per ſe ordinatur ad formam; privatio vero conſequitur præter intentionem: & ſimiliter oportet eſſe in omnibus motibus; & ideo in quolibet motu eſt generatio, & corruptio ſecundum quid; ſicut cum aliquid alteratur de albo in nigrum, corrumpitur album, & fit nigrum. Bonum autem eſt ſecundum quod materia eſt perfecta per formam, & potentia per actum proprium; malum autem ſecundum quod eſt privata actu debito. Omne igitur quod movetur, tendit in ſuo motu pervenire ad bonum. Pervenit autem ad malum præter intentionem. Igitur cum omne agens, & movens intendat ad bonum, malum provenit præter intentionem agentis.

4. Amplius. In agentibus per intellectum, & æſtimationem quamcumque, intentio ſequitur apprehenſionem: in illud enim tendit intentio quod apprehenditur ut finis. Si ergo perveniatur ad aliquid quod non habet ſpeciem apprehenſam, erit præter intentionem; ſicut ſi aliquis intendat comedere mel, & comedat fel, credens illud eſſe mel, hoc erit præter intentionem. Sed omne agens per intellectum, intendit aliquid, ſecundum quod accipit illud ſub ratione boni, ſicut ex ſuperioribus (cap. III.) patet. Si ergo illud non ſit bonum, ſed malum, hoc erit præter intentionem. Agens igitur per intellectum, non operatur malum, niſi præter intentionem. Cum igitur tendere ad bonum, ſit commune agenti per intellectum, & per naturam; malum non conſequitur ex intentione alicuius agentis, niſi præter intentionem. Hinc eſt quod Dionyſius dicit IV. cap. de div. Nomin. quod *malum eſt præter intentionem, & voluntatem*.

CAPUT V.

Rationes contra determinatam veritatem.

SUnt autem quædam quæ huic ſententiæ adverſari videntur.

1. Quod enim accidit præter intentionem a[illegible]tis, dicitur eſſe fortuitum, & caſua[illegible] n paucioribus accidens: malum [illegible]ri non dicitur fortuitum, & ca[illegible] neque ut in paucioribus accidens,

dens, ſed ſemper, vel in pluribus: In naturalibus enim ſemper generationi corruptio adiungitur; in agentibus etiam per voluntatem in pluribus peccatum accidit, cum difficile ſit ſecundum virtutem agere, ſicut attingere cenrrum in circulo, ut dicit Ariſtoteles in II. Ethic. (cap. IX.) Non igitur videtur malum eſſe provenieus præter intentionem.

2. Item. Ariſtoteles in III. Ethic. (cap. IV.) expreſſe dicit, quod malitia eſt voluntarium: & probat per hoc quod aliquis operatur iniuſta voluntarie. Irrationabile autem eſt operantem voluntarie iniuſta non velle iniuſtum eſſe, & voluntarie ſtuprantem non velle incontinentem eſſe; & per hoc etiam legiſlatores puniunt malos quaſi voluntarie operantes mala. Non videtur igitur malum præter voluntatem, vel intentionem eſſe.

3. Præterea. Omnis motus naturalis habet finem intentum a natura. Corruptio autem eſt mutatio naturalis, ſicut & generatio. Finis igitur eius, qui eſt privatio, habens rationem mali, eſt intentus a natura, ſicut etiam forma, & bonum, quæ ſunt generationis finis.

CAPUT VI.

Solutio rationum præmiſſarum.

UT autem poſitarum rationum ſolutio manifeſtior fiat, conſiderandum eſt, quod malum conſiderari poteſt vel in ſubſtantia aliqua, vel in actione ipſius. Malum quidem in ſubſtantia aliqua eſt ex eo quod deficit ei aliquid quod natum eſt, & debet habere: ſi enim homo non habet alas, non eſt ei malum, quia non eſt natus eas habere: ſi etiam [illegible] capillos flavos nou habet, non eſt [illegible], quia etſi narus eſt habere, non [illegible] ei debitum ut habeantur, eſt [illegible]ſlum, ſi non habeat manus, quas [illegible], & debet habere, ſi ſit perfect[illegible]d tamen non eſt malum avi. Omnis [illegible]tem privatio, ſi proprie, & ſtricte ac[illegible]piatur, eſt eius quod quis natus eſt [illegible], & debet habere. In privatione igi[illegible] accepta eſt ratio mali. Mate[illegible]em, cum ſit in potentia ad omnes [illegible]s, omnes quidem nata eſt habere, [illegible] tamen eſt ei debita, cum ſine [illegible] una earum poſſit eſſe perfecta in ac[illegible]clibet tamen earum eſt debita al[illegible]tm quæ ex materia conſtituuntur [illegible]on poteſt eſſe aqua, niſi habeat fo[illegible]æ, nec poteſt eſſe ignis, niſi ha[illegible]m ignis. Privatio igitur huiuſmodi formæ comparata ad materiam, non eſt malum naturæ, ſed comparata ad id cuius eſt forma, eſt malum eius, ſicut privatio formæ ignis eſt malum ignis. Et quia tam privationes, quam habitus, & formæ non dicuntur eſſe niſi ſecundum quod ſunt in ſubiecto; ſi quidem privatio ſit malum per comparationem ad ſubiectum in quo eſt, erit malum ſimpliciter; ſin autem, eric malum alicuius, & non ſimpliciter. Hominem igitur privari manu, eſt malum ſimpliciter; materiam autem privari forma aeris, non eſt malum ſimpliciter, ſed eſt malum aeris; privatio autem ordinis, aut commenſurationis debitæ in actione, eſt malum actionis. Et quia cuilibet actioni eſt debitus aliquis ordo, & aliqua commenſuratio; neceſſe eſt ut talis privatio in actione ſimpliciter malum exiſtat.

His igitur viſis ſciendum eſt, quod non omne quod eſt præter intentionem, oportet eſſe fortuitum, vel caſuale, ut prima ratio proponebat: ſi enim quod eſt præter intentionem, ſit conſequens ad id quod eſt intentum vel ſemper, vel ſicut frequenter; uon eveniet fortuito, vel caſualiter; ſicut in eo qui intendit dulcedine vini frui, ſi ex potatione vini ſequatur ebrietas ſemper, vel frequenter, non erit fortuitum, nec caſuale; eſſet autem caſuale, ſi ſequeretur ut in paucioribus. Malum ergo corruptionis naturalis, etſi ſequatur præter intentionem generantis, conſequitur tamen ſemper: nam ſemper formæ unius eſt adiuncta privatio alterius: unde corruptio non evenit caſualiter, neque ut in paucioribus; licet privatio quandoque non ſit malum ſimpliciter, ſed alicuius, ut dictum eſt. Si autem ſit talis privatio quæ privat id quod eſt debitum generato, erit caſuale, & ſimpliciter malum, ſicut cum naſcuntur partus monſtruoſi: hoc enim non conſequitur de neceſſitate ad id quod eſt intentum, ſed eſt ei repugnans; cum agens intendat perfectionem generati. Malum autem actionis accidit in naturalibus agentibus ex defectu virtutis activæ: unde ſi agens habet virtutem defectivam, hoc malum conſequitur præter intentionem; ſed non erit caſuale, quia de neceſſitate eſt conſequens ad talem agentem; cum tale agens vel ſemper, vel frequenter patitur hunc virtutis defectum; erit autem caſuale, ſi hic defectus raro talem comitatur agentem. In agentibus autem voluntariis intentio eſt ad bonum aliquod particulare, ſi debet ſequi actio: nam univerſalia

lia non movent, ſed particularia, in quibus eſt actus. Si igitur illud bonum quod intenditur, habeat coniunctam privationem boni ſecundum rationem vel ſemper, vel frequenter; ſequitur malum morale, non caſualiter, ſed vel ſemper, vel frequenter; ſicut patet in eo qui vult uti femina propter delectationem, cui delectationi adiuncta eſt inordinatio adulterii: unde malum adulterii non ſequitur caſualiter; eſſet autem caſuale malum, ſi ad id quod intendit, ſequeretur aliquod peccatum ut in paucioribus, ſicut cum quis proiiciens ad avem interficit hominem. Quod autem huiuſmodi bona aliquis intendat ut in pluribus, quibus privationes boni ſecundum rationem conſequantur, ex hoc provenit quod plures vivunt ſecundum ſenſum, eo quod ſenſibilia ſunt nobis manifeſta, & magis efficaciter moventia in particularibus, in quibus eſt operatio: ad plura autem talium bonorum ſequitur privatio boni ſecundum rationem.

Ex quo patet quod licet malum præter intentionem ſit, eſt tamen voluntarium, ut ſecunda ratio proponit, licet non per ſe, ſed per accidens. Intentio enim eſt ultimi finis, quem quis propter ſe vult: voluntas autem eſt etiam eius quod quis vult propter aliud, etiamſi ſimpliciter non vellet; ſicut qui proiicit merces in mare cauſa ſalutis, non intendit proiectionem mercium, ſed ſalutem; proiectionem autem vult non ſimpliciter, ſed cauſa ſalutis. Similiter propter aliquod bonum ſenſibile conſequendum vult aliquis facere (a) inordinatam actionem, non intendens inordinationem, neque volens eam ſimpliciter, ſed propter hoc: & ideo hoc modo malitia, & peccatum dicuntur eſſe voluntaria, ſicut proiectio mercium in mari.

Eodem autem modo patet ſolutio ad tertiam obiectionem. Numquam enim invenitur mutatio corruptionis ſine mutatione generationis, & per conſequens nec finis corruptionis ſine fine generationis. Natura ergo non intendit finem corruptionis ſeorſum a fine generationis, ſed ſimul utrumque. Non enim eſt de intentione naturæ abſoluta quod non ſit aqua, ſed quod ſit aer, quo exiſtente non eſt aqua. Hoc ergo quod eſt eſſe aerem, intendit natura ſecundum ſe; hoc vero quod eſt non eſſe aquam, non intendit niſi inquantum eſt coniunctum ei quod eſt eſſe aerem. Sic igitur privationes a natura non ſunt ſecundum ſe intentæ, ſed ſecundum accidens, formæ vero ſecundum ſe. Patet ergo ex præmiſſis quod illud quod eſt ſimpliciter malum, omnino eſt præter intentionem in operibus naturæ, ſicut partus monſtruoſi; quod vero non eſt ſimpliciter, ſed alicui malum, non eſt intentum a natura ſecundum ſe, ſed ſecundum accidens.

CAPUT VII.

Quod malum non eſt aliqua natura.

I. Part. quæſt. XLVIII. *art.* I.

Ex his autem apparet quod nulla eſſentia eſt ſecundum ſe mala.

1. Malum enim, ut dictum eſt (cap. præc.) nihil eſt aliud quam privatio eius quod quis natus eſt, & debet habere: ſic enim apud omnes eſt uſus huius nominis *malum*. Privatio autem non eſt aliqua eſſentia, ſed eſt negatio in ſubſtantia. Malum igitur non eſt aliqua eſſentia in rebus.

2. Adhuc. Unumquodque ſecundum ſuam eſſentiam habet eſſe. Inquantum autem habet eſſe, habet aliquod bonum: nam ſi bonum eſt quod omnia appetunt, oportet ipſum eſſe bonum dicere, quum omnia eſſe appetant. Secundum hoc igitur unumquodque bonum eſt quod eſſentiam habet. Bonum autem, & malum opponuntur. Nihil igitur eſt malum ſecundum quod eſſentiam habet: nulla igitur eſſentia mala eſt.

3. Amplius. Omnis res vel eſt agens, vel eſt facta. Malum autem non poteſt eſſe agens, quia quicquid agit, agit inquantum eſt actu exiſtens, & perfectum: & ſimiliter non poteſt eſſe factum, nam cuiuslibet generationis terminus eſt forma, & bonum. Nulla igitur res ſecundum ſuam eſſentiam eſt mala.

4. Item. Nihil tendit ad ſuum contrarium: unumquodque enim appetit quod eſt ſibi ſimile, & conveniens. Omne autem ens agendo intendit bonum, ut oſtenſum eſt (cap. III.) Nullum igitur ens, inquantum huiuſmodi, eſt malum.

5. Adhuc. Omnis eſſentia eſt alicui rei naturalis: ſi enim eſt in genere ſubſtantiæ, eſt ipſa natura rei; ſi vero ſit in genere accidentis, oportet quod ex principiis alicuius ſubſtantiæ cauſetur, & ſic illi ſubſtantiæ erit naturalis, licet forte alteri ſubſtantiæ non ſit naturalis, ſicut cali-

(a) Al. ordinatam.

caliditas eſt naturalis igni, licet ſit innaturalis aquæ. Quod autem eſt ſecundum ſe malum, non poteſt eſſe alicui naturale: de ratione enim mali eſt privatio eius quod eſt alicui natum ineſſe, & debitum ei. Malum igitur, quum ſit eius quod eſt naturale, privatio, non poteſt eſſe alicui naturale: unde quicquid naturaliter ineſt alicui, eſt ei bonum, & malum, ſi ei deſit. Nulla igitur eſſentia eſt ſecundum ſe mala.

6. Amplius. Quicquid habet eſſentiam aliquam, aut ipſamet eſt forma, aut habet formam aliquam: per formam enim collocatur unumquodque in genere, vel ſpecie. Forma autem, inquantum huiuſmodi, habet rationem bonitatis, quum ſit principium actionis, & finis quem intendit omne faciens, & actus quo unumquodque habens formam perfectum eſt. Quicquid igitur habet eſſentiam aliquam, inquantum huiuſmodi, eſt bonum. Malum igitur non habet eſſentiam aliquam.

7. Item. Ens per actum, & potentiam dividitur. Actus autem, inquantum huiuſmodi, bonum eſt, quia ſecundum quod aliquid eſt actu, ſecundum hoc aliquid eſt perfectum: potentia etiam bonum aliquid eſt, tendit enim potentia ad actum, ut in quolibet motu apparet; & etiam eſt actui proportionata, non ei contraria; & eſt in eodem genere cum actu; & privatio non competit ei niſi per accidens. Omne igitur quod eſt, quocumque modo ſit, inquantum eſt ens, bonum eſt. Malum igitur non habet aliquam eſſentiam.

8. Amplius. Probatum eſt in II. huius (cap. v.) quod omne eſſe, quocumque modo ſit, eſt a Deo. Deum autem eſſe perfectam bonitatem, in I. huius (cap. xlii.) oſtendimus. Quum igitur boni effectus malum eſſe non poſſit, impoſſibile eſt aliquod ens, inquantum eſt ens, eſſe malum.

Hinc eſt quod Gen. i. 31. dicitur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat; & erant valde bona*: & Eccle. iii. 11. *Cuncta fecit bona in tempore ſuo:* & I. ad Tim. iv. 4. *Omnis creatura Dei bona eſt:* & Dionyſius cap. iv. de div. Nom. dicit, quod *malum non eſt exiſtens*, ſcilicet per ſe, *nec aliquid in exiſtentibus quaſi accidens, ſicut albedo, vel nigredo*.

Per hoc autem excluditur error Manichæorum, ponentium, aliquas res ſecundum ſuas naturas, malas eſſe.

CAPUT VIII.

Rationes contra præmiſſam concluſionem.

Videtur autem quibuſdam rationibus prædictæ ſententiæ poſſe obviari.

1. Ex propria enim differentia ſpecifica unumquodque ſpeciem ſortitur. Malum autem eſt differentia ſpecifica in aliquibus generibus, ſcilicet in habitibus, & actibus moralibus: ſicut enim virtus ſecundum ſuam ſpeciem eſt bonus habitus, ita contrarium vitium eſt malus habitus ſecundum ſuam ſpeciem; & ſimiliter de actibus virtutum, & vitiorum. Malum igitur eſt dans ſpeciem aliquibus rebus: eſt igitur aliqua eſſentia, & aliquibus rebus naturalis.

2. Præterea. Utrumque contrariorum eſt natura quædam: ſi enim nihil poneret, alterum contrariorum eſſet privatio, vel negatio pura. Sed bonum, & malum dicuntur eſſe contraria. Malum igitur eſt natura aliqua.

3. Item. Bonum, & malum dicuntur eſſe genera contrariorum ab Ariſtotele in Poſtprædicamentis (cap. i.) Cuiuslibet autem generis eſt eſſentia & natura aliqua: nam non entis non ſunt ſpecies, neque differentiæ; & ita quod non eſt, non poteſt eſſe genus. Malum eſt igitur aliqua eſſentia & natura.

4. Adhuc. Omne quod agit, eſt res aliqua. Malum autem agit, inquantum malum: repugnat enim bono, & corrumpit ipſum. Malum igitur, inquantum malum, eſt res aliqua.

5. Amplius. In quibuſcumque invenitur magis, & minus, oportet quod ſint res aliquæ habentes ordinem: negationes enim, & privationes non ſuſcipiunt magis, & minus. Invenitur autem inter mala unum altero peius. Oportet igitur, ut videtur, quod malum ſit res aliqua.

6. Præterea. Res, & ens convertuntur. Eſt autem malum in mundo. Ergo eſt res aliqua, & natura.

CAPUT IX.

Reſponſio ad prædictas obiectiones.

Has autem rationes non difficile eſt ſolvere. Malum enim, & bonum in moralibus ſpecificæ differentiæ ponuntur, ut prima ratio proponebat: quia moralia a voluntate dependent: ſecundum hoc enim aliquid ad genus moris pertinet quod

eſt

eſt voluntarium. Voluntatis autem obiectum eſt finis, & bonum: unde a fine ſpeciem moralia ſortiuntur, ſicut & naturales actiones a forma principii activi, ut calefactio a calore. Quia igitur bonum, & malum dicuntur ſecundum ordinem ad finem, vel privationem ordinis, oportet qund in moralibus primæ differentiæ ſint bonum, & malum. Unius autem generis oportet eſſe unam menſuram primam. Moralium autem menſura eſt ratio. Oportet igitur quod a fine rationis dicantur aliqua in moralibus bona, vel mala. Quod igitur in moralibus ſortitur ſpeciem a fine qui eſt ſecundum rationem, dicitur ſecundum ſpeciem ſuam bonum; quod vero ſortitur ſpeciem a fine contrario fini rationis, dicitur ſecundum ſpeciem ſuam malum. Finis autem ille etſi tollat finem rationis, eſt tamen aliquod bonum, ſicut delectabile ſecundum ſenſum, vel aliquid huiuſmodi: unde & in aliquibus animalibus ſunt bona & homini etiam, cum ſunt ſecundum rationem moderata; & contingit quod eſt malum uni, eſſe bonum alteri: & ideo nec malum, ſecundum quod eſt differentia ſpecifica in genere moralium, importat aliquid quod ſit ſecundum eſſentiam ſuam malum, ſed aliquid quod ſecundum ſe eſt bonum, malum autem homini, inquantum privat ordinem rationis, quod eſt hominis bonum.

Ex quo etiam patet quod malum, & bonum ſunt contraria, ſecundum quod in genere moralium accipiuntur: non autem ſimpliciter accepta, ſicut ſecunda ratio proponebat; ſed malum privatio eſt boni, inquantum eſt malum.

Eodem etiam modo poteſt accipi dictum, quod malum, & bonum, prout ſunt in moralibus, ſunt in genera contrariorum; ex quo tertia ratio procedebat. Omnium enim contrariorum moralium vel utrumque eſt malum, ſicut prodigalitas, & illiberalitas; vel unum bonum, & alterum malum, ſicut liberalitas, & illiberalitas. Eſt igitur malum morale & genus, & differentia; non ſecundum quod eſt privatio boni rationis, ex quo dicitur malum; ſed ex natura actionis, vel habitus ordinati ad aliquem finem qui repugnat debito fini rationis; ſicut homo cæcus eſt hominis individuum, non inquantum eſt cæcus, ſed inquantum eſt hic homo; & irrationale eſt differentia animalis, non propter privationem rationis, ſed ratione talis naturæ, ad quam ſequitur remotio rationis. Poteſt etiam dici, quod Ariſtoteles dicit, malum, & bonum eſſe genera, non ſecundum propriam opinionem, cum inter prima decem genera (in quorum quolibet invenitur aliqua contrarietas) ea non connumeret; ſed ſecundum opinionem Pythagoræ, qui poſuit, bonum, & malum eſſe prima genera, & prima principia, & in utroque eorum poſuit eſſe decem prima contraria. Sub bono quidem finitum, par, unum, dextrum, maſculinum, quieſcens, rectum, lucem, quadratum, & ultimo bonum; ſub malo autem infinitum, impar, plurale, ſiniſtrum, femininum, motum, curvum, tenebræ, altera parte longius, & ultimo malum. Sic autem & in pluribus librorum logicalium locis utitur exemplis ſecundum ſententiam aliorum Philoſophorum quaſi probabilibus ſecundum illud tempus.

Habet tamen & hoc dictum aliquam veritatem: nam impoſſibile eſt quod probabiliter dicitur, ſecundum totum eſſe falſum: omnium enim contrariorum unum eſt perfectum, & alterum diminutum, quaſi privationem quamdam habens admixtam; ſicut album, & calidum ſunt perfecta, frigidum vero, & nigrum ſunt imperfecta, quaſi cum privatione ſignificata. Quia ergo omnis diminutio, & privatio ad rationem mali pertinet; omnis autem perfectio, & complementum ad rationem boni; ſemper in contrariis alterum ſub ratione boni videtur comprehendi, alterum ad rationem mali accedere: & ſecundum hoc bonum, & malum genera contrariorum omnium eſſe videntur.

Per hoc etiam patet qualiter malum repugnat bono, ex quo quarta ratio procedebat. Secundum enim quod formæ, & fini, quæ habent rationem boni, & ſunt agendi vera principia, eſt adiuncta privatio contrariæ formæ, & finis contrarii; actio quæ ſequitur ex tali forma, & tali fine, attribuitur privationi, & malo per accidens quidem: nam privatio, ſecundum qund huiuſmodi, non eſt alicuius actionis principium. Propter quod bene IV. cap. de divinis Nominibus dicit Dionyſius, quod malum non pugnat contra bonum niſi virtute boni, ſecundum ſe vero eſt impotens, & infirmum, quaſi nullius actionis principium. Malum vero corrumpere dicitur bonum, non ſolum agendo virtute boni, ſicut expoſitum eſt, ſed formaliter ſecundum ſe, ſicut dicitur cæcitas corrum[illegible]re viſum, quia eſt ipſa viſus corrup[illegible]r quem modum dicitur albedo pari[illegible]orare, quia ipſa eſt parietis co[illegible]

Dici-

Dicitur autem aliquid altero magis, & minus malum per receſſum a bono. Sic enim quæ privationem important, intenduntur, & remittuntur, ſicut inæquale, & diſſimile: dicitur enim inæqualius quod eſt ab æqualitate magis diſtans, & ſimiliter diſſimilius magis a ſimilitudine recedens: unde & magis malum dicitur quod eſt magis privatum bono, quaſi magis a bono diſtans. Privationes enim non intenduntur quaſi aliquam eſſentiam habentes, ſicut æqualitates, & formæ, ut quinta ratio procedebat, ſed per augmentum cauſæ privantis; ſicut aer tanto tenebroſior eſt, quanto plura fuerint interpoſita obſtacula lucis: ſic enim longius a lucis participatione diſtat.

Dicitur etiam malum eſſe in mundo non quaſi eſſentiam aliquam habeat, vel res quædam exiſtat, ut ſexta ratio procedebat; ſed ea ratione qua dicitur, quod res aliqua mala eſt ipſo malo, ſicut cæcitas, & quælibet privatio eſſe dicitur, quia animal cæcitate eſt cæcum. Ens enim dupliciter dicitur, ut Philoſophus in Metaphyſ. (Lib. V. cap. XIV.) docet. Uno modo ſecundum quod ſignificat eſſentiam rei, & dividitur per decem prædicamenta; & ſic nulla privatio poteſt dici ens. Alio modo ſecundum quod ſignificat veritatem compoſitionis; & ſic malum, & privatio dicitur ens, inquantum privatione dicitur aliquid eſſe privatum.

CAPUT X.

Quod cauſa mali eſt bonum.

I. Part. quæſt. XLIX. *art.* I.

Ex præmiſſis autem concludi poteſt quod malum non cauſatur niſi a bono.

1. Si enim alicuius mali eſt cauſa malum; malum autem non agit niſi virtute boni, ut probatum eſt (cap. IX.) oportet ipſum bonum eſſe cauſam primariam mali.

2. Adhuc. Quod non eſt, nullius eſt cauſa. Omnem igitur cauſam oportet eſſe ens aliquod. Malum autem non eſt ens aliquod, ut probatum eſt (cap. VII. & IX.) Malum igitur non poteſt eſſe alicuius cauſa. Oportet igitur, ſi ab aliquo cauſatur malum, quod illud ſit bonum.

3. Item. Quicquid eſt proprie & per ſe alicuius cauſa, tendit in proprium effectum. Si igitur malum eſſet per ſe alicuius cauſa, tenderet in proprium effectum, ſcilicet malum. Hoc autem eſt falſum: nam oſtenſum eſt (cap. III.) quod omne agens intendit bonum. Malum igitur per ſe non eſt cauſa alicuius, ſed ſolum per accidens. Omnis autem cauſa per accidens reducitur ad cauſam per ſe. Solum autem bonum poteſt eſſe per ſe cauſa. Malum igitur cauſatum eſt a bono.

4. Præterea. Omnis cauſa vel eſt materia, vel forma, vel agens, vel finis. Malum autem non poteſt eſſe neque materia, neque forma: oſtenſum eſt enim ſupra (cap. IX.) quod tam ens actu, quam ens in potentia, eſt bonum. Similiter non poteſt eſſe agens, cum unumquodque agat ſecundum quod eſt actu, & formam habet. Neque etiam poteſt eſſe finis, cum ſit præter intentionem, ut (cap. IV.) probatum eſt. Malum igitur non poteſt eſſe alicuius cauſa. Si igitur aliquid ſit cauſa mali, oportet quod ſit a bono cauſatum. Cum autem bonum, & malum ſint oppoſita; unum autem oppoſitorum non poteſt eſſe cauſa alterius niſi per accidens, ſicut frigidum calefacit, ut dicitur in VIII. Phyſicor. (text. com. VIII.) ſequitur quod bonum non poſſit eſſe cauſa activa mali niſi per accidens.

Hoc autem accidens in naturalibus poteſt eſſe & ex parte agentis, & ex parte effectus. Ex parte quidem agentis, ſicut cum agens patitur defectum virtutis; ex quo ſequitur quod actio ſit defectiva, & effectus deficiens, ut cum virtus membri digerentis eſt debilis, ſequitur imperfecta decoctio, & humor indigeſtus, quæ ſunt quædam mala naturæ. Accidit autem agenti, inquantum eſt agens, quod defectum virtutis patiatur: non enim agit, ſecundum quod deficit ei virtus, ſed ſecundum quod habet aliquid de virtute: ſi enim penitus virtute careret, omnino non ageret. Sic igitur malum cauſatur per accidens ex parte agentis, inquantum agens eſt deficientis virtutis: propter quod dicitur, quod malum non habet cauſam efficientem, ſed deficientem, quia malum non ſequitur ex cauſa agente, niſi inquantum eſt deficientis virtutis; & ſecundum hoc non eſt efficiens. In idem autem redit, ſi defectus actionis, & effectus proveniat ex defectu inſtrumenti, vel cuiuſcumque alterius quod requiritur ad actionem agentis, ſicut cum virtus motiva producit claudicationem propter tibiæ curvitatem: utroque enim agens agit, & virtute, & inſtrumento. Ex parte vero effectus, malum ex bono cauſatur per accidens, tum ex parte materiæ effectus, tum ex

ex parte ipſius formæ . Si enim materia ſit indiſpoſita ad recipiendam impreſſionem agentis, neceſſe eſt defectum ſequi in effectu , ſicut cum monſtruoſi partus ſeqnuntur propter materiæ indigeſtionem . Nec hoc imputatur ad aliquem defectum agentis , ſi materiam indiſpoſitam non tranſmutat ad actum perfectum : unicuique enim agenti naturali eſt virtus determinata ſecundum modum ſuæ naturæ: quam ſi non excedat , non propter hoc erit deficiens in virtute ſed tunc ſolum , quando deficit a menſura virtutis ſibi debitæ per naturam . Ex parte autem formæ effectus per accidens malum incidit , inquantum formæ alicui de neceſſitate adiungitur privatio alterius formæ: unde ſimul cum generatione unius rei , neceſſe eſt alterius rei ſequi corruptionem . Sed hoc malum non eſt malum effectus intenti ab agente, ſicut in præcedentibus patet , ſed alterius. Sic igitur in naturalibus patet quod malum per accidens tantum cauſatur a bono . Eodem autem modo & in artificialibus accidit : ars enim in ſua operatione imitatur naturam , & ſimiliter peccatum in utraque invenitur.

In moralibus autem virtutis ſequi videtur morale vitium; cum infirmitas virtutis morale vitium vel totaliter tollat, vel ſaltem diminuat: infirmitas enim non meretur pœnam , quæ culpæ debetur , ſed magis miſericordiam , & ignoſcentiam : voluntarium enim oportet eſſe moris vitium, non neceſſarium. Si tamen diligenter conſideretur, invenitur quantum ad aliquid ſimile, quantum vero ad aliquid diſſimile . Diſſimile quidem quantum ad hoc quod vitinm morale in ſola actione conſideretur, non autem in aliquo effectu producto : nam virtutes morales non ſunt factivæ , ſed activæ , artes autem factivæ ſunt : & ideo dictum eſt , quod in eis ſimiliter peccatum accidit ſicut in natura . Malum igitur morale non conſideratur ex materia , vel forma effectus , ſed ſolum conſequitur ex agente . In actionibus autem moralibus inveninntur per ordinem quatuor activa principia . Quorum unum eſt virtus executiva , ſcilicet vis motiva , qua moventur membra ad exequendum imperium voluntatis : unde hæc vis a volnntate movetur , quæ eſt aliud principium . Voluntas vero movetur a iudicio virtutis apprehenſivæ , quæ iudicat hoc eſſe bonum, vel malum: quæ ſunt voluntatis obiecta , unum ad proſequendnm , aliud ad ſugiendum . Ipſa autem vis apprehenſiva movetur a re apprehenſa. Primum igitur activum principium in actionibus moralibus eſt res apprehenſa , ſecundum vis apprehenſiva , tertium voluntas , quartum vis motiva quæ exequitur imperium rationis. Actus autem virtutis exequentis iam præſupponit bonum morale , vel malum : non enim ad mores huiuſmodi actus exteriores pertineut , niſi ſecundum quod ſunt voluntarii: unde ſi volnntatis ſit actus bonus, & actus exterior bonus dicetur ; malus autem, ſi ille ſit malus: nihil enim ad malitiam moralem pertineret , ſi actus exterior deficiens eſſet defectu ad voluntatem non pertinente , claudicatio enim non eſt vitium moris , ſed naturæ. Huiuſmodi igitur virtutis exequentis defectus moris vitinm vel totaliter excuſat, vel minuit. Actus vero quo res movet apprehenſivam virtutem , immunis eſt a vitio moris : movet enim ſecundum ordinem naturalem viſibile viſum, & quodlibet obiectum potentiam paſſivam. Ipſe etiam actus apprehenſivæ virtutis in ſe conſideratus morali vitio caret ; cum eius defectus vitium morale vel excuſet, vel minuat, ſicut & defectus exequentis virtutis : pariter enim infirmitas , & ignorantia excuſant peccatum , vel minuunt . Relinquitur igitur quod morale vitium in ſolo actu voluntatis primo & principaliter invenitur: & rationabiliter, cum ex hoc actus moralis dicatur , quia voluntarius eſt . In actu igitur voluntatis quærenda eſt radix , & origo peccati moralis.

Videtur autem hanc inquiſitionem conſequi difficultas. Cum enim actus deficiens proveniat proptet defectum activi principii , oportet præintelligere defectum in voluntate ante peccatum morale . Qui quidem defectus ſi ſit naturalis , ſemper inhæret voluntati . Semper igitur voluntas in agendo moraliter peccabit ; quod actus virtutum falſum eſſe oſtendunt . Si autem defectus ſit voluntarius , iam eſt peccatum morale, cuius cauſa iterum inquirenda reſtabit ; & ſic ratio in infinitum deducet. Oportet ergo dicere, quod defectus in voluntate præexiſtens non ſit naturalis, ne ſeqnatur, voluntatem in quolibet actn peccare. Neque etiam caſualis, & fortuitus, non enim eſſet in nobis morale peccatum: caſualia enim ſunt impræmeditata , & extra rationem . Eſt igitur voluntarins , non tamen peccatum morale , ne cogamus in infinitum procedere.

Quod quidem qualiter eſſe poſſit , conſiderandum eſt. Cuinslibet ſiquidem activi principii perfectio virtutis ex ſuperiori

acti-

Digitized by Google

activo dependet : agens enim ſecundum agit per virtutem primi agentis. Cum igitur ſecundum agens manet ſub ordine primi agentis, indeficienter agit ; deficit autem in agendo , ſi contingat ipſum ab ordine primi agentis deflecti ; ſicut patet in inſtrumeoto, cum deficit a motu agentis . Dictum eſt autcm , quod in ordine actionum moralium duo principia voluntatem præcedunt, ſcilicet vis apprehenſiva , & obiectum apprehenſum , qnod eſt finis . Cum autem unicuique mobili reſpondeat proprinm motivum , non quælibet vis apprehenſiva eſt debitum motivum cniuslibet appetitus , ſed hu us hæc , & illius alia. Sicut igitur appetitus ſenſitivi proprium motivum eſt vis apprehenſiva ſenſnalis , ita voluntatis proprium motivum eſt ratio ipſa.

Rurſus, cum ratio multa bona, & multos fines apprehendere poſſit ; cuiuslibet antem ſit proprins finis ; & voluntatis erit obiectum, & finis, & primum motivum, non bonum quodlibet, ſed bonnm qnoddam determinatum. Quum igitur voluntas tendit in actum mota ab apprebenſione rationis repræſentantis ſibi proprium bonum, ſequitur debita actio. Quum autem voluntas in actione prorumpit, ad apprehenſionem apprehenſivæ ſenſualis , vel ipſius rationis aliquod aliud bonum repræſentantis a proprio bono diverſum ; ſequitur in actione voluntatis peccatum morale. Præcedit igitur in voluntate peccatum actionis , defectus ordinis ad rationem , & ad proprium finem . Ad rationem quidem , ſicut cum ad ſubitam apprehenſionem ſenſus , voluntas in bonum delectabile ſecundum ſenſum tendit ; ad finem vero debitum , ſicut cum ratio in aliquod bonum ratiocinando devenit quod non eſt, vel nunc, vel hoc modo bonum; & tamen voluntas in illud tendit quaſi in proprinm bonum. Hic autem ordinis defectus voluntarius eſt : nam in poteſtate ipſins voluntatis eſt velle , & noo velle ; itemque eſt in poteſtate ipſius quod ratio actu conſideret, vel a conſider[illegible]one deſiſtat , aut qnod hoc vel illu[illegible]nderet . Nec tamen iſte defectus eſt [illegible] morale: ſi enim ratio nihil conſider[illegible] ve[illegible] conſideret bonum quodcumqne , [illegible]m eſt peccatum, quouſqne voluntas [illegible]m indebitum tendat : quod iam e[illegible]oluntatis actus. Sic igitur tam in moral[illegible], quam in naturalibus patet quod m[illegible] bono non cauſatur niſi per acciden-

CAPUT XI.

Quod malum in aliquo bono fundatur.

I. Part. quaſt. xlix. art. 3. & de malo quaſt. 1. art. 2.

EX præmiſſis etiam oſtendi poteſt quod omne malum eſt in aliquo bono ſundatum.

Malum enim non poteſt eſſe per ſe exiſtens, cum non ſit eſſentiam habens , ut ſupra (cap. vii.) oſtenſum eſt . Oportet igitur quod malum ſit in aliquo ſubiecto. Omne autem ſubiectum, cum ſit ſubſtantia quædam , bonum quoddam eſt, ut ex præmiſſis (cap. vi.) patet . Omne igitur malum in bono aliquo eſt.

2. Adhuc. Malum privatio quædam eſt , ut ex præmiſſis patet . Privatio autem , & forma privata in eodem ſubiecto ſunt ; ſubiectum autem formæ eſt ens in potentia ad formam; quod bonum eſt. Nam in eodem genere ſunt potentia, & actus. Privatio igitur, qnod malum eſt , eſt in bono aliquo ſicut in ſubiecto.

3. Amplius. Ex hoc dicitur aliqnid malum, quia nocet ; non autem niſi quia nocet bono : nocere enim malo, bonum eſt, quum corruptio mali ſit bona . Non autem noceret, formaliter loquendo, bono, niſi eſſet in booo : ſic enim cæcitas homini nocet, inquaotum io ipſo eſt. Oportet igitur quod malum ſit in bono.

4. Item. Malum noo cauſatur niſi a bono, & per accidens tantum . Omne autem quod eſt per accidens , reducitur ad id quod eſt per ſe. Oportet igitur ſemper cum malo cauſato, quod eſt effectus boni per accidens, eſſe bonum aliquod , quod eſt effectus boni per ſe, ita quod ſit fundamentum eius : nam quod eſt per accidens, fundatur ſuper id quod eſt per ſe.

Sed cum bonum, & malum ſint oppoſita ; unum autem oppoſitornm non poſſit eſſe alterius ſubiectum, ſed expellat ipſum ; videtur alicui primo aſpectu eſſe inconveniens, ſi bonum ſubiectum mali eſſe dicatur.

Non eſt autem inconveniens , ſi veritas perquiratur. Nam bonum communiter dicitur, ſicut & ens, qnum omne ens , inqnantum hniuſmodi, ſit booum , ut probatum eſt (cap. vii.) Non eſt autem ioconveniens ut noo ens ſit in ente ſicut in ſubiecto : privatio enim quælibet eſt oon ens, & tamen ſubiectum eius eſt ſubſtantia, quæ eſt ens aliqnod; non tamen non

ens eſt in ente ſibi oppoſito, ſicut in ſubjecto: cæcitas enim non eſt non ens univerſale, ſed non ens hoc, quo ſcilicet tollitur viſus. Non eſt igitur in viſu ſicut in ſubjecto, ſed in animali. Similiter autem malum non eſt ſicut in ſubjecto, in bono ſibi oppoſito, ſed hoc per malum tollitur, ſed in aliquo alio bono; ſicut malum moris eſt in bono naturæ; malum autem naturæ, quod eſt privatio formæ, eſt in materia, quæ eſt bonum, ſicut etiam ens in potentia.

CAPUT XII.

Quod malum non totaliter conſumit bonum.

I. Part. quæſt. xlviii. *art.* 4. *&* 1. 2. *quæſt.* lxxxv. *art.* 2.

Patet autem ex prædictis quod quantumcumque multiplicetur malum, numquam poteſt totum bonum conſumere. Semper enim oportet quod remaneat mali ſubjectum, ſi malum remanet. Subjectum autem mali eſt bonum. Manet igitur ſemper bonum.

Sed cum contingat malum in infinitum intendi; ſemper autem per intenſionem mali minuatur bonum; videtur in infinitum per malum diminui bonum. Bonum autem quod per malum diminui poteſt, oportet eſſe finitum: nam infinitum bonum non eſt capax mali, ut in primo Libro (cap. xxxix.) oſtenſum eſt. Videtur igitur quod quandoque totum tollatur bonum per malum: nam ſi ex finito aliquid finities tollatur, oportet illud quandoque per ablationem conſumi.

Non autem poteſt dici, ut dicunt quidam, quod ſequens ablatio, ſecundum eamdem proportionem facta qua & prior, in infinitum procedens, bonum non poſſit conſumere, ſicut in continui diviſione contingit. Nam ſi ex bicubitali linea dimidium ſubtraxeris, itemque ex reſiduo dimidium, & ſic in infinitum procedas; ſemper aliquid adhuc dividendum remanebit. Sed tamen in hoc diviſionis proceſſu ſemper poſterius ſubtractum oportet eſſe minus ſecundum quantitatem: dimidium enim totius quod prius ſubtrahebatur, maius eſt ſecundum quantitatem abſolutam quam dimidium dimidii, licet eadem proportio maneat. Hoc autem in diminutione qua bonum per malum diminuitur, nequaquam poteſt accidere: nam quanto bonum magis per malum fuerit diminutum, erit infirmius, & ſic per ſecundum malum magis diminui poterit; rurſuſque malum ſequens contingit eſſe æquale, vel maius priore: unde non ſemper ſecundo ſubtrahetur a bono per malum minor boni quantitas, proportione ſervata eadem.

Eſt igitur dicendum. Ex præmiſſis enim manifeſtum eſt quod malum totaliter bonum, cui oppoſitum eſt, tollit, ſicut cæcitas viſum. Oportet autem quod remaneat bonum, quod eſt mali ſubjectum: quod quidem, inquantum ſubjectum eſt, habet rationem boni, ſecundum quod eſt potentia ad actum boni, quod privatur per malum. Quanto igitur minus fuerit in potentia ad illud bonum, tanto minus erit bonum. Subjectum autem fit minus potentia ad formam, non quidem per ſolam ſubtractionem alicuius partis ſubjecti per hoc quod aliqua pars potentiæ ſubtrahatur, ſed per hoc quod potentia impeditur per contrarium actum, ne in actum formæ exire poſſit; ſicut ſubjectum tanto eſt minus potentia frigidum, quantum in eo magis calor augetur. Diminuitur igitur bonum per malum, magis apponendo contrarium, quam de bono aliquid ſubtrahendo: quod etiam convenit his quæ dicta ſunt de malo. Diximus enim, quod malum incidit præter intentionem agentis, quod ſemper intendit aliquod bonum, ad quod ſequitur excluſio alterius boni, quod eſt ei oppoſitum. Quanto igitur illud bonum ad quod præter intentionem agentis ſequitur malum, magis multiplicatur, tanto potentia ad bonum contrarium diminuitur magis; & ſic magis per malum dicitur diminui bonum. Hæc igitur diminutio boni per malum non poteſt in naturalibus in infinitum procedere: nam formæ naturales, & virtutes omnes terminatæ ſunt, & perveniunt ad aliquem terminum, ultra quem porrigi non poſſunt. Non poteſt igitur neque forma aliqua contraria, neque virtus contrarii agentis in infinitum augeri, ut ex hoc ſequatur in infinitum diminutio boni per malum. In moralibus autem poteſt iſta diminutio in infinitum procedere: nam intellectus, & voluntas in ſuis actibus terminos non habent: poteſt enim intellectus intelligendo in infinitum procedere, unde mathematicæ numerorum ſpecies, & figurarum infinitæ dicuntur: & ſimiliter voluntas in volendo in infinitum procedit, qui enim vult furtum committere, poteſt iterum velle & aliud committere, & ſic in infinitum. Quanto autem voluntas magis in fines indebitos tendit,

dit, tanto difficilius redit ad proprium & debitum finem: quod patet in his in quibus per peccandi conſuetudinem iam eſt habitus vitiorum inductus. In infinitum igitur per malum moris bonum naturalis aptitudinis diminui poteſt; numquam tamen totaliter tolletur, ſed ſemper naturam remanentem comitatur.

CAPUT XIII.

Quod malum habet aliquo modo cauſam.

1. Part. quaſt. xlix. *art.* 1.

EX prædictis autem oſtendi poteſt, quod etſi malum non habeat cauſam per ſe, cuiuslibet tamen mali oportet eſſe cauſam per accidens.

1. Quicquid enim eſt in aliquo ut in ſubiecto, oportet quod habeat aliquam cauſam: cauſatur enim vel ex ſubiecti principiis, vel ex aliqua extrinſeca cauſa. Malum autem eſt in bono ſicut in ſubiecto, ut oſtenſum eſt. Oportet ergo quod malum habeat cauſam.

2. Item. Quod eſt in potentia ad utrumque oppoſitorum, non conſtituitur in actu alicuius eorum niſi per aliquam cauſam: nulla enim potentia facit ſe eſſe in actu. Malum autem eſt privatio eius quod quis natus eſt, & debet habere, ex hoc enim unumquodque dicitur malum eſſe. Eſt igitur malum in ſubiecto quod eſt in potentia ad ipſum, & ad ſuum oppoſitum. Oportet igitur quod malum habeat aliquam cauſam.

3. Adhuc. Quicquid ineſt alicui præter ſuam naturam, advenit ei ex aliqua alia cauſa: omnia enim in his quæ ſunt ſibi naturalia, permanent, niſi aliquid aliud impediat: unde lapis non fertur ſurſum niſi ab aliquo proiiciente, nec aqua caleſit niſi ab aliquo calefaciente. Malum autem ſemper ineſt præter naturam eius cui ineſt, cum ſit privatio eius quod natum eſt aliquid, & debet habere. Igitur oportet quod malum ſemper habeat aliquam cauſam vel per ſe, vel per accidens.

4. Amplius. Omne malum conſequitur ad aliquod bonum, ſicut corruptio ſequitur ad aliquam generationem. Sed omne bonum habet aliquam cauſam, præter primum bonum, in quo non eſt aliquod malum, ut in primo Libro (cap. xxxix.) oſtenſum eſt. Omne igitur malum habet aliquam cauſam, ad quam ſequitur per accidens.

CAPUT XIV.

Quod malum eſt cauſa per accidens.

EX eiſdem etiam patet quod malum etſi non ſit cauſa per ſe, eſt tamen cauſa per accidens.

1. Si enim aliquid eſt cauſa alicuius per ſe, id quod accidit ei, eſt cauſa illius per accidens; ſicut album, quod accidit ædificatori, eſt cauſa domus per accidens. Omne autem malum eſt in aliquo bono; bonum autem omne eſt alicuius aliquo modo cauſa: materia enim eſt quodammodo cauſa formæ, & quodammodo e converſo; & ſimiliter eſt de agente, & fine: unde non ſequitur proceſſus in infinitum in cauſis, & cauſatis, ſi quodlibet eſt alicuius cauſa, propter circulum inventum in cauſis, & cauſatis ſecundum ſpecies diverſas cauſarum. Malum igitur eſt per accidens cauſa.

2. Adhuc. Malum eſt privatio quædam, ut ex prædictis (cap. vi.) patet. Privatio autem eſt principium per accidens in rebus mobilibus, ſicut materia, & forma per ſe. Malum igitur eſt alicuius cauſa per accidens.

3. Præterea. Ex defectu cauſæ ſequitur defectus in effectu. Defectus autem in cauſa eſt aliquod malum, non tamen poteſt eſſe cauſa per ſe: quia res non eſt cauſa per hoc quod eſt deficiens, ſed per hoc quod eſt ens, ſi enim tota deficeret, nullius eſſet cauſa. Malum igitur eſt alicuius cauſa per accidens.

4. Item. Secundum omnes ſpecies cauſarum diſcurrendo invenitur malum eſſe per accidens cauſa. In ſpecie quidem cauſæ efficientis, quia propter cauſæ agentis deficientem virtutem ſequitur defectus in effectu, & actione. In ſpecie vero cauſæ materialis, quia ex materiæ indiſpoſitione cauſatur in effectu defectus. In ſpecie vero cauſæ formalis, quia uni formæ ſemper adiungitur alterius formæ privatio. In ſpecie vero cauſæ finalis, quia indebito fini adiungitur malum, inquantum per ipſum finis debitus impeditur. Patet igitur quod malum eſt cauſa per accidens, & non poteſt eſſe cauſa per ſe.

Digitized by Google

CAPUT XV.

Quod non eſt ſummum malum, quod ſit omnium malorum principium.

EX hoc autem patet quod non poteſt eſſe aliquod ſummum malum, quod ſit omnium malorum principium.

1. Summum enim malum oportet eſſe abſque conſortio omnis boni, ſicut & ſummum bonum eſt quod eſt omnino ſeparatum a malo. Non poteſt autem eſſe aliquod malum omnino ſeparatum a bono, cum oſtenſum ſit (cap. xi.) quod malum fundatur in bono. Ergo nihil eſt ſumme malum.

2. Adhuc. Si aliquid eſt ſumme malum, oportet quod per eſſentiam ſuam ſit malum, ſicut & ſumme bonum eſt quod per ſuam eſſentiam bonum eſt. Hoc autem eſt impoſſibile, cum malum non habeat aliquam eſſentiam, ut ſupra (cap. vii.) probatum eſt. Impoſſibile eſt igitur ponere ſummum malum, quod ſit malorum principium.

3. Item. Illud quod eſt primum principium, non eſt ab aliquo cauſatum. Omne autem malum cauſatur a bono, ut (cap. xi.) oſtenſum eſt. Non eſt igitur malum primum principium.

4. Amplius. Malum non agit niſi in virtute boni, ut ex præmiſſis (cap. ix. & x.) patet. Primum autem principium agit virtute propria. Malum igitur non poteſt eſſe primum principium.

5. Præterea. Cum id quod eſt per accidens, ſit poſterius eo quod eſt per ſe; impoſſibile eſt quod ſit primum id quod eſt per accidens. Malum autem non evenit niſi per accidens, & præter intentionem, ut (cap. iv.) probatum eſt. Impoſſibile eſt igitur quod malum ſit primum principium.

6. Adhuc. Omne malum habet cauſam per accidens, ut (cap. xviii.) probatum eſt. Primum autem principium non habet cauſam neque per ſe, neque per accidens. Malum igitur non poteſt eſſe primum principium in aliquo genere.

7. Item. Cauſa per ſe, prior eſt ea quæ eſt per accidens. Sed malum non eſt cauſa niſi per accidens, ut (cap. præced.) oſtenſum eſt. Malum igitur non poteſt eſſe primum principium in aliquo genere.

Per hoc autem excluditur error Manichæorum ponentium aliquod ſummum malum, quod eſt principium primum omnium malorum.

CAPUT XVI.

Quod finis cuiuslibet rei eſt bonum.

SI autem omne agens agit propter bonum, ut ſupra (cap. iii.) probatum eſt, ſequitur ulterius quod cuiuslibet entis bonum ſit finis.

1. Omne enim ens ordinatur in finem per ſuam actionem: oportet enim quod vel ipſa actio ſit finis, vel quod finis actionis ſit finis agentis, quod eſt eius bonum.

2. Amplius. Finis rei cuiuslibet eſt in quod terminatur appetitus eius. Appetitus autem cuiuslibet rei terminatur ad bonum: ſic enim Philoſophi diffiniunt bonum: *Quod omnia appetunt*. Cuiuslibet igitur rei finis eſt aliquod bonum.

3. Item. Illud ad quod aliquid tendit cum extra ipſum fuerit, & in quo quieſcit cum ipſum habuerit, eſt finis eius. Unumquodque autem ſi perfectione propria careat, in ipſam movetur, quantum in ſe eſt; ſi vero eam habeat, in ipſa quieſcit. Finis igitur uniuſcuiuſque rei eſt eius perfectio. Perfectio autem cuiuslibet eſt bonum ipſius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum ſicut in finem.

4. Præterea. Eodem modo ordinantur in finem ea quæ cognoſcunt finem, & ea quæ finem non cognoſcunt; licet ea quæ cognoſcunt finem, per ſe moveantur in finem; quæ autem non cognoſcunt finem, tendant in finem quaſi ab alio directa, ſicut patet de ſagittante, & ſagitta. Sed ea quæ cognoſcunt finem, ſemper ordinantur in bonum ſicut in finem: nam voluntas, quæ eſt appetitus finis præcogniti, non tendit in aliquid niſi ſub ratione boni, quod eſt eius obiectum. Ergo & ea quæ finem non cognoſcunt, ordinantur in bo[illegible]m ſicut in finem. Finis igitur omnium [illegible]onum.

CAPUT XVII.

Quod om[illegible]a ordinantur in unum finem, qui eſt Deus.

[illegible] *quaeſt.* xliv. *art.* 4.

EX [illegible]tem apparet quod omnia or[illegible] in unum bonum ſicut in ultim[illegible]m.

1 [illegible] nihil tendit in aliquid ſicut in [illegible]ſi inquantum ipſum eſt bonum [illegible]tet quod bonum, inquantum bonum,

Digitized by Google

bonum, ſit finis. Quod igitur eſt ſummum bonum, eſt maxime omnium finis. Sed ſummum bonum eſt unum tantum, quod eſt Deus, ut in primo Libro (cap. xli.) probatum eſt. Omnia igitur ordinantur ſicut in finem in unum bonum, quod eſt Deus.

2. Item. Quod eſt maximum in unoquoque genere, cauſa eſt omnium illorum quæ ſunt illius generis; ſicut ignis qui eſt calidiſſimus, eſt cauſa caliditatis in aliis corporibus. Summum igitur bonum, quod eſt Deus, eſt cauſa bonitatis in omnibus bonis. Ergo & eſt cauſa cuiuslibet finis, quod ſit finis; cum quidquid eſt finis, ſit huiuſmodi, inquantum eſt bonum. Propter quod autem eſt unumquodque, & illud magis. Deus igitur maxime eſt omnium rerum finis.

3. Adhuc. In quolibet genere cauſarum cauſa prima eſt magis cauſa quam cauſa ſecunda: nam cauſa ſecunda non eſt cauſa niſi per cauſam primam. Illud igitur quod eſt cauſa prima in ordine cauſarum finalium, oportet quod ſit magis cauſa finalis cuiuslibet quam cauſa finalis proxima. Sed Deus eſt prima cauſa in ordine cauſarum finalium, cum ſit ſummum in ordine bonorum. Eſt igitur magis finis uniuſcuiuſque rei quam aliquis finis proximus.

4. Amplius. In omnibus finibus ordinatis oportet quod ultimus finis ſit finis omnium præcedentium finium; ſicut ſi potio conficitur ut detur ægroto, datur autem ut purgetur, purgatur autem ut extenuetur, extenuatur autem ut ſanetur; oportet quod ſanitas ſit finis & extenuationis, & purgationis, & aliorum præcedentinm. Sed omnia inveniuntur in diverſis gradibus bonitatis ordinata ſub uno ſummo bono, quod eſt c[illegible]ſa omnis bonitatis; ac per hoc cum [illegible]num habeat rationem finis, omn[illegible]nantur ſub Deo ſicut fines præce[illegible]ub fine ultimo. Oportet igitur quod [illegible]nium finis ſit Deus.

5. Præterea. Bonum partic[illegible]are ordinatur in bonum commun[illegible]in finem: eſſe enim partis eſt [illegible]r eſſe totius: unde & bonum gentis [illegible]t divinius quam bonum unius hom[illegible]s. Bonum autem ſummum, quod [illegible]Deus, eſt bonum commune, cum ex [illegible]o univerſorum bonum dependeat; b[illegible]n autem quo quælibet res bona [illegible] bonum particulare ipſius, & a[illegible] quæ ab ipſa dependent. Omnes ig[illegible] ordinantur ſicut in finem in unum bonum, quod eſt Deus.

6. Item. Ad ordinem agentium ſequitur ordo in finibus: nam ſicut ſupremum agens movet omnia ſecunda agentia, ita ad finem ſupremi agentis oportet quod ordinentur omnes fines ſecundorum agentium: quidquid enim agit ſupremum agens, agit propter finem ſuum. Agit autem ſupremum agens actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad ſuas actiones, & per conſequens ad ſuos fines: unde ſequitur quod omnes ſecundorum agentium actiones ordinentur a primo agente in finem ſuum proprium. Agens autem primum rerum omnium eſt Deus, ut in ſecundo (Lib. cap. xv.) probatum eſt. Voluntatis autem ipſius nihil aliud finis eſt quam ſua bonitas, quæ eſt ipſemet, ut in primo (Lib. cap. xxxviii. & lxxiv.) probatum eſt. Omnia igitur quæcumque ſunt facta vel ab ipſo immediate, vel mediantibus cauſis ſecundis, in Deum ordinantur ſicut in finem. Omnia autem entia ſunt huiuſmodi: nam, ſicut in ſecundo (Lib. cap. xxxviii.) probatur, nihil eſſe potest quod ab ipſo non habeat eſſe. Omnia igitur ordinantur in Deum ſicut in finem.

7. Adhuc. Finis ultimus cuiuslibet facientis, inquantum eſt faciens, eſt ipſemet: utimur enim factis a nobis propter nos: & ſi aliquid aliquando propter alium homo faciat, hoc refertur in bonum ſuum vel utile, vel delectabile, vel honeſtum. Deus autem eſt cauſa factiva rerum omnium: quarumdam quidem immediate, quarumdam autem mediate, ſive mediantibus aliis cauſis, ut ex præmiſſis eſt manifeſtum. Eſt igitur ipſemet finis rerum omnium.

8. Præterea. Finis inter alias cauſas primatum obtinet, & ab ipſo omnes aliæ cauſæ habent quod ſint cauſæ in actu: agens enim non agit niſi propter finem, ut oſtenſum eſt (cap. xxviii.) ex agente autem materia in actum formæ reducitur: unde materia fit actu huius rei materia, & ſimiliter forma huius rei forma per actionem agentis, & per conſequens per finem. Finis etiam poſterior eſt cauſa quod præcedens finis intendatur ut finis: non enim movetur aliquid in finem proximum niſi propter finem poſtremum. Eſt igitur finis ultimus prima omnium cauſa. Eſſe autem primam omnium cauſam neceſſe eſt primo enti convenire, quod Deus eſt, ut ſu-

ſupra (I. Lib. cap. XIII. & II. Lib. cap. XV.) oſtenſum eſt. Deus igitur eſt ultimus omnium finis.

Hinc eſt quod dicitur Proverb. XVI. 4. *Univerſa propter ſemetipſum operatus eſt Deus:* & Apocalyp. ult. 13. *Ego ſum alpha, & omega, primus, & noviſſimus.*

CAPUT XVIII.

Quomodo Deus ſit finis omnium.

Reſtat igitur inquirendum quomodo Deus ſit omnium finis: quod quidem ex præmiſſis fiet manifeſtum.

1. Sic enim eſt ultimus finis omnium rerum, quod tamen eſt prius omnibus in eſſendo. Finis autem aliquis invenitur, qui etiam ſi primatum obtineat in cauſando, ſecundum quod eſt in intentione, eſt tamen in eſſendo poſterius: quod quidem contingit in quolibet fine quem agens ſua actione conſtituit; ſicut Medicus conſtituit ſanitatem per ſuam actionem in infirmo, quæ tamen eſt finis eius. Aliquis autem finis invenitur qui ſicut eſt præcedens in cauſando, ita etiam in eſſendo præcedit; ſicut dicitur finis id quod aliquis ſua actione, vel motu acquirere intendit, ut locum ſurſum ignis per ſuum motum, & civitatem Rex per pugnam. Deus igitur ſic eſt finis rerum ſicut aliquid ab unaquaque re ſuo modo obtinendum.

2. Adhuc. Deus eſt ſimul ultimus rerum finis, & primum agens, ut oſtenſum eſt (cap. II.) Finis autem per actionem agentis conſtitutus, non poteſt eſſe primum agens, ſed eſt magis effectus agentis. Non poteſt igitur Deus ſic eſſe finis rerum quaſi aliquid conſtitutum, ſed ſolum quaſi aliquid præexiſtens obtinendum.

3. Amplius. Si aliquid agat propter rem aliquam iam exiſtentem, & per eius actionem aliquid conſtituatur; oportet quod rei propter quam agit, aliquid acquiratur ex actione agentis; ſicut ſi milites pugnant propter ducem, (a) cui acquiritur victoria. Deo autem non poteſt aliquid acquiri ex actione cuiuslibet rei, eſt enim ſua bonitas omnino perfecta, ut in primo Libro (cap. XXXVIII. & tribus ſeqq.) oſtenſum eſt. Relinquitur igitur quod Deus ſit finis rerum non ſicut aliquid conſtitutum, aut aliquid effectum a rebus, neque ita quod aliquid ei a rebus acquiratur; ſed hoc ſolo modo quia ipſe rebus acquiritur.

4. Item. Oportet quod eo modo effectus tendat in finem quo agens propter finem agit. Deus autem, qui eſt primum agens omnium rerum, non ſic agit quaſi ſua actione aliquid acquirat, ſed quaſi ſua actione aliquid largiatur: quia non eſt in potencia ut aliquid acquirere poſſit, ſed ſolum in actu perfecto, ex quo poteſt aliquid elargiri. Res igitur non ordinantur in Deum ſicut in finem cui aliquid acquiratur, ſed ut ab ipſo ipſummet ſuo modo conſequantur, cum ipſemet ſit finis.

CAPUT XIX.

Quod omnia intendunt aſſimilari Deo.

Ex hoc autem quod acquirunt divinam bonitatem res creatæ, ſimiles Deo conſtituuntur.

1. Si igitur res omnes in Deum ſicut in ultimum finem tendunt, ut ipſius bonitatem conſequantur, ſequitur quod ultimus rerum finis ſit Deo aſſimilari.

2. Amplius. Agens dicitur eſſe finis effectus, inquantum effectus tendit in ſimilitudinem agentis: unde forma generati eſt finis generationis. Sed Deus ita eſt finis rerum, quod eſt etiam primum agens earum. Omnia igitur tendunt, ſicut ad ultimum finem, Deo aſſimilari.

3. Item. In omnibus rebus evidenter apparet quod eſſe appetunt naturaliter: unde etſi qua corrumpi poſſunt, naturaliter corrumpentibus reſiſtunt, & tendunt illuc ubi conſerventur, ſicut ignis ſurſum, & terra deorſum. Secundum hoc autem eſſe habent omnia quod Deo aſſimilantur, qui eſt ipſum eſſe ſubſiſtens, cum omnia ſint ſolum quaſi eſſe participantia. Omnia igitur appetunt, quaſi ultimum finem, Deo aſſimilari.

4. Præterea. Res omnes creatæ ſunt quædam imagines primi agentis, ſcilicet Dei: agens enim agit ſibi ſimile, perfectio enim imaginis eſt ut repræſentet ſuum exemplar per ſimilitudinem ad ipſum, ad hoc enim imago conſtituitur. Sunt igitur res omnes propter divinam ſimilitudinem conſequendam ſicut propter ultimum finem.

5. Adhuc. Omnis res per ſuum motum,

(a) *In editionibus Romana* 1570. *& Veneta* 1593. cui acquiritur victoria: acquiri ex actione &c. *intermediis omiſſis. Sic autem reſtituimus ex alia Veneta editione* 1589. *apud hæredem Hieronymi Scoti.*

tum , vel actionem tendit in aliquod bonum ſicut in finem , ut ſupra oſtenſum eſt . Intantum autem aliquid de bono participat, inquantum aſſimilatur primæ bonitati , quæ Deus eſt . Omnia igitur per motus ſuos , & actiones tendunt in divinam ſimilitudinem ſicut in finem ultimum .

CAPUT XX.

Quomodo res divinam bonitatem imitentur .

PAtet ergo ex his quæ dicta ſunt , quod aſſimilari ad Deum eſt ultimus omnium finis . Id autem quod proprie habet rationem finis , eſt bonum . Tendunt igitur res in hoc quod aſſimilentur Deo proprie inquantum eſt bonus . Bonitatem autem creaturæ non aſſequuntur eo modo ſicut in Deo eſt , licet divinam bonitatem unaquæque res imitetur ſecundum ſuum modum.

1. Divina enim bonitas ſimplex eſt , quaſi tota in uno conſiſtens : ipſum enim divinum eſſe omnem plenitudinem perfectionis obtinet , ut in primo Libro (cap. xxviii.) probatum eſt. Unde cum unumquodque intantum ſit bonum , inquantum eſt perfectum , ipſum divinum eſſe eſt eius perfecta bonitas : idem enim eſt Deo eſſe, vivere, ſapientem eſſe , beatum eſſe , & quidquid aliud ad perfectionem, & bonitatem videtur pertinere , quaſi tota divina bonitas ſit ipſum divinum eſſe.

2. Rurſum . Quia ipſum divinum eſſe eſt ipſius Dei exiſtentis ſubſtantia ; in aliis autem rebus hoc accidere non poteſt : oſtenſum eſt enim in ſecundo Libro (cap. lviii.) quod nulla ſubſtantia creata eſt ipſum ſuum eſſe : unde ſi ſecundum quod res quælibet bona eſt, non eſt earum aliqua ſuum eſſe ; nulla earum erit ſua bonitas , ſed earum quælibet bonitatis participatione bona eſt , ſicut & ipſius eſſe participatione eſt ens.

3. Rurſus. Non omnes creaturæ in uno gradu bonitatis conſtituuntur. Nam quorumdam ſubſtantia, forma, & actus eſt, ſcilicet cui ſecundum id quod eſt , competit eſſe actu, & bonum eſſe. Quorumdam vero ſubſtantia ex materia & forma compoſita eſt, cui competit actu eſſe, & bonum eſſe; ſed ſecundum aliquid ſui , ſcilicet ſecundum formam . Divina igitur ſubſtantia ſua bonitas eſt . Subſtantia vero ſimplex bonitatem participat ſecundum id quod eſt ; ſubſtantia autem compoſita ſecundum aliquid ſui . In hoc autem tertio gradu ſubſtantiarum iterum diverſitas invenitur quantum ad ipſum eſſe . Nam quorumdam ex materia & forma compoſitorum totam materiæ potentiam forma adimplet, ita quod non remanet in materia potentia ad aliam formam, & per conſequens nec in aliqua alia materia potentia ad hanc formam : & huiuſmodi ſunt corpora cæleſtia , quæ ex tota materia ſua conſtant . Quorumdam vero forma non replet totam materiæ potentiam : unde adhuc in materia remanet potentia ad aliam formam, & in aliqua materiæ parte remanet potentia ad hanc formam , ſicut patet in elementis , & elementatis . Quia vero privatio eſt negatio in ſubſtantia , eius quod ſubſtantiæ poteſt ineſſe , manifeſtum eſt quod cum hac forma quæ non implet totam materiæ potentiam , adiungitur privatio formæ ; quæ quidem adiungi non poteſt ſubſtantiæ cuius forma implet totam materiæ potentiam , neque illi quæ eſt forma per ſuam eſſentiam , & multo minus illi cuius eſſentia eſt ipſum ſuum eſſe . Cum autem manifeſtum ſit quod motus non poteſt eſſe ubi non eſt potentia ad aliud , quia motus eſt actus exiſtentis in potentia ; itemque manifeſtum ſit quod malum eſt ipſa privatio boni ; planum eſt quod in hoc ultimo ſubſtantiarum ordine eſt bonum mutabile cum permixtione mali oppoſiti ſe habens ; quod in ſuperioribus ſubſtantiarum ordinibus accidere non poteſt. Poſſidet igitur hæc ſubſtantia ultimo modo dicta ſicut ultimum gradum in eſſe, ita ultimum gradum in bonitate.

Inter partes etiam huius ſubſtantiæ ex materia & forma compoſitæ , bonitatis ordo invenitur . Cum enim materia ſit ens in potentia ſecundum ſe conſiderata , forma vero ſit actus eius , ſubſtantia vero compoſita ſit actu exiſtens per formam ; forma quidem erit ſecundum ſe bona , ſubſtantia vero compoſita prout actu habet formam , materia vero ſecundum quod eſt in potentia ad formam . Et licet unumquodque ſit bonum inquantum eſt ens , non tamen oportet quod materia, quæ eſt ens ſolum in potentia, ſit bona ſolum in potentia : ens enim abſolute dicitur , bonum autem & in ordine conſiſtit : non enim ſolum aliquid bonum dicitur , quia eſt finis , vel quia eſt obtinens finem ; ſed etiamſi nondum ad finem pervenerit , dummodo ſit ordinatum in finem , ex hoc ipſo dicitur bo-

Digitized by Google

num. Materia ergo non poteſt ſimpliciter dici ens ex hoc quod eſt potentia ens, in quo importatur ordo ad eſſe; poteſt autem ex hoc ſimpliciter dici bona propter ordinem ipſum. In quo apparet quod bonum quodammodo amplioris eſt ambitus quam ens: propter quod Dionyſius dicit IV. cap. de div. Nomin. quod bonum ſe extendit ad exiſtentia, & non exiſtentia: nam & ipſa non exiſtentia, ſcilicet materia, ſecundum quod intelligitur privationi ſubiecta, appetit bonum, ſcilicet eſſe: ex quo patet quod etiam ſit bona, nihil enim appetit bonum niſi bonum. Eſt autem & alio modo creaturæ bonitas a bonitate divina deficiens. Nam, ſicut dictum eſt, Deus in ipſo ſuo eſſe ſummam perfectionem obtinet bonitatis; res autem creata ſuam perfectionem non poſſidet in uno, ſed in multis: quod enim eſt in ſupremo unitum, multiplex in infimis invenitur: unde Deus ſecundum idem dicitur eſſe virtuoſus, ſapiens, & operans; creatura vero ſecundum diverſa: tantoque perfecta bonitas alicuius creaturæ maiorem multiplicitatem requirit, quanto magis a prima bonitate diſtans invenitur. Si vero perfectam bonitatem non poſſit attingere, imperfectam retinebit in paucis. Et inde eſt quod licet primum & ſummum bonum ſit omnino ſimplex, ſubſtantiæque ei in bonitate propinquæ, ſint pariter & quantum ad ſimplicitatem vicinæ; infimæ tamen ſubſtantiæ inveniuntur ſimpliciores quibuſdam ſuperioribus eis, ſicut elementa animalibus, & hominibus: quia non poſſunt pertingere ad perfectionem cognitionis, & intellectus quam conſequuntur animalia, & homines. Manifeſtum eſt ergo ex dictis, quod licet Deus ſecundum ſuum ſimplex eſſe perfectam, & totam ſuam bonitatem habeat; creaturæ tamen ad perfectionem ſuæ bonitatis non pertingunt per ſolum ſuum eſſe, ſed per plura. Unde licet quælibet earum ſit bona inquantum eſt, non tamen poteſt ſimpliciter bona dici, ſi aliis careat quæ ad ipſius bonitatem requiruntur; ſicut homo qui virtute ſpoliatus, vitiis eſt ſubiectus, dicitur quidem bonus ſecundum quid, ſcilicet inquantum eſt ens, & inquantum eſt homo, non tamen bonus ſimpliciter, ſed magis malus. Non igitur cuilibet creaturarum idem eſt eſſe, & bonum eſſe ſimpliciter, licet quælibet earum bona ſit inquantum eſt; Deo vero ſimpliciter idem eſt eſſe, & eſſe bonum ſimpliciter. Si autem res quælibet tendit in divinæ bonitatis ſimilitudinem ſicut in finem; divinæ autem bonitati aſſimilatur aliquid quantum ad omnia quæ ad propriam pertinent bonitatem; bonitas autem rei non ſolum in eſſe ſuo conſiſtit, ſed in omnibus aliis quæ ad ſuam perfectionem requiruntur, ut oſtenſum eſt: manifeſtum eſt quod ordinantur in Deum ſicut in finem, non ſolum ſecundum eſſe ſubſtantiale, ſed etiam ſecundum ea quæ ei accidunt, pertinentia ad perfectionem ipſius, & etiam ſecundum propriam operationem: quæ etiam pertinent ad perfectionem rei.

CAPUT XXI.

Quod res intendunt aſſimilari Deo in hoc quod ſunt cauſæ.

Ex his autem apparet quod res intendunt divinam ſimilitudinem etiam in hoc quod ſunt cauſæ aliorum.

1. Tendit enim in divinam ſimilitudinem res creata per ſuam operationem. Per ſuam autem operationem una res fit cauſa alterius. Ergo in hoc etiam res intendunt divinam ſimilitudinem, ut ſint aliis cauſæ.

2. Adhuc: Res intendunt in divinam ſimilitudinem, inquantum eſt bonus, ut ſupra (cap. XX.) dictum eſt. Ex bonitate autem Dei eſt quod aliis eſſe largitur, unumquodque enim agit inquantum eſt actu perfectum. Deſiderant igitur generaliter res in hoc Deo aſſimilari ut ſint aliorum cauſæ.

3. Amplius. Ordo ad bonum, boni rationem habet, ut ex dictis (cap. XX.) eſt manifeſtum. Unumquodque autem per hoc quod eſt cauſa alterius, ordinatur ad bonum; bonum autem ſolum per ſe cognoſcitur, & cauſatur; malum autem per accidens tantum, ut oſtenſum eſt (cap. XIII.) Eſſe igitur aliorum cauſa eſt bonum. Secundum autem quodlibet bonum, ad quod tendit aliquid, intendit divinam ſimilitudinem, cum quodlibet bonum creatum ſit ex participatione divinæ bonitatis. Intendunt igitur res divinam ſimilitudinem in hoc quod ſint aliorum cauſæ.

4. Item. Eiuſdem rationis eſt quod effectus tendat in ſimilitudinem agentis, & quod agens aſſimilet ſibi effectum. Tendit igitur effectus in finem in quem dirigitur ab agente. Agens autem inten-

tendit ſibi aſſimilare patiens non ſolum quantum ad eſſe ipſius, ſed etiam quantum ad cauſalitatem. Sicut enim ab agente conferuntur effectui naturali principia per quæ ſubſiſtat, ita principia per quæ aliorum ſit cauſa: ſicut enim animal dum generatur, accipit a generante virtutem nutritivam, ita etiam virtutem generativam. Effectus igitur tendit in ſimilitudinem agentis, ut oſtenſum eſt, non ſolum quantum ad ſpeciem ipſius, ſed etiam quantum ad hoc quod ſit aliorum cauſa. Sic autem tendunt res in ſimilitudinem Dei ſicut effectus in ſimilitudinem agentis. Intendunt igitur res naturaliter aſſimilari Deo in hoc quod ſunt cauſæ aliorum.

5. Præterea. Tunc maxime perfectum eſt unumquodque, quando poteſt alterum ſibi ſimile facere: illud enim perfecte lucet quod alia illuminare poteſt. Unumquodque autem tendens in ſuam perfectionem, tendit in divinam ſimilitudinem. Per hoc igitur unumquodque tendit in divinam ſimilitudinem quod intendit aliorum cauſa eſſe. Quia vero cauſa inquantum huiuſmodi ſuperior eſt cauſato, manifeſtum eſt quod tendere in divinam ſimilitudinem per hunc modum ut ſit aliorum cauſa, eſt ſuperior perfectio in entibus.

6. Item. Prius eſt unumquodque in ſe perfectum, quam poſſit alterum cauſare, ut dictum eſt. Hæc igitur perfectio ultimo accidit rei ut aliorum cauſa exiſtat. Cum igitur per multa tendat res creata in divinam ſimilitudinem, hoc ultimum ei reſtat ut divinam ſimilitudinem quærat per hoc quod ſit aliorum cauſa. Unde Dionyſius dicit III. cap. cæl. Hierar. quod *omnium divinius eſt Dei cooperatorem fieri*, ſecundum quod Apoſtolus dicit I. Corinth. III. 9. *Dei adiutores ſumus*.

CAPUT XXII.

Quomodo res diverſimode in ſuos fines ordinantur.

EX præmiſſis autem manifeſtum eſſe poteſt quod ultimum per quod unaquæque res ordinatur ad finem, eſt eius operatio, diverſimode tamen ſecundum diverſitatem operationis.

Nam quædam operatio eſt rei ut aliud moventis, ſicut calefacere, & ſecare. Quædam vero eſt operatio rei ut ab alio motæ, ſicut calefieri, & ſecari. Quædam vero operatio eſt perfectio operantis actu exiſtentis in aliud tranſmutandum non tendens: quorum primo differunt a paſſione, & motu; ſecundo vero ab actione tranſmutativa exterioris materiæ. Huiuſmodi autem operatio eſt ſicut intelligere, ſentire, & velle. Unde manifeſtum eſt quod ea quæ moventur, vel operantur tantum, ſine hoc quod moveant, vel faciant, tendunt in divinam ſimilitudinem quantum ad hoc quod ſint in ſe ipſis perfecta; quæ autem faciunt, & movent, inquantum huiuſmodi, tendunt in divinam ſimilitudinem in hoc quod ſint aliorum cauſæ; quæ vero per hoc quod moventur, movent, tendunt in divinam ſimilitudinem quantum ad utrumque.

Corpora autem inferiora ſecundum quod moventur motibus naturalibus, conſiderantur ut mota tantum, non autem ut moventia niſi per accidens: accidit enim lapidi quod deſcendens aliquod obvians impellat: & ſimiliter eſt in alteratione, & aliis motibus: unde finis motus eorum eſt ut conſequantur divinam ſimilitudinem quantum ad hoc quod ſint in ſe ipſis perfecta, utpote habentia propriam formam, & proprium *ubi*.

Corpora vero cæleſtia movent mota: unde finis motus eorum eſt conſequi divinam ſimilitudinem quantum ad utrumque. Quantum quidem ad propriam perfectionem, inquantum corpus cæleſte ſit in aliquo *ubi* in actu, in quo prius erat in potentia. Nec propter hoc minus ſuam perfectionem conſequitur, quamvis ad *ubi* in quo prius erat actu, remaneat in potentia: ſimiliter enim & materia prima in ſuam perfectionem tendit per hoc quod acquirit in actu formam, quam prius habebat in potentia, licet & aliam habere deſinat, quam prius actu habebat: ſic enim ſucceſſive materia omnes formas ſuſcipit ad quas eſt in potentia, ut tota eius potentia reducatur in actum ſucceſſive; quod ſimul fieri non poterat. Unde cum corpus cæleſte ſit potentia ad *ubi*, ſicut materia prima ad formam, perfectionem ſuam conſequitur per hoc quod eius potentia tota ad *ubi* reducitur in actum ſucceſſive; quod ſimul non poterat fieri. Inquantum vero movendo movet, eſt finis motus eorum conſequi divinam ſimilitudinem in hoc quod ſint cauſæ aliorum. Sunt autem aliorum cauſæ per hoc quod cauſant generationem, & corruptionem, & alios motus in iſtis inferioribus. Motus igitur corporum cæle-

Digitized by Google

ſtium, inquantum movent, ordinantur ad generationem, & corruptionem, quæ eſt in iſtis inferioribus. Non eſt autem inconveniens quod corpora cæleſtia moveant ad generationem horum inferiorum, quamvis hæc inferiora corpora ſint cæleſtibus corporibus indigniora, cum tamen finem oporteat eſſe potiorem eo quod eſt ad finem: generans enim agit ad formam generati, cum tamen generatum non ſit dignius generante, ſed in agentibus univocis ſit eiuſdem ſpeciei cum ipſo. Intendit enim generans formam generati, quæ eſt generationis finis, non quaſi ultimum finem, ſed ſimilitudinem eſſe divini in perpetuatione ſpeciei, & in diffuſione bonitatis ſuæ, per hoc quod aliis formam ſpecici ſuæ (a) tradit, & aliorum ſit cauſa. Similiter autem corpora cæleſtia licet ſint digniora inferioribus corporibus, non tamen intendunt generationem eorum, & formas generatorum in actum educere per ſuos motus, quaſi ultimum finem; ſed per hoc ad divinam ſimilitudinem tendentes quaſi ad ultimum finem, in hoc quod cauſæ aliorum exiſtant.

Conſiderandum tamen, quod unumquodque, inquantum participat ſimilitudinem divinæ bonitatis, quæ eſt obiectum voluntatis eius, intantum participat de ſimilitudine divinæ voluntatis, per quam res producuntur in eſſe, & conſervantur. Superiora autem divinæ bonitatis ſimilitudine participant ſimplicius, & univerſalius; inferiora vero particularius, & magis diviſim: unde & inter corpora cæleſtia, & inferiora non attenditur ſimilitudo ſecundum æquiparantiam, ſicut in his quæ ſunt unius ſpeciei; ſed ſicut univerſalis agentis ad particularem effectum. Sicut igitur particularis agentis in iſtis inferioribus intentio contrahitur ad bonum huius ſpeciei vel illius, ita intentio corporis cæleſtis fertur ad bonum commune ſubſtantiæ corporalis, quæ per generationem conſervatur, & multiplicatur, & augetur. Cum vero, ut dictum eſt, quælibet res mota, inquantum movetur, tendat in divinam ſimilitudinem, ut ſit in ſe perfecta; perfectum autem ſit unumquodque, inquantum ſit actu; oportet quod intentio cuiuslibet in potentia exiſtentis ſit ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus eſt poſterior, & magis perfectus, tanto principalius in idipſum appetitus materiæ fertur. Unde oportet quod in ulteriorem, & perfectiſſimum actum quem materia conſequi poteſt, tendat appetitus materiæ quo appetit formam, ſicut in ultimum finem generationis. In actibus autem formarum gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima eſt in potentia primum ad formam elementi; ſub forma vero elementi exiſtens, eſt in potentia ad formam mixti, propter quod elementa ſunt materia mixti; ſub forma autem mixti conſiderata, eſt in potentia ad animam vegetabilem, nam talis corporis anima actus eſt; itemque anima vegetabilis eſt in potentia ad ſenſitivam; ſenſitiva vero ad intellectivam: quod proceſſus generationis oſtendit. Primo enim in generatione eſt fetus vivens vita plantæ, poſtmodum vero vita animalis, demum vita hominis. Poſt hanc autem formam non invenitur in generabilibus, & corruptibilibus poſterior forma, & dignior. Ultimus igitur generationis totius gradus eſt anima humana, & in hanc tendit materia ſicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta, hæc vero propter viventia; in quibus plantæ ſunt propter animalia, animalia propter hominem, homo enim eſt finis totius generationis. Quia vero eadem res generatur, & conſervatur in eſſe ſecundum ordinem præmiſſum in generationibus rerum, eſt etiam ordo in conſervationibus earumdem: unde videmus quod corpora mixta ſuſtentantur per elementorum congruas qualitates, plantæ vero ex mixtis corporibus nutriuntur, animalia ex plantis nutrimentum habent, & quædam etiam perfectiora, & virtuoſiora ex quibuſdam imperfectioribus, & infirmioribus; homo vero utitur omnium rerum generibus ad ſui utilitatem: quibuſdam quidem ad eſum, quibuſdam vero ad veſtitum, unde & a natura nudus eſt inſtitutus, utpote potens ex aliis ſibi veſtitum præſtare, ſicut etiam nullum ſibi congruum nutrimentum natura præparavit niſi lac, ut ex diverſis rebus ſibi cibum conquireret: quibuſdam vero ad vehiculum, nam in motus celeritate, & in fortitudine ad ſuſtinendos labores multis animalibus infirmior invenitur, quaſi aliis animalibus ad auxilium ſibi præparatis. Et ſuper hoc omnibus ſenſibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem: unde & de homine in Pſalmis (Pſal. VIII. 8.) dicitur, ad Deum directo ſermone: *Omnia ſubiecisti ſub pedibus eius*: & Ariſtoteles dicit in I. Polyt. (cap. v.). quod homo habet naturale dominium ſuper omnia animalia. Si igitur motio ipſius cæli ordinatur ad gene-

(a) *Al.* tradidit.

generationem, generatio autem tota ordinatur ad hominem ſicut in ultimum finem huius generis; manifeſtum eſt quod finis motionis cæli ordinatur ad hominem ſicut in ultimum finem in genere generabilium, & mobilium.

Hinc eſt quod Deuter. IV. dicitur, quod Deus corpora cæleſtia fecit in miniſterium cunctis gentibus.

CAPUT XXIII.

Quod cælum movetur ex aliqua intellectuali ſubſtantia.

I. Part. quaſt. LXX. *art.* 3. *II. Sent. diſt.* XIV. *art.* 3.

Ex præmiſſis etiam oſtendi poteſt primum motivum motus cæli eſſe aliquid intellectivum.

1. Nihil enim ſecundum propriam ſpeciem agens intendit formam altiorem ſua forma: intendit enim omne agens ſibi ſimile. Corpus autem cæleſte, ſecundum quod agit per motum ſuum, intendit ultimam formam, qui eſt intellectus humanus: quæ quidem eſt altior omni forma, ut ex præmiſſis (cap. præc.) patet. Corpus igitur cæli non agit ad generationem ſecundum propriam ſpeciem, ſicut agens principale, ſed ſecundum ſpeciem alicuius ſuperioris agentis intellectualis, ad quod ſe habet corpus cæleſte ſicut inſtrumentum ad agens principale. Agit autem cælum ad generationem ſecundum quod movetur. Movetur igitur corpus cæleſte ab aliqua intellectuali ſubſtantia.

2. Adhuc. Omne quod movetur, neceſſe eſt ab aliquo moveri ut ſuperius (Lib. I. cap. XIII.) probatum eſt. Corpus igitur cæli ab aliquo movetur. Aut ergo illud aliud eſt omnino ſeparatum ab eo, aut eſt ei unitum, ita quod compoſitum ex cælo, & movente dicatur movere ſe ipſum, inquantum una pars eius eſt movens, & alia mota. Si autem ſic eſt, omne autem movens ſe ipſum eſt vivum, & animatum; ſequitur quod cælum ſit animatum. Non autem alia anima quam intellectuali: non enim nutritiva, cum in eo non ſit generatio, & corruptio; neque ſenſitiva, cum non habeat organorum diverſitatem. Sequitur ergo quod moveatur ab anima intellectiva. Si autem movetur a motore extrinſeco; aut illud erit corporeum, aut incorporeum. Et ſi quidem corporeum, non movet niſi motum, ut ex ſuperioribus (Lib. I. cap. XIII.) patet. Oportebit ergo & illud ab alio moveri. Cum autem non ſit procedere in infinitum in corporibus, oportebit devenire ad primum movens incorporeum. Quod autem eſt penitus a corpore ſeparatum, oportet eſſe intellectuale, ut ex ſuperioribus patet. Motus igitur cæli, quod eſt primum corporeum, eſt ab intellectuali ſubſtantia.

3. Item. Corpora gravia, & levia moventur a generante, & removente prohibens, ut probatur in VIII. Phyſic. (text. comm. 32.) non enim poteſt eſſe quod forma in eis ſit movens, & materia mota, nihil enim movetur niſi corpus. Sicut autem elementorum corpora ſunt ſimplicia, & non eſt in eis compoſitio niſi materiæ & formæ; ita & corpora cæleſtia ſunt ſimplicia. Si igitur moventur ſicut gravia, & levia, oportet quod moveantur a generante per ſe, & a removente prohibens per accidens. Hoc autem eſt impoſſibile: nam illa corpora ingenerabilia ſunt, utpote non habentia contrarietatem; & motus eorum impediri non poſſunt. Oportet igitur quod moveantur illa corpora a moventibus per apprehenſionem. Non autem ſenſitivam, ut oſtenſum eſt. Ergo intellectivam.

4. Amplius. Si principium motus cæleſtis eſt ſola natura abſque apprehenſione aliqua, oportet quod principium motus cæli ſit forma cæleſtis corporis, ſicut & in elementis: licet enim formæ ſimplices non ſint moventes, ſunt tamen principia motuum, ad eas enim conſequuntur motus naturales, ſicut omnes aliæ naturales proprietates. Non autem poteſt eſſe quod motus cæleſtis ſequatur formam cæleſtis corporis ſicut principium activum: ſic enim forma eſt principium motus localis, inquantum alicui corpori ſecundum ſuam formam debetur aliquis locus, in quem movetur ex vi ſuæ formæ tendentis in locum illum: quem quia dat generans, dicitur eſſe motor; ſicut igni ſecundum ſuam formam competit eſſe ſurſum; corpori autem cæleſti ſecundum ſuam formam non magis congruit unum *ubi* quam aliud. Non igitur motus cæleſtis principium eſt ſola natura. Oportet igitur quod principium motus eius ſit per apprehenſionem moventis.

5. Adhuc. Natura ſemper ad unum tendit: unde quæ ſunt a natura, ſemper ſunt eodem modo, niſi impediantur, quod eſt in paucioribus. Quod igitur ex ſui ratione habet difformitatem, impoſſibile eſt quod ſit finis in quem tendit natura. Motus

tus autem ſecundum ſuam rationem eſt huiuſmodi: quod enim movetur, inquantum huiuſmodi, diſſimiliter ſe habet nunc & prius. Impoſſibile eſt igitur quod natura intendat motum propter ſe ipſum. Intendit igitur quietem per motum, quæ ſe habet ad motum ſicut unum ad multa, quieſcit enim quod ſimiliter ſe habet nunc & prius. Si enim motus cæli ſit a natura tantum, eſſet ordinatus in aliquam quietem: cuius contrarium apparet, cum ſit continuus. Non eſt igitur motus cæli a natura ſicut a principio activo, ſed magis a ſubſtantia intelligente.

6. Item. Omni motui qui eſt a natura ſicut a principio activo, oportet quod ſi acceſſus ad aliquid eſt naturalis, receſſus ab eodem ſit innaturalis, & contra naturam; ſicut grave accedit deorſum naturaliter, recedit autem inde contra naturam. Si igitur motus cæli eſſet naturalis, cum tendat ad occidentem naturaliter, contra naturam ab occidente recedens, in orientem rediret. Hoc autem eſt impoſſibile, in motu enim cæleſti nihil eſt violentum, & contra naturam. Impoſſibile eſt igitur quod principium activum motus cæleſtis ſit natura. Eſt igitur principium activum eius aliqua vis apprehenſiva, & per intellectum movens, ut ex prædictis patet. Movetur igitur corpus cæleſte a ſubſtantia intellectuali.

Non tamen eſt negandum, motum cæleſtem eſſe naturalem. Dicitur enim eſſe aliquis motus naturalis non ſolum propter activum principium, ſed etiam propter paſſivum; ſicut patet in generatione ſimplicium corporum, quæ quidem non poteſt dici naturalis ratione principii activi. Movetur enim id naturaliter a principio activo, cuius principium activum eſt intra, natura enim eſt principium motus in eo in quo eſt. Principium autem activum in generatione ſimplicis corporis eſt extra. Non eſt igitur naturalis ratione principii activi, ſed ſolum ratione principii paſſivi, quod eſt materia, cui ineſt naturalis appetitus ad formam naturalem. Sic ergo motus cæleſtis corporis quantum ad activum principium non eſt naturalis, ſed magis voluntarius, & intellectualis; quantum vero ad principium paſſivum eſt naturalis: nam corpus cæleſte habet naturalem aptitudinem ad talem motum. Hoc autem manifeſte apparet, ſi habitudo conſideretur cæleſtis corporis ad ſuum *ubi*. Patitur enim, & movetur unumquodque, ſecundum quod eſt in potentia; agit vero, & movet, ſecundum quod eſt actu. Corpus autem cæleſte, ſecundum ſuam ſubſtantiam conſideratum, invenitur ut in potentia indifferenter ſe habens ad quodlibet *ubi*, ſicut materia prima ad quamlibet formam, ſicut prædictum eſt. Aliter autem eſt de corpore gravi, & levi, quod in ſua natura conſideratum, non eſt indifferens ad omnem locum, ſed ex ratione ſuæ formæ determinatur ſibi locus. Natura igitur corporis gravis, & levis eſt principium activum motus eius; natura vero corporis cæleſtis eſt motus ipſius paſſivum principium. Unde non debet alicui videri quod violenter moveatur, ſicut corpora gravia, & levia, quæ a nobis moventur per intellectum. Corporibus enim gravibus, & levibus ineſt naturalis aptitudo ad contrarium motum ei quo moventur a nobis; & ideo a nobis moventur per violentiam, licet motus corporis animalis quo movetur ab anima, non ſit ei violentus, inquantum eſt animatum, etſi ſit ei violentus inquantum eſt grave quoddam. Corpora autem cæleſtia non habent aptitudinem ad motum contrarium, ſed ad illum quo moventur a ſubſtantia intelligente: unde ſimul eſt voluntarius quantum ad principium activum, & naturalis quantum ad principium paſſivum.

Quod autem motus cæli eſt voluntarius ſecundum activum principium, non repugnat unitati, & conformitati cæleſtis motus, ex hoc quod voluntas ad multa ſe habet, & non eſt determinata ad unum: quia ſicut natura determinatur ad unum per ſuam virtutem, ita voluntas determinatur ad unum per ſuam ſapientiam, qua voluntas dirigitur infallibiliter ad unum finem.

Patet etiam ex præmiſſis, quod in motu cæli non eſt contra naturam neque acceſſus ad aliquod *ubi*, neque receſſus ab eo: hoc enim accidit in motu gravium, & levium propter duo. Primo quidem quia intentio naturæ eſt determinata & in gravibus, & in levibus ad unum locum: unde ſicut naturaliter tendit in ipſum, ita contra naturam recedit ab eo. Secundo quia duo motus, quorum uno accedit ad medium, & altero recedit, ſunt contrarii. Si autem accipiatur in motu gravium, & levium non ultimus locus, ſed medius, ſicut ad ipſum acceditur naturaliter, ita ab ipſo naturaliter receditur, quia totum ſtat ſub una intentione naturæ, & non ſunt motus contrarii, ſed unus & continuus. Ita autem eſt in motu cæleſtium corporum: quia naturæ in-

Digitized by Google

intentio non eſt aliquod *ubi* determinatum, ut iam dictum eſt: motus etiam quo recedit corpus circulariter motum ab aliquo ſigno, non eſt contrarius motui quo illuc accedit, ſed eſt unus motus, & continuus: unde quodlibet *ubi* in motu cæli eſt ſicut medium, & non ſicut extremum in motu recto. Non differt autem quantum ad præſentem intentionem, utrum corpus cæleſte moveatur a ſubſtantia intellectuali coniuncta, quæ ſit anima eius, vel a ſubſtantia ſeparata; & utrum unumquodque corporum cæleſtium moveatur a Deo, vel nullum immediate, ſed mediantibus ſubſtantiis intellectualibus creatis; aut primum tantum immediate a Deo, alia vero mediantibus ſubſtantiis creatis; dummodo habeatur quod motus cæleſtis eſt a ſubſtantia intellectuali.

CAPUT XXIV.

Quod omnia appetunt bonum, etiam quæ cognitione carent.

SI autem corpus cæleſte a ſubſtantia intellectuali movetur, ut oſtenſum eſt (cap. XXIII.) motus autem corporis cæleſtis ordinatur ad generationem in inferioribus: neceſſe eſt quod generationes, & motus iſtorum inferiorum procedant ex intentione ſubſtantiæ intelligentis. In eumdem enim fertur finem intentio principalis agentis, & inſtrumenti. Cælum autem eſt cauſa inferiorum motuum, ſecundum ſuum motum quo movetur a ſubſtantia intellectuali. Sequitur ergo quod ſit ſicut inſtrumentum intellectualis ſubſtantiæ. Sunt igitur formæ, & motus inferiorum corporum a ſubſtantia intellectuali cauſatæ, & intentæ ſicut a principali agente, a corpore vero cæleſti ſicut ab inſtrumento. Oportet autem quod ſpecies eorum quæ cauſantur, & intenduntur ab intellectuali agente, præexiſtant in intellectu ipſius, ſicut formæ artificiatorum præexiſtunt in intellectu artificis, & ex eis deriventur in effectus. Omnes igitur formæ quæ ſunt in iſtis inferioribus, & omnes motus determinantur a formis intellectualibus, quæ ſunt in intellectu alicuius ſubſtantiæ, vel aliquarum. Et propter hoc dicit Boetius in Lib. de Trinit. (cap. III.) quod formæ quæ ſunt in materia, venerunt a formis qu[illegible] ſine materia: & quantum ad hoc v[illegible]ncatur dictum Platonis, quod form[illegible]ratæ ſunt principia formarum quæ i[illegible] materia; licet poſuerit eas per ſe [illegible]ten-tes, & cauſantes immediate formas ſenſibilium; nos vero ponimus eas in intellectu exiſtentes, & cauſantes formas inferiores per motum cæli.

Quia vero omne quod movetur ab aliquo per ſe, & non ſecundum accidens, dirigitur ab eo in finem ſui motus; corpus autem cæleſte movetur a ſubſtantia intellectuali, & cauſat per ſui motum omnes motus in iſtis inferioribus; neceſſarium eſt quod corpus cæleſte dirigatur in finem ſui motus per ſubſtantiam intellectualem, & per conſequens inferiora corpora in proprios fines.

Sic igitur non eſt difficile videre qualiter naturalia corpora cognitione carentia moveantur, & agant propter finem. Tendunt enim in finem ſicut directa in finem a ſubſtantia intelligente, per modum quo ſagitta tendit ad ſignum directa a ſagittante: ſicut enim ſagitta conſequitur inclinationem ad ſignum, ſive ad finem determinatum ex impulſione ſagittantis; ita corpora naturalia conſequuntur inclinationem in fines naturales ex moventibus naturalibus, ex quibus ſortiuntur ſuas formas, & virtutes, & motus. Unde etiam patet quod quodlibet opus naturæ eſt opus ſubſtantiæ intelligentis: nam effectus principalius attribuitur primo moventi dirigenti in finem quam inſtrumentis ab eo directis: & propter hoc operationes naturæ inveniuntur ordinate procedere ad finem, ſicut operationes ſapientis. Planum igitur fit quod ea etiam quæ cognitione carent, poſſunt operari propter finem, & appetere bonum naturali appetitu, & appetere divinam ſimilitudinem, & propriam perfectionem. Non eſt autem differentia, ſive hoc, ſive illud dicatur: nam per hoc tendunt in ſuam perfectionem quod tendunt ad bonum; cum unumquodque intantum bonum ſit, inquantum eſt perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc quod ſit bonum, tendit in divinam ſimilitudinem: Deo enim aſſimilatur aliquid inquantum bonum eſt: bonum autem hoc vel illud particulare habet quod ſit appetibile, inquantum eſt ſimilitudo primæ bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam ſimilitudinem, & non e converſo. Unde patet quod omnia appetunt divinam ſimilitudinem quaſi ultimum finem.

Bonum autem ſuum cuiuslibet rei poteſt accipi multipliciter. Uno quidem modo ſecundum quod eſt eius proprium ratione individui; & ſic appetit animal

ſuum

ſuum bonum, cum appetit cibum, quo in eſſe conſervatur. Alio modo ſecundum quod eſt eius ratione ſpeciei; & ſic appetit proprium bonum animal, inquantum appetit generationem prolis, & eius nutritionem, vel ſi aliquid aliud operetur ad conſervationem, vel defenſionem individuorum ſuæ ſpeciei. Tertio vero modo ratione generis; & ſic appetit proprium bonum in cauſando agens æquivocum, ſicut cælum. Quarto autem modo ratione ſimilitudinis analogiæ principiatorum ad ſuum principium; & ſic Deus, qui eſt extra genus, propter ſuum bonum omnibus rebus dat eſſe.

Ex quo patet quod quanto aliquid eſt perfectioris virtutis, & eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet, & magis in diſtantibus a ſe bonum quærit, & operatur. Nam imperfecta ad ſolum bonum proprii individui tendunt, perfecta vero ad bonum ſpeciei, perfectiora vero ad bonum generis; Deus autem, qui eſt perfectiſſimus in bonitate, ad bonum totius entis. Unde non immerito dicitur a quibuſdam, quod bonum, inquantum huiuſmodi, eſt diffuſivum: quia quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem ſuam diffundit. Et quia in quolibet genere quod eſt perfectiſſimum, eſt exemplar, & menſura omnium quæ ſunt illius generis; oportet quod Deus, qui eſt in bonitate perfectiſſimus, & ſuam bonitatem communiſſime diffundens, in ſua diffuſione ſit exemplar omnium bonitatem diffundentium: inquantum enim unumquodque communius bonitatem diffundit in alia, ſit altior cauſa.

Hinc etiam patet quod unumquodque tendens ad hoc quod ſit aliorum cauſa, tendit in divinam ſimilitudinem, & nihilominus tendit in ſuum bonum. Non eſt ergo inconveniens, ſi motus corporum cæleſtium, & actiones motorum eorum dicantur eſſe aliqualiter propter hæc corpora quæ generantur, & corrumpuntur, quæ ſunt eis indigniora: non enim ſunt propter hæc ſicut propter ultimum finem; ſed intendentes horum generationem intendunt ſuum bonum, & divinam ſimilitudinem tamquam ultimum finem.

CAPUT XXV.

Quod intelligere Deum, eſt finis omnis intellectualis ſubſtantiæ.

1. Part. quæſt. XXI. *art.* 3. & 1. 2. *quæſt.* 1. *art.* 7.

Cum autem omnes creaturæ, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum ſicut in finem ultimum; ad hunc autem finem pertingant omnia, inquantum de ſimilitudine eius aliquid participant: intellectuales creaturæ aliquo ſpecialiori modo ad ipſum pertingunt, ſcilicet per ſuam propriam operationem intelligendo ipſum: unde oportet quod hoc ſit finis intellectualis creaturæ, ſcilicet intelligere Deum.

1. Ultimus enim finis cuiuslibet rei eſt Deus, ut oſtenſum eſt (cap. XVIII.) Intendit igitur unumquodque ſicut ultimo fini Deo coniungi, quanto magis ſibi poſſibile eſt. Vicinius autem coniungitur aliquid Deo per hoc quod ad ipſam ſubſtantiam eius aliquo modo pertingit, quod ſit dum aliquid quis cognoſcit de divina ſubſtantia, quam dum conſequitur eius aliquam ſimilitudinem. Subſtantia igitur intellectualis tendit in divinam cognitionem ſicut in ultimum finem.

2. Item. Propria operatio cuiuslibet rei eſt finis eius, eſt enim ſecunda perfectio ipſius: unde quod ad propriam operationem bene ſe habet, dicitur virtuoſum, & bonum. Intelligere autem eſt propria operatio ſubſtantiæ intellectualis. Ipſa igitur eſt finis eius. Quod igitur eſt perfectiſſimum in hac operatione, hoc eſt ultimus finis, & præcipue in operationibus quæ non ordinantur ad aliqua operata, ſicut eſt intelligere, & ſentire. Cum autem huiuſmodi operationes ex obiectis ſpeciem recipiant, per quæ etiam cognoſcuntur, oportet quod tanto ſit perfectior aliqua iſtarum operationum, quanto eius obiectum eſt perfectius; & ſic intelligere perfectiſſimum intelligibile, quod Deus eſt, eſt perfectiſſimum in genere huius operationis quæ eſt intelligere. Cognoſcere igitur Deum intelligendo, eſt ultimus finis cuiuslibet intellectualis ſubſtantiæ.

Poteſt autem aliquis dicere, intellectualis quidem ſubſtantiæ ultimum finem conſiſtere in intelligendo optimum intelligibile; non tamen illud quod eſt optimum intelligibile huius vel illius intellectualis ſubſtantiæ, eſt optimum intelligibile

bile ſimpliciter. Sed quanto aliqua intellectualis ſubſtantia eſt altior, tanto ſuum intelligibile optimum eſt altius; & ideo ſuprema intellectualis ſubſtantia ereeta haber pro intelligibili optimo id quod eſt optimum ſimpliciter: unde eius ſelicitas erit in intelligendo Deum. Cuiuslibet vero inferioris ſubſtantiæ intellectualis ſelicitas erit intelligere aliquod inferius intelligibile; quod eſt tamen altiſſimum eorum quæ ab ipſa intelliguntur. Et præcipue intellectus humani videtur quod non ſit intelligere optimum intelligibile ſimpliciter, propter eius debilitatem: habet enim ſe ad cognoſcendum illud quod eſt maxime cognoſcibile, ſicut oculus noctuæ ad Solem. Sed manifeſte apparet quod finis euiuslibet ſubſtantiæ intellectualis etiam infimæ eſt intelligere Deum. Oſtenſum eſt enim ſupra (cap. XVIII.) quod omnium entium ultimus finis, in quem tendunt, eſt Deus. Intellectus autem humanus, etſi ſit infimus in ordine intellectualium ſubſtantiarum, eſt tamen ſuperior omnibus intellectu carentibus. Cum ergo nobilioris ſubſtantiæ non ſit ignobilior finis, erit etiam intellectus humani finis ipſe Deus. Unumquodque autem intelligens conſequitur ſuum finem ultimum per hoc quod ipſum intelligit, ut oſtenſum eſt. Intelligendo igitur pertingit intellectus humanus ad Deum ſicut ad finem.

3. Adhuc. Sicut res intellectu carentes tendunt in Deum ſicut in finem per viam aſſimilationis; ita ſubſtantiæ intellectuales per viam cognitionis, ut ex prædictis patet. Res autem intellectu carentes etſi tendant in ſimilitudinem proximorum agentium, non tamen ibi quieſcit naturæ intentio, ſed habet pro fine aſſimilationem ad ſummum bonum, ut ex dictis patet, etſi imperfectiſſime ad hanc ſimilitudinem poſſint pertingere. Intellectus igitur, quantumcumque modicum poſſit de divina cognitione percipere, illud erit ſibi pro ultimo fine magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium.

4. Amplius. Unumquodque maxime deſiderat ſuum ultimum finem. Intellectus autem humanus magis deſiderat, & amat, & delectatur in cognitione divinorum, quamvis modicum quid de illis percipere poſſit, quam in perfecta cognitione quam habet de rebus infimis. Eſt igitur ultimus finis hominis intelligere quoquo modo Deum.

5. Adhuc. Unumquodque tendit in divinam ſimilitudinem ſicut in proprium finem. Illud igitur per quod unumquodque maxime Deo aſſimilatur, eſt ultimus finis eius. Deo autem aſſimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis eſt: hanc enim ſimilitudinem habet præ ceteris creaturis, & hoc includit omnes alias: in genere autem huius ſimilitudinis magis aſſimilatur Deo ſecundum quod intelligit actu, quam ſecundum quod intelligit in habitu, vel potentia, quia Deus ſemper actu intelligens eſt, ut in primo Libro (cap. LVI.) probatum eſt: & in hoc quod intelligit actu, maxime aſſimilatur Deo ſecundum quod intelligit ipſum Deum, nam ipſe Deus intelligendo ſe, intelligit omnia alia, ut in primo Libro (cap. XLVI.) probatum eſt. Intelligere igitur Deum eſt ultimus finis omnis intellectualis ſubſtantiæ.

6. Item. Quod eſt tantum propter aliud diligibile, eſt propter illud quod eſt tantum propter ſe diligibile: non enim eſt abire in infinitum in appetitu naturæ, quia deſiderium naturæ fruſtraretur, cum non ſit poſſibile pertranſire infinita. Omnes autem ſcientiæ, & artes, & potentiæ practicæ ſunt tantum propter aliud diligibiles: nam in eis finis non eſt ſcire, ſed operari. Scientiæ autem ſpeculativæ ſunt propter ſe ipſas diligibiles, nam finis earum eſt ipſum ſcire; nec invenitur aliqua actio in rebus humanis quæ non ordinetur ad alium finem niſi conſideratio ſpeculativa: nam etiam ipſæ actiones ludieræ, quæ videntur abſque fine fieri, habent aliquem finem debitum, ſcilicet ut per eas quodammodo mente relevati, magis ſimus poſtmodum potentes ad ſtudioſas operationes; alias eſſet ſemper ludendum, ſi ludus propter ſe quæreretur, quod eſt inconveniens. Ordinantur igitur artes practicæ ad ſpeculativas, & ſimiliter omnis humana operatio ad ſpeculationem intellectus ſicut ad finem. In omnibus autem ſcientiis, & artibus ordinatis, ad illam videtur pertinere ultimus finis quæ eſt præceptiva, & architectonica aliarum; ſicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui eſt uſus ipſius, eſt architectonica, & præceptiva reſpectu navisfactivæ. Hoc autem modo ſe haber Philoſophia prima ad alias ſcientias ſpeculativas: nam ab ipſa omnes aliæ dependent, utpote ab ipſa accipientes ſua principia, & directionem contra negantes principia; ipſaque prima Philoſophia tota ordinatur ad Dei cognitionem ſicut ad ultimum finem,

nem, unde & ſcientia divina nominatur. Eſt ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanæ cognitionis, & operationis.

7. Adhuc. In omnibus agentibus, & moventibus ordinatis oportet quod finis primi agentis, & motoris ſit ultimus finis omnium, ſicut finis ducis exercitus eſt finis omnium ſub eo militantium. Inter omnes autem hominis partes, intellectus invenitur ſuperior motor: nam intellectus movet appetitum, proponendo ei ſuum obiectum; appetitus autem intellectivus, qui eſt voluntas, movet appetitus ſenſitivos, qui ſunt iraſcibilis, & concupiſcibilis, unde & concupiſcentiæ non obedimus, niſi voluntatis imperium adſit; appetitus autem ſenſitivus, adveniente conſenſu voluntatis, movet iam corpus. Finis igitur intellectus, eſt finis omnium actionum humanarum. Finis autem, & bonum intellectus eſt verum, & per conſequens ultimus finis, primum verum. Eſt igitur ultimus finis totius hominis, & omnium operationum, & deſideriorum eius, cognoſcere primum verum, quod eſt Deus.

8. Amplius. Naturaliter ineſt omnibus hominibus deſiderium cognoſcendi cauſas eorum quæ videntur: unde propter admirationem eorum quæ videbantur, quorum cauſæ latebant, homines primo philoſophari cœperunt; invenientes autem cauſam quieſcebant. Nec ſiſtit inquiſitio quouſque perveniatur ad primam cauſam; & tunc perfecte nos ſcire arbitramur quando primam cauſam cognoſcimus. Deſiderat igitur homo naturaliter cognoſcere primam cauſam quaſi ultimum finem. Prima autem omnium cauſa Deus eſt. Eſt igitur ultimus finis hominis cognoſcere Deum.

9. Præterea. Cuiuslibet effectus cogniti, naturaliter homo cauſam ſcire deſiderat. Intellectus autem humanus cognoſcit ens univerſale. Deſiderat igitur naturaliter cognoſcere cauſam eius, quæ ſolum Deus eſt, ut in ſecundo Libro (cap. xv.) probatum eſt. Non eſt autem aliquis aſſecutus finem ultimum quouſque naturale deſiderium quieſcat. Non ſufficit igitur ad felicitatem humanam, quæ eſt ultimus finis, qualiſcumque intelligibilis cognitio, niſi divina cognitio adſit, quæ naturale deſiderium quietet ſicut ultimus finis. Eſt igitur ultimus finis hominis ipſa Dei cognitio.

10. Amplius. Corpus quod naturali appetitu tendit in ſuum *ubi*, tanto vehementius, & velocius movetur, quanto magis appropinquat fini: unde probat Ariſtoteles in I. de cælo (text. com. xliv.) quod motus naturalis rectus non poteſt eſſe ad infinitum, quia non magis moveretur poſtea quam prius. Quod igitur vehementius in aliquid tendit poſteaquam prius, non movetur ad infinitum, ſed ad aliquid determinatum tendit. Hoc autem invenimus in deſiderio ſciendi: quanto enim aliquis plura ſcit, tanto maiori deſiderio affectat ſcire. Tendit igitur deſiderium naturale hominis in ſciendo ad aliquem determinatum finem. Hoc autem non poteſt eſſe aliud quam nobiliſſimum ſcibile, quod Deus eſt. Eſt igitur cognitio divina finis ultimus hominis. Ultimus autem finis hominis, & cuiuslibet intellectualis ſubſtantiæ, felicitas, ſive beatitudo nominatur: hoc enim eſt quod omnis ſubſtantia intellectualis deſiderat tamquam ultimum finem, & propter ſe tantum. Eſt igitur beatitudo & felicitas ultima cuiuslibet ſubſtantiæ intellectualis cognoſcere Deum.

Hinc eſt quod dicitur Matth. v. 8. *Beati mundo corde, quoniam ipſi Deum videbunt:* & Ioan. xvii. 3. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te ſolum Deum verum.* Huic etiam ſententiæ Ariſtoteles in ultimo Ethic. (cap. x.) concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit eſſe ſpeculativam quantum ad ſpeculationem optimi ſpeculabilis.

CAPUT XXVI.

Quod felicitas in actu voluntatis non conſiſtit.

1. 2. *quæſt.* iii. *art.* 4.

1. QUia vero intellectualis ſubſtantia ſua operatione pertingit ad Deum non ſolum intelligendo, ſed per actum etiam voluntatis deſiderando, & amando ipſum, & in ipſo delectationem habendo; poteſt alicui videri quod ultimus finis, & ultima hominis felicitas non ſit in cognoſcendo Deum, ſed magis in amando, vel aliquo alio actu voluntatis ſe habendo ad ipſum; præcipue cum obiectum voluntatis ſit bonum, quod habet rationem finis; verum autem, quod eſt obiectum intellectus, non habeat rationem finis, niſi inquantum & ipſe eſt bonum. Unde non videtur homo conſequi ultimum finem per actum intellectus, ſed magis per actum voluntatis.

2. Præ-

2. Præterea. Ultima perfectio operationis eſt delectatio, quæ perficit operationem, ſicut pulchritudo iuventutem, ut in X. Ethic. (capit. IV.) Philoſophus dicit. Si igitur perfecta operatio eſt ultimus finis, videtur quod ultimus finis magis ſit ſecundum operationem voluntatis quam intellectus.

3. Adhuc. Delectatio videtur ita propter ſe deſiderari, quod numquam propter aliud: ſtultum enim eſt quærere ab aliquo quare velit delectari. Hæc autem eſt conditio ultimi finis, ut ſcilicet propter ſe quæratur. Eſt igitur ultimus finis magis in operatione voluntatis quam intellectus, ut videtur.

4. Item. In appetitu ultimi finis maxime omnes concordant, cum ſit naturalis. Plures autem quærunt delectationem quam cognitionem. Magis igitur videtur eſſe finis delectatio quam cognitio.

5. Amplius. Voluntas videtur eſſe altior potentia quam intellectus, nam voluntas movet intellectum ad finem: intellectus enim actu conſiderat quæ habitu tenet, cum aliquis voluerit. Actio igitur voluntatis videtur nobilior quam actio intellectus. Magis igitur videtur ultimus finis, quæ eſt beatitudo, conſiſtere in actu voluntatis quam in actu intellectus.

Hoc autem eſſe impoſſibile manifeſte oſtenditur.

1. Cum enim beatitudo ſit proprium bonum intellectualis naturæ, oportet quod ſecundum id intellectuali naturæ conveniat quod eſt ſibi proprium. Appetitus autem non eſt proprium intellectualis naturæ, ſed omnibus rebus ineſt, licet ſit diverſimode in diverſis; quæ tamen diverſitas procedit ex hoc quod res diverſimode ſe habent ad cognitionem: quæ enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum; quæ vero habent cognitionem ſenſitivam, & appetitum ſenſibilem habent, ſub quo iraſcibilis, & concupiſcibilis continentur; quæ vero habent cognitionem intellectivam, & appetitum cognitioni proportionatum habent, ſcilicet voluntatem. Voluntas igitur, ſecundum quod eſt appetitus, non eſt proprium intellectualis naturæ; ſed ſolum ſecundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem ſecundum ſe proprius eſt intellectuali naturæ. Beatitudo igitur, vel felicitas in actu intellectus conſiſtit ſubſtantialiter, & principaliter magis quam in actu voluntatis.

2. Adhuc. In omnibus potentiis quæ moventur a ſuis obiectis, obiecta ſunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum, ſicut motor naturaliter prior eſt quam moveri ipſius mobilis. Talis autem potentia eſt voluntas, appetibile enim movet appetitum. Obiectum igitur voluntatis eſt prius naturaliter quam actus eius. Primum igitur eius obiectum præcedit omnem actum ipſius. Non poteſt ergo actus voluntatis primum volitum eſſe. Hoc autem eſt ultimus finis, quæ eſt beatitudo. Impoſſibile eſt igitur quod beatitudo, ſive felicitas ſit ipſe actus voluntatis.

3. Præterea. In omnibus potentiis quæ poſſunt converti in ſuos actus, prius oportet quod actus illius potentiæ feratur in obiectum aliquod, & poſtmodum feratur in ſuum actum. Si enim intellectus intelligit ſe intelligere, prius oportet ponere quod intelligat rem aliquam, & conſequenter quod intelligat ſe intelligere: nam ipſum intelligere quod intellectus intelligit, alicuius obiecti eſt: unde oportet quod vel procedatur in infinitum, vel ſi eſt devenire ad primum intellectum, hoc non erit ipſum intelligere, ſed aliqua res intelligibilis. Similiter oportet quod primum volitum non ſit ipſum velle, ſed aliquod aliud bonum. Primum autem volitum intellectualis naturæ eſt ipſa beatitudo, ſive felicitas, nam propter hoc volumus quæcumque volumus. Impoſſibile eſt igitur felicitatem eſſentialiter in actu voluntatis conſiſtere.

4. Amplius. Unumquodque ſecundum ea quæ conſtituunt ſubſtantiam eius, habet naturæ ſuæ virtutem: differt enim verus homo a picto per ea quæ ſubſtantiam hominis conſtituunt. Vera autem beatitudo non differt a falſa ſecundum actum voluntatis: nam eodem modo ſe habet voluntas in deſiderando, vel amando, vel delectando, quicquid ſit illud quod ſibi proponitur ut ſummum bonum, ſive vere, ſive falſo. Utrum autem vere ſit ſummum bonum quod ut tale proponitur, vel falſo, hoc differt ex parte intellectus. Beatitudo igitur, ſive felicitas in intellectu eſſentialiter magis quam in actu voluntatis conſiſtit.

5. Item. Si aliquis actus voluntatis eſſet ipſa felicitas, hic actus eſſet aut deſiderare, aut amare, aut delectari. Impoſſibile eſt autem quod deſiderare ſit ultimus finis: eſt enim deſiderium, ſecundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet: hoc autem contrariatur rationi ultimi finis. Amare etiam non poteſt eſſe ultimus finis: amatur enim bonum non

ſolum quando habetur, ſed etiam quando non habetur: ex amore enim eſt quod non habitum deſiderio quæratur; & ſi amor iam habiti perfectior ſit, hoc cauſatur ex hoc quod bonum habetur amatum. Aliud eſt igitur habere bonum, quod eſt finis, quam amare, quod ante habere eſt imperfectum, poſt habere perfectum. Similiter autem nec delectatio eſt ultimus finis. Ipſum enim habere bonum, cauſa eſt delectationis, vel dum bonum nunc habitum ſentimus, vel dum prius habitum memoramur, vel dum in futuro habendum ſperamus. Non eſt igitur delectatio ultimus finis. Nullus ergo actus voluntatis poteſt eſſe ſubſtantialiter ipſa felicitas.

6. Adhuc. Si delectatio eſſet ultimus finis, ipſa ſecundum ſe ipſam eſſet appetenda. Hoc autem eſt falſum: refert enim quæ delectatio appetatur ex eo ad quod conſequitur delectatio: nam delectatio quæ conſequitur bonas, & appetendas operationes, bona eſt, & appetenda; quæ autem malas, mala eſt, & fugienda. Habet igitur quod ſit bona, & appetenda ex alio. Non eſt igitur ipſa ultimus finis, quod eſt felicitas.

7. Adhuc. Rectus ordo rerum convenit cum ordine naturæ: nam res naturales ordinantur in ſuum finem abſque errore. In naturalibus autem eſt delectatio propter operationem, & non e converſo: videmus enim quod natura illis operationibus animalium delectationem appoſuit quæ ſunt manifeſte ad fines neceſſarios ordinatæ, ſicut in uſu ciborum, qui ordinatur ad conſervationem individui, & in uſu venereorum, qui ordinatur ad conſervationem ſpeciei: niſi enim adeſſet delectatio, animalia a prædictis uſibus neceſſariis abſtinerent. Impoſſibile ergo eſt quod delectatio ſit ultimus finis.

8. Item. Delectatio nihil aliud eſſe videtur quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti, ſicut deſiderium eſt inclinatio voluntatis in aliquod bonum conſequendum. Sicut autem homo per voluntatem inclinatur in finem, & quietatur in illo; ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines proprios, quæ quidem quietantur fine iam adepto. Ridiculum autem eſt dicere, quod finis motus corporis gravis non ſit eſſe in loco proprio, ſed quietatio inclinationis qua in hoc tendebat. Si enim hoc principaliter natura intenderet ut inclinatio quietaretur, non daret eam; dat autem eam ut per hoc in locum proprium tendat: quo conſecuto quaſi fine, ſequitur inclinationis quietatio, & ſic quietatio talis non eſt finis, ſed concomitans finem. Nec igitur delectatio eſt finis ultimus, ſed concomitans ipſum. Multo igitur magis nec aliquis voluntatis actus eſt felicitas.

9. Adhuc. Si alicuius rei ſit aliqua res exterior finis, illa operatio dicetur eſſe finis ultimus per quam primo conſequitur rem illam, ſicut his quibus pecunia eſt finis, dicitur etiam poſſidere pecuniam finis, non autem amare, neque concupiſcere. Finis autem ultimus ſubſtantiæ intellectualis eſt Deus. Illa igitur operatio hominis eſt ſubſtantialiter eius beatitudo, vel felicitas, per quam primo attingit ad Deum. Hoc autem eſt intelligere: nam velle non poſſumus quod non intelligimus. Eſt igitur ultima felicitas hominis in cognoſcendo Deum per intellectum ſubſtantialiter, & non in actu voluntatis.

Iam igitur per ea quæ dicta ſunt, patet ſolutio in contrarium obiectorum. Non enim ſi felicitas per hoc quod habet rationem ſummi boni, eſt obiectum voluntatis, propter hoc neceſſe eſt quod ſit ſubſtantialiter ipſe actus voluntatis, ut prima ratio procedebat; immo ex hoc ipſo quod eſt primum obiectum, ſequitur quod non ſit actus eius, ut ex dictis apparet.

Nec etiam oportet quod omne id quo res quocumque modo perficitur, ſit finis illius rei, ſicut ſecunda ratio procedebat. Eſt enim aliquid perfectio alicuius dupliciter: uno modo ut habentis iam ſpeciem; alio modo ut ad ſpeciem habendam; ſicut perfectio domus, ſecundum quod iam habet ſpeciem, eſt id ad quod ſpecies domus ordinatur, ſcilicet habitatio: non enim domus fieret niſi propter hoc, unde & in diffinitione domus oportet hoc poni, ſi debeat diffinitio eſſe perfecta. Perfectio vero ad ſpeciem domus, eſt tam id quod ordinatur ad ſpeciem conſtituendam, ſicut principia ſubſtantialia ipſius, quam id quod ordinatur ad ſpeciei conſervationem, ſicut appodiacula quæ fiunt ad ſuſtentationem domus, quam etiam illa quæ faciunt ad hoc quod uſus domus ſit convenientior, ſicut pulchritudo domus. Illud igitur quod eſt perfectio rei ſecundum quod iam habet ſpeciem, eſt finis ipſius, ut habitatio eſt finis domus. Et ſimiliter propria operatio cuiuslibet rei, quæ eſt quaſi uſus eius, eſt finis ipſius. Quæ autem ſunt perfectiones rei ad ſpeciem, non ſunt finis rei, immo res eſt finis ipſarum: materia enim, & for-

ma

ma ſunt propter ſpeciem: licet enim forma ſit finis generationis, non tamen eſt finis iam generati, & ſpeciem habentis; immo ad hoc quæritur forma ut ſpecies ſit completa. Similiter conſervantia rem in ſua ſpecie, ut ſanitas, & vis nutritiva, licet perficiant animal, non tamen ſunt finis animalis, ſed magis e converſo. Ea etiam quibus aptatur res ad proprias operationes ſpeciei perficiendas, & ad debitum finem congruentius conſequendum, non ſunt finis rei, ſed magis e converſo; ſicut pulchritudo hominis, & robur corporis, & alia huiuſmodi, de quibus dicit Philoſophus in I. Ethic. (cap. XIII.) quod organice deſerviunt felicitati. Delectatio autem eſt perfectio operationis, non ita quod ad ipſam ordinetur operatio ſecundum ſuam ſpeciem, ſed ordinatur ad alios fines, ſicut comeſtio ordinatur ad conſervationem individui; ſed eſt ſimilis perfectioni quæ ordinatur ad ſpeciem rei: nam propter delectationem attentius, & decentius operationi inſiſtimus in qua delectamur: unde in X. Ethic. (cap. IV.) Philoſophus dicit, quod delectatio perficit operationem, ſicut decor iuventutem: qui quidem eſt propter eum cui eſt iuventus, & non e converſo.

Neque autem quod delectationem non propter aliud volunt homines, ſed propter ſe ipſam, eſt ſufficiens ſignum quod delectatio ſit ultimus finis, ſicut tertia ratio concludebat. Nam delectatio etſi non ſit ultimus finis, eſt tamen ultimum finem concomitans, quum ex adeptione finis delectatio conſurgat.

Non autem plures quærunt delectationem quæ eſt in cognoſcendo, quam cognitionem; ſed plures ſunt qui quærunt delectationes ſenſibiles quam cognitionem intellectus, & delectationem ipſam conſequentem: quia ea quæ exterius ſunt, magis nota pluribus exiſtunt, eo quod a ſenſibilibus incipit humana cognitio.

Quod autem quinta ratio proponit, voluntatem eſſe altiorem intellectu quaſi eius motivam, falſum eſſe manifeſtum eſt. Nam primo & per ſe intellectus movet voluntatem. Voluntas enim, inquantum huiuſmodi, movetur a ſuo obiecto, quod eſt bonum apprehenſum; voluntas autem movet intellectum quaſi per accidens, inquantum ſcilicet intelligere ipſum apprehenditur ut bonum, & ſic deſideratur a voluntate; ex quo ſequitur quod intellectus actu intelligit, & in hoc ipſo voluntatem præcedit, Numquam enim voluntas deſideraret intelligere, niſi prius intellectus ipſum intelligere apprehenderet ut bonum. Et iterum voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens movere dicitur; intellectus autem voluntatem per modum quo finis movet: nam bonum intellectum eſt finis voluntatis; agens autem eſt poſterior in movendo quam finis, nam agens non movet niſi propter finem: unde apparet intellectum ſimpliciter eſſe altiorem voluntate, voluntatem vero intellectu per accidens, & ſecundum quid.

CAPUT XXVII.

Quod felicitas humana non conſiſtit in delectationibus corporalibus.

1, 2. *quæſt.* 11. *art.* 6.

EX præmiſſis autem apparet quod impoſſibile eſt felicitatem humanam conſiſtere in delectationibus corporalibus, quarum præcipuæ ſunt in cibis, & venereis.

1. Oſtenſum eſt enim (cap. præc.) quod ſecundum naturæ ordinem delectatio eſt propter operationem, & non e converſo. Si igitur operationes non fuerint ultimus finis, delectationes conſequentes eas neque ſunt ultimus finis, neque concomitantes ultimum finem. Conſtat autem quod operationes quas conſequuntur prædictæ delectationes, non ſunt ultimus finis; ordinantur autem ad aliquos fines manifeſtos, ſicut comeſtio ad conſervationem corporis, coitus autem ad generationem prolis. Delectationes igitur præmiſſæ non ſunt ultimus finis, neque ultimum finem concomitantes. Non eſt igitur in his ponenda felicitas.

2. Adhuc. Voluntas eſt ſuperior quam appetitus ſenſitivus: movet enim ipſum, ſicut ſuperius, (cap. XXV.) dictum eſt. In actu autem voluntatis non conſiſtit felicitas, ſicut iam ſupra (cap. XXVI.) oſtenſum eſt. Multo igitur minus in delectationibus prædictis, quæ ſunt in appetitu ſenſitivo.

3. Amplius. Felicitas eſt quoddam bonum hominis proprium: non enim bruta poſſunt dici felicia niſi abuſive. Delectationes autem præmiſſæ ſunt communes hominibus, & brutis. Non eſt igitur in eis ponenda felicitas.

4. Item. Ultimus finis eſt nobiliſſimum eorum quæ ad rem pertinent, habet enim rationem optimi. Hæ autem delectationes non

Digitized by Google

non conveniunt homini ſecundum id quod eſt nobiliſſimum in ipſo, quod eſt intellectus, ſed ſecundum ſenſum. Non eſt igitur in talibus delectationibus ponenda felicitas.

5. Amplius. Summa perfectio hominis eſſe non poteſt in hoc quod coniungitur rebus ſe inferioribus, ſed per hoc quod coniungitur alicui rei altiori: finis enim eſt melior eo quod eſt ad finem. Delectationes autem præmiſſæ conſiſtunt in hoc quod homo ſecundum ſenſum coniungitur aliquibus ſe inferioribus, ſcilicet ſenſibilibus quibuſdam. Non eſt igitur in talibus delectationibus felicitas ponenda.

6. Amplius. Quod non eſt bonum niſi ſecundum quod eſt moderatum, non eſt ſecundum ſe bonum, ſed accipit bonitatem a moderante. Uſus autem prædictarum delectationum non eſt bonus homini, niſi ſit moderatus: aliter enim delectationes ſe invicem impedirent. Non ſunt igitur hæ delectationes ſecundum ſe bonum hominis. Quod autem eſt ſummum bonum, eſt per ſe bonum: quia quod per ſe bonum eſt, melius eſt eo quod eſt per aliud. Non ſunt igitur tales delectationes ſummum hominis bonum, quod eſt felicitas.

7. Item. In omnibus quæ per ſe dicuntur, ſequitur magis ad magis, ſi ſimpliciter ſequatur ad ſimpliciter; ſicut calidum calefacit, magis calidum magis calefacit, & maxime calidum maxime calefaciet. Si igitur delectationes præmiſſæ eſſent ſecundum ſe bonæ, oportet quod maxime uti eis eſſet optimum. Hoc autem patet eſſe falſum: nam nimius uſus eorum reputatur in vitium, & eſt etiam corpori noxius, & ſimilium delectationum impeditivus. Non ſunt igitur per ſe bonum hominis. In eis igitur non conſiſtit humana felicitas.

8. Præterea. Actus virtutum ſunt laudabiles ex hoc quod ad felicitatem ordinantur. Si igitur in delectationibus præmiſſis conſiſteret humana felicitas, actus virtutis magis eſſet laudabilis in accedendo ad has delectationes quam in abſtinendo ab eis. Hoc autem patet eſſe falſum: nam actus temperantiæ maxime laudatur in abſtinendo a delectationibus, unde ab hoc denominatur. Non eſt igitur in delectationibus præmiſſis hominis felicitas.

9. Amplius. Finis ultimus cuiuslibet rei Deus eſt, ut ex præmiſſis (cap. XVIII.) patet. Illud igitur oportet ultimum finem hominis poni per quod maxime appropinquat ad Deum. Per prædictas autem delectationes homo impeditur a maxima appropinquatione ad Deum, quæ fit per contemplationem, quam maxime prædictæ delectationes impediunt, utpote ad ſenſibilia maxime hominem immergentes, & per conſequens ab intelligibilibus retrahentes. Non eſt igitur in delectationibus corporalibus felicitas humana ponenda.

Per hoc autem excluditur error Epicuræorum in his voluptatibus felicitatem hominis ponentium: ex quorum perſona dicit Salomon Eccle. v. 17. *Hoc itaque viſum eſt mihi bonum, ut comedat quis, & bibat, & fruatur lætitia ex labore ſuo: & hæc pars illius:* & Sapien. II. 9. *Ubique relinquamus ſigna lætitiæ, quoniam hæc eſt pars noſtra, & hæc eſt ſors noſtra.* Excluditur etiam error Cerinthianorum, qui in ultima felicitate poſt reſurrectionem mille annos in regno Chriſti ſecundum carnales ventris voluptates fabulantur futuros: unde & Chiliaſtæ, quaſi Millenarii ſunt appellati. In Græco enim *chilia*, idem eſt quod mille. Excluduntur etiam Iudæorum, & Saracenorum fabulæ, qui retributiones iuſtorum in prædictis voluptatibus ponunt: felicitas enim virtutis eſt præmium.

CAPUT XXVIII.

Quod felicitas non conſiſtit in honoribus.

I. 2. *quæſt.* II. *art.* 2.

Ex prædictis patet quod etiam nec in honoribus eſt ſummum hominis bonum, quod eſt felicitas.

1. Finis enim ultimus hominis, & ſua felicitas eſt eius perfectiſſima operatio, ut ex ſuperioribus (cap. XXVI. & XXVII.) patet. Honor autem hominis non conſiſtit in ſua operatione, ſed alterius ad ipſum, qui ei reverentiam exhibet. Non eſt igitur felicitas hominis in honoribus ponenda.

2. Adhuc. Quod eſt propter alterum bonum, & deſiderabile, non eſt ultimus finis. Tale autem eſt honor: non enim aliquis recte honoratur niſi propter aliquod aliud bonum in eo exiſtens; & propter hoc homines honorari quærunt quaſi boni alicuius quod in eis eſt, teſtimonium habere volentes: unde & magis gaudent homines a magnis, & ſapientibus honorari. Non eſt igitur in honoribus felicitas hominis ponenda.

3. Amplius. Ad felicitatem per virtutem.

Digitized by Google

tem pervenitur. Operationes autem virtutum ſunt voluntariæ, aliter enim non eſſent laudabiles. Oportet igitur felicitatem eſſe aliquod bonum ad quod homo ſua voluntate perveniat. Hoc autem quod honorem aſſequatur, non eſt in poteſtate hominis, ſed magis in poteſtate honorantis. Non eſt igitur in honoribus felicitas humana ponenda.

4. Item. Omne dignum honore non poteſt niſi bonis ineſſe. Honorari autem poſſunt etiam mali. Melius eſt igitur fieri honore dignum quam honorari. Non eſt igitur honor ſummum hominis bonum.

5. Præterea. Summum bonum eſt perfectum bonum. Perfectum autem bonum non compatitur aliquod malum: cui autem ineſt aliquod malum, impoſſibile eſt eſſe beatum. Impoſſibile eſt igitur eſſe malum, cui adeſt ſummum bonum. Poteſt autem aliquis malus honorem conſequi. Non eſt igitur honor ſummum hominis bonum.

CAPUT XXIX.

Quod felicitas hominis non conſiſtit in gloria humana.

1. 2. *quaſt.* 11. *art.* 3.

Ex quo etiam apparet quod nec in gloria quæ eſt in celebritate famæ, conſiſtit ſummum hominis bonum.

1. Eſt enim gloria, ſecundum Tullium, *frequens de aliquo fama cum laude*, & ſecundum Ambroſium, *clara cum laude notitia*. Ad hoc autem volunt homines innoteſcere cum laude, & claritate quadam, ut ab eis quibus innoteſcunt, honorentur. Eſt igitur gloria propter honorem quæſita. Si igitur honor non eſt ſummum bonum, multo minus gloria.

2. Adhuc. Laudabilia bona ſunt ſecundum quæ aliquis oſtenditur ordinatus ad finem. Qui autem ordinatur ad finem, nondum eſt ultimum finem aſſecutus. Laus igitur non attribuitur ei qui iam eſt ultimum finem aſſecutus, ſed magis honor, ut Philoſophus dicit in I. Ethic. (cap. XVI.) Non poteſt igitur gloria eſſe ſummum bonum, cum principaliter in laude conſiſtat.

3. Amplius. Cognoſcere nobilius eſt quam cognoſci: non enim cognoſcunt niſi quæ ſunt nobiliora in rebus. Cognoſcuntur autem etiam infima. Non poteſt igitur ſummum hominis bonum eſſe gloria, quæ conſiſtit in hoc quod aliquis cognoſcatur.

4. Item. Cognoſci aliquis non deſiderat niſi in bonis; in malis autem quærit latere. Cognoſci igitur bonum eſt, & deſiderabile propter bona quæ in aliquo cognoſcuntur. Illa igitur ſunt meliora. Non eſt igitur gloria, quæ in hoc conſiſtit quod aliquis cognoſcatur, ſummum hominis bonum.

5. Præterea. Summum bonum oportet eſſe perfectum, cum quietet appetitum. Cognitio autem famæ, in qua gloria humana conſiſtit, eſt imperfecta: eſt enim plurimum incertitudinis, & erroris habens. Non poteſt igitur talis gloria eſſe ſummum bonum.

6. Item. Id quod eſt ſummum hominis bonum, oportet eſſe ſtabiliſſimum in rebus humanis: naturaliter enim deſideratur diuturna boni conſtantia. Gloria autem quæ in fama conſiſtit, eſt inſtabiliſſima: nihil enim eſt mutabilius opinione, & laude humana. Non eſt igitur talis gloria ſummum hominis bonum.

CAPUT XXX.

Quod felicitas hominis non conſiſtit in divitiis.

1. 2. *quaſt.* 11. *art.* 1.

Ex hoc autem apparet quod nec divitiæ ſunt ſummum hominis bonum.

1. Non enim appetuntur divitiæ niſi propter aliud: per ſe enim nihil boni inferunt, ſed ſolum utimur eis vel ad corporis ſuſtentationem, vel ad aliquid huiuſmodi. Quod autem eſt ſummum, eſt propter ſe deſideratum, & non propter aliud. Non ſunt igitur divitiæ ſummum hominis bonum.

2. Adhuc. Eorum poſſeſſio, vel conſervatio non poteſt eſſe ſummum hominis bonum, quæ maxime conferunt homini in hoc quod emittuntur. Divitiæ autem in hoc maxime conferunt quod expenduntur, hoc enim earum uſus eſt. Non poteſt igitur divitiarum poſſeſſio eſſe ſummum hominis bonum.

3. Amplius. Actus virtutis laudabilis eſt ſecundum quod ad felicitatem accedit. Magis autem eſt laudabilis actus liberalitatis, & munificentiæ, quæ ſunt circa pecunias, ex hoc quod pecuniæ emittuntur, quam ex hoc quod conſervantur: unde & ab hoc nomina harum virtutum ſumun-

ſumuntur. Non conſiſtit igitur hominis felicitas in poſſeſſione divitiarum.

4. Item. Illud in cuius conſecutione ſummum hominis bonum eſt, oportet eſſe homine melius. Divitiis autem homo eſt melior, cum ſint res quædam ad uſum hominis ordinatæ. Non eſt igitur in divitiis ſummum hominis bonum.

5. Præterea. Summum hominis bonum fortunæ non ſubiacet: nam fortuita abſque ſtudio rationis eveniunt. Oportet autem quod per rationem homo proprium finem conſequatur. In conſecutione autem divitiarum maximum locum habet fortuna. Non eſt igitur in divitiis humana felicitas conſtituta.

6. Amplius. Hoc evidens fit per hoc quod divitiæ involuntarie amittuntur: & quod malis evenire poſſunt, quos neceſſe eſt ſummo bono carere; & quod inſtabiles ſunt; & alia huiuſmodi, quæ ex ſuperioribus rationibus colligi poſſunt.

CAPUT XXXI.

Quod felicitas non conſiſtit in potentia mundana.

1. 2. *quaſt.* 11. *art.* 4.

Similiter autem nec in mundana potentia ſummum hominis bonum eſſe poteſt.

1. Cum in ea obtinenda plurimum fortuna poſſit, & inſtabilis ſit, & non ſubiaceat hominis voluntati, & plerumque malis adveniat: quæ ſummo bono repugnant, ut ex præmiſſis (cap. xxix. & xxx.) patet.

2. Item. Homo maxime dicitur bonus ſecundum quod ad ſummum bonum attingit. Secundum autem quod habet potentiam, non dicitur bonus, neque malus: non enim eſt bonus omnis qui poteſt bona facere, neque malus eſt aliquis ex hoc quod poteſt mala facere. Summum igitur bonum non conſiſtit in hoc quod eſt eſſe potentem.

3. Adhuc. Omnis potentia ad alterum eſt. Summum autem bonum non eſt ad alterum. Non eſt igitur potentia ſummum hominis bonum.

4. Amplius. Illud quo quis poteſt & bene, & male uti, non poteſt eſſe ſummum hominis bonum: melius enim eſt quo nullus male uti poteſt. Potentia autem aliquis bene, & male uti poteſt: nam poteſtates rationales ad oppoſita ſunt. Non eſt igitur poteſtas humana ſummum hominis bonum.

5. Præterea. Si aliqua poteſtas eſt ſummum bonum, oportet illam eſſe perfectiſſimam. Poteſtas autem humana eſt imperfectiſſima: radicatur enim in hominum voluntatibus, & opinionibus, in quibus eſt maxima inconſtantia; & quanto magis reputatur poteſtas, tanto a pluribus dependet, quod etiam ad eius debilitatem pertinet; cum quod a multis dependet, deſtrui multipliciter poſſit. Non eſt igitur in poteſtate humana ſummum hominis bonum. Felicitas igitur hominis in nullo bono exteriori conſiſtit; cum omnia exteriora bona, quæ dicuntur bona fortunæ, ſub prædictis contineantur.

CAPUT XXXII.

Quod felicitas non conſiſtit in bonis corporis.

1. 2. *quaſt.* 11. *art.* 5.

Quod autem nec in corporis bonis, cuiuſmodi ſunt ſanitas, pulchritudo, & robur, ſit hominis ſummum bonum, per ſimilia manifeſte apparet.

1. Hæc enim etiam bonis, & malis communia ſunt, & inſtabilia ſunt, & voluntati non ſubiacent.

2. Præterea. Anima eſt melior corpore, quod non vivit, nec prædicta bona habet niſi per animam. Bonum igitur animæ, ſicut intelligere, & alia huiuſmodi, eſt melius quam bonum corporis. Non eſt igitur corporis bonum, ſummum hominis bonum.

3. Adhuc. Hæc bona ſunt homini, & aliis animalibus communia. Felicitas autem eſt proprium hominis bonum. Non eſt igitur in præmiſſis bonis hominis felicitas.

4. Amplius. Multa animalia, quantum ad bona corporis, ſunt homine potiora: quædam enim ſunt velociora homine, quædam robuſtiora, & ſic de aliis. Si igitur in his eſſet ſummum hominis bonum, non eſſet homo optimum animalium: quod patet eſſe falſum. Non eſt igitur felicitas humana in bonis corporis conſiſtens,

CA-

CAPUT XXXIII.

Quod felicitas non conſiſtit in parte ſenſitiva.

1. 2. *quaeſt.* III. *art.* 3.

PEr eadem etiam apparet quod neque ſummum hominis bonum eſt in bonis ſenſitivæ partis.

1. Nam hæc etiam bona ſunt homini, & aliis animalibus communia.

2. Item. Intellectus eſt melior ſenſu. Bonum igitur intellectus eſt melius quam bonum ſenſus. Non igitur ſummum hominis bonum in ſenſu conſiſtit.

3. Adhuc. Maximæ delectationes ſecundum ſenſum ſunt in cibis, & venereis, in quibus oporteret eſſe ſummum bonum, ſi in ſenſu eſſet. Non eſt autem in his. Non eſt igitur in ſenſu ſummum hominis bonum.

4. Amplius. Senſus diliguntur propter utilitatem, & propter cognitionem. Tota autem utilitas ſenſuum ad corporis bona refertur; cognitio autem ſenſus ad intellectivam ordinatur, unde animalia intellectu carentia non delectantur in ſentiendo niſi per comparationem ad utilitatem ad corpus pertinentem, ſecundum quod per ſenſus cognitionem conſequuntur cibos, vel venerea. Non eſt igitur in parte ſenſitiva ſummum hominis bonum, quod eſt felicitas.

CAPUT XXXIV.

Quod ultima hominis felicitas non conſiſtit in actibus virtutum moralium.

APparet autem quod nec in operationibus moralibus conſiſtit ultima felicitas hominis.

1. Felicitas enim humana non eſt ad ulteriorem finem ordinabilis, ſi ſit ultima. Omnes autem operationes morales ſunt ordinabiles ad aliquid aliud: quod patet ex his quæ inter eas ſunt præcipuæ. Operationes enim fortitudinis, quæ ſunt in rebus bellicis, ordinantur ad victoriam, & ad pacem: ſtultum enim eſſet propter ſe tantum bellare. Similiter operationes iuſtitiæ ad ſervandam pacem inter homines ordinantur, per hoc quod unuſquiſque quiete quod ſuum eſt poſſidet: & ſimiliter patet in omnibus aliis. Non eſt igitur in operationibus moralibus ultima hominis felicitas.

2. Adhuc. Virtutes morales ad hoc ſunt ut per eas conſervetur medium in paſſionibus intrinſecis, & exterioribus rebus. Non eſt autem poſſibile quod modificatio paſſionum, vel rerum exteriorum ſit ultimus finis humanæ vitæ, cum ipſæ paſſiones, & exteriores res ſint ad aliud ordinabiles. Non eſt igitur poſſibile quod in actibus virtutum moralium ſit ultima hominis felicitas.

3. Amplius. Cum homo ſit homo ex eo quod eſt rationem habens, oportet quod proprium eius bonum, quod eſt felicitas, ſit ſecundum id quod eſt proprium rationi. Magis autem eſt proprium rationis quod ipſa in ſe habet, quam quod in alio facit. Cum igitur bonum moralis virtutis ſit quoddam a ratione in rebus aliis a ſe inſtitutum, non poterit eſſe optimum hominis, quod eſt felicitas; ſed magis bonum quod eſt in ipſa ratione ſitum.

4. Item. Oſtenſum eſt ſupra (cap. XIX.) quod finis omnium rerum ultimus eſt aſſimilari ad Deum. Illud igitur ſecundum quod homo maxime aſſimilatur Deo, erit eius felicitas. Hoc autem non eſt ſecundum actus morales, cum tales actus Deo attribui non poſſint niſi metaphorice: non enim Deo convenit habere paſſiones, vel aliqua huiuſmodi quæ ſunt circa actus morales. Non eſt igitur ultima felicitas hominis, quæ eſt ultimus eius finis, conſiſtens in actibus moralibus.

5. Præterea. Felicitas eſt proprium hominis bonum. Illud igitur quod eſt maxime proprium hominis inter omnia bona humana reſpectu aliorum animalium eſt in quo quærenda eſt eius ultima felicitas. Huiuſmodi autem non eſt virtutum moralium actus: nam alia animalia aliquid participant vel liberalitatis, vel fortitudinis; intellectualis autem actionis nullum animal aliquid participat. Non eſt igitur ultima hominis felicitas in actibus moralibus.

CAPUT XXXV.

Quod ultima hominis felicitas non conſiſtit in actu prudentiæ.

EX hoc etiam apparet quod neque in actu prudentiæ eſt ultima hominis felicitas.

1. Actus enim prudentiæ eſt ſolum circa ea quæ ſunt moralium virtutum. Non eſt autem in actibus moralium virtutum ultima hominis felicitas. Neque igitur in actu prudentiæ.

2. Adhuc. Ultima felicitas hominis eſt in

in nptima homiois operatione. Optima autem hominis operatio, ſecundum id quod eſt pruprium hnminis, eſt in comparatione ad perfectiſſima nbiecta. Operatin autem prudentiæ nnn eſt erga obiecta perfectiſſima intellectus, vel rationis: non enim eſt erga neceſſaria, ſed erga contiogentia operabilia. Nnn eſt igitur in eius operatione ultima homiois felicitas.

3. Amplius. Quod ordioatnr ad alterum ſicut ad finem, nno eſt ultima hominis felicitas. Operatio autem prudentiæ ordinatur ad alterum ſicut ad finem: tum quia omnis practica cognitio, ſub qua continetur prudentia, ordinatur ad operatinnem: tum etiam quia prudentia facit hominem bene ſe habere in his quæ ſunt ad finem eligenda, ſicut patet per Ariſtntelem in VI. Ethicor. (cap. XVI.) Non eſt igitur in operatioue prudentiæ ultima hominis felicitas.

4. Item. Animalia irrationabilia non participant aliquid felicitatis, ſicut probat Ariſtoteles io I. Ethic. (cap. XIII.) participant autem quædam enrum aliquid prudentiæ, ut patet per eumdem in I. Metaphyſ. (cap. I.) Igitur felicitas non conſiſtit in operatione prudentiæ.

CAPUT XXXVI.

Quod felicitas non conſiſtit in operatione artis.

PAtet etiam quod neque in operatione artis.

1. Quia etiam artis cognitio practica eſt, & ita ad finem ordinatur; & ideo ipſa non eſt ultimus finis.

2. Præterea. Operationum artis fines ſnnt artificiata; quæ oon poſſunt eſſe ultimus finis humanæ vitæ, cum magis nos ſimus fines nmnium artificialium, omnia enim propter hominis uſum fiunt. Nnn poteſt igitur io operatiooe artis eſſe ultima felicitas.

CAPUT XXXVII.

Quod ultima hominis felicitas conſiſtit in contemplatione Dei.

Opuſc. III. cap. CVII.

SI igitur nltima felicitas hnminis oon conſiſtit in exterioribus, quæ dicuntur bona fortunæ, neque in bonis corporis, oeque in boois animæ quantum ad ſenſitivam partem, neque quantum ad intellectivam, ſecundum actus moralium virtutum, neque ſecundum intellectuales quæ ad actionem pertinent, ſcilicet artem, & prudentiam; relinquitur quod ultima bominis felicitas ſit in contemplatione veritatis. Hæc enim ſola nperatin hnminis eſt ſibi propria, & in qua nullo modo aliquod aliud communicat. Hoc etiam ad oibil aliud ordinatur ſicut ad fioem, cum contemplatin veritatis propter ſe ipſam quæratur. Per hanc etiam operationem hnmn ſubſtantiis ſuperioribus coniungitur per ſimilitudinem: quia hoc tantum de nperationibus bumanis in Deo, & in ſubſtantiis ſeparatis eſt. Hac etiam operatione ad illa ſuperiora coniungitur, cognoſcendo ipſa quocumque modo. Ad hanc etiam operatinnem homo ſibi magis eſt ſufficiens, utpnte ad eam parum auxilio exteriorum rerum egens. Ad hanc etiam nmnes aliæ operationes bumanæ ordinari videntur ſicut ad finem. Ad perfectionem enim cootemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificialia omnia quæ ſunt neceſſaria ad vitam. Requiritur etiam quies a perturbationibus paſſinnum, ad quam pervenitur per virtutes morales, & per prudentiam; & quies ab exterioribus paſſionibus, ad quam ordinatur totum regimen vitæ civilis: ut ſic, ſi recte conſiderentur, omnia humana officia ſervire videantur contemplantibus veritatem. Nno eſt autem pnſſibile quod ultima hominis felicitas conſiſtat in cnntemplatione quæ eſt ſecundum intellectum principiorum, qnæ eſt imperfectiſſima, ſicut maxime univerſalis, rerum cognitinnem in potentia continens; & eſt principium, oon finis humani ſtudii, a natura nobis proveniens, non ſecundum ſtudium veritatis; neque etiam ſecundum ſcientias, quæ ſunt de rebns infimis, cum oporteat felicitatem eſſe in operatinne intellectus per comparatinnem ad nobiliſſima intelligibilia. Relinquitur igitur quod in contemplatinne ſapientiæ ultima hominis felicitas conſiſtat, ſecundum divinorum conſiderationem. Ex quo etiam patet, inductinnis via, quod ſupra rationibus eſt probatum, quod ultima felicitas hominis oon conſiſtit niſi in contemplatione Dei.

CA-

Digitized by Google

CAPUT XXXVIII.

Quod felicitas humana non conſiſtit in cognitione Dei, quæ communiter habetur a pluribus.

Opuſc. III. *cap.* CIV.

INquirendum autem relinquitur, in qua-li Dei cognitione, ultima felicitas ſubſtantiæ intellectualis conſiſtit. Eſt enim quædam communis, & confuſa Dei cognitio, quæ quaſi omnibus hominibus adeſt; ſive hoc ſit per hoc quod Deum eſſe ſit per ſe notum, ſicut alia demonſtrationis principia, ſicut quibuſdam videtur, ut in primo Libro (cap. X.) eſt dictum; ſive (quod magis verum videtur) quia naturali ratione ſtatim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire poteſt. Videntes enim homines res naturales ſecundum ordinem certum currere, cum ordinatio abſque ordinatore non ſit, percipiunt ut in pluribus aliquem eſſe ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem, vel qualis, vel ſi unus tantum eſt ordinator naturæ, nondum ſtatim ex hac communi conſideratione habetur; ſicut cum videmus hominem moveri, & alia opera agere, percipimus in eo quamdam cauſam harum operationum quæ aliis rebus non ineſt, & hanc cauſam animam nominamus; nondum tamen ſcientes quid ſit anima, ſi eſt corpus, vel qualiter operationes prædictas efficiat. Non eſt autem poſſibile hanc cognitionem ad felicitatem ſufficere.

1. Felicitatem enim operationem eſſe oportet abſque defectu. Hæc autem cognitio eſt multorum errorum admixtionem ſuſcipiens. Quidam enim rerum mundanarum non alium ordinatorem eſſe crediderunt quam corpora cæleſtia, unde corpora cæleſtia deos eſſe dixerunt. Quidam vero ulterius ipſa elementa, quæ ex eis generantur, quaſi æſtimantes motus, & operationes naturales quas habent, non ab alio ordinatore eis ineſſe, ſed ab eis alia ordinari. Quidam vero humanos actus non alicuius ordinationi ſubeſſe credentes niſi humanæ, homines qui alios ordinant, deos eſſe dixerunt. Iſta igitur Dei cognitio non ſufficit ad felicitatem.

2. Amplius. Felicitas eſt finis humanorum actuum. Ad prædictam autem cognitionem non ordinantur humani actus ſicut ad finem; immo quaſi ſtatim a principio omnibus adeſt. Non igitur in hac Dei cognitione felicitas conſiſtit.

3. Item. Nullus per hoc vituperabilis apparet, quia felicitate careat; quinimmo carentes ea, & in ipſam tendentes laudantur. Ex hoc autem quod prædicta Dei cognitione aliquis careret, maxime vituperabilis apparet: deſignatur enim per hoc maxime hominis ſtoliditas, quod tam manifeſta Dei ſigna non percipit; ſicut ſtolidus reputaretur qui hominem videns habere animam, eum non comprehenderet. Unde & in Pſal. XIII. & LII. dicitur: *Dixit inſipiens in corde ſuo: Non eſt Deus*. Non eſt igitur hæc Dei cognitio quæ ad felicitatem ſufficiat.

4. Amplius. Cognitio quæ habetur de re tantum in communi, non ſecundum aliquid ſibi proprium, eſt imperfectiſſima, ſicut cognitio quæ habetur de homine ex hoc quod movetur: eſt enim huiuſmodi cognitio per quam res cognoſcitur in potentia tantum: propria enim in communibus potentia continentur. Felicitas autem eſt operatio perfecta; & ſummum hominis bonum oportet eſſe ſecundum id quod eſt actu, & non ſecundum quod eſt potentia tantum, nam potentia per actum perfecta habet boni rationem. Non eſt igitur præmiſſa Dei cognitio ad felicitatem noſtram ſufficiens.

CAPUT XXXIX.

Quod felicitas humana non conſiſtit in cognitione Dei quæ habetur per demonſtrationem.

1. 2. *quæſt.* LXV. *art.* 5. *ad* 2.

RUrſus eſt quædam alia Dei cognitio altior quam præmiſſa, quæ de Deo per demonſtrationem habetur, per quam magis ad propriam ipſius cognitionem acceditur; cum per demonſtrationem removeantur ab eo multa per quorum remotionem ab aliis diſcretus intelligitur: oſtendit enim demonſtratio Deum eſſe immobilem, æternum, incorporeum, omnino ſimplicem, unum, & alia huiuſmodi, quæ in Libro I. (cap. XIII.) de Deo oſtendimus. Ad propriam autem alicuius rei cognitionem pervenitur non ſolum per affirmationes, ſed etiam per negationes: ſicut enim proprium hominis eſt eſſe animal rationale, ita proprium eius eſt non eſſe inanimatum, neque irrationale; ſed hoc intereſt inter utrumque cognitionis propriæ modum, quod per af-

firmationes propria cognitione de re habita, ſcitur quid eſt res, & quomodo ab aliis ſeparatur; per negationes autem habita propria cognitione de re ſcitur, quod eſt ab aliis diſcreta, tamen quid ſit, remanet ignotum. Talis autem eſt propria cognitio quæ de Deo habetur per demonſtrationes. Non eſt autem nec iſta ad ultimam hominis felicitatem ſufficiens.

1. Ea enim quæ ſunt alicuius ſpeciei, perveniunt ad finem illius ſpeciei ut in pluribus; ea vero quæ ſunt a natura, ſunt ſemper, vel in pluribus, deficiunt autem in paucioribus propter aliquam corruptionem. Felicitas autem eſt finis humanæ ſpeciei, cum omnes homines ipſam naturaliter deſiderent. Felicitas igitur eſt quoddam commune bonum poſſibile provenire omnibus hominibus, niſi accidat aliquibus impedimentum, quo ſint orbati. Ad prædictam autem cognitionem de Deo habendam per viam demonſtrationis pauci perveniunt propter impedimenta huius cognitionis, quæ in principio Libri (I. cap. IV.) tetigimus. Non eſt igitur talis cognitio eſſentialiter ipſa humana felicitas.

2. Adhuc. Eſſe in actu, eſt finis exiſtentis in potentia, ut ex præmiſſis (cap. XX.) patet. Felicitas igitur, quæ eſt ultimus finis, eſt actus cui non adiungitur potentia ad ulteriorem actum. Talis autem cognitio per viam demonſtrationis de Deo habita, remanet adhuc in potentia ad aliquid ulterius de Deo cognoſcendum, vel eadem nobiliori modo: poſteriores enim conati ſunt aliquid ad divinam cognitionem pertinens adiungere his quæ a prioribus invenerunt tradita. Non eſt igitur talis cognitio ultima hominis felicitas.

3. Amplius. Felicitas omnem miſeriam excludit: nemo enim ſimul miſer, & felix eſſe poteſt. Deceptio autem, & error magna pars miſeriæ eſt: hoc eſt enim quod omnes naturaliter fugiunt. Prædictæ autem cognitioni quæ de Deo habetur, multiplex error adiungi poteſt: quod patet in multis qui aliqua vera de Deo per viam demonſtrationis cognoverunt, qui ſuas æſtimationes ſequentes, dum demonſtratio eis deeſſet, in errores multiplices inciderunt. Si autem aliqui fuerunt qui ſic de divinis veritatem invenerunt demonſtrationis via, quod eorum æſtimationi nulla falſitas adiungeretur, patet eos fuiſſe pauciſſimos; quod non congruit felicitati, quæ eſt communis finis. Non igitur eſt in hac cognitione de Deo ultima hominis felicitas.

4. Præterea. Felicitas in operatione perfecta conſiſtit. Ad perfectionem autem cognitionis requiritur certitudo: unde ſcire aliter non dicimur, niſi cognoſcamus quod impoſſibile eſt aliter ſe habere, ut patet in I. Poſteriorum (tex. com. VII.) Cognitio autem prædicta multum incertitudinis habet: quod demonſtrat diverſitas ſcientiarum de divinis, eorum qui hoc per viam demonſtrationis invenire conati ſunt. Non eſt igitur in tali cognitione ultima felicitas.

5. Item. Voluntas cum conſecuta fuerit ultimum finem, quietatur eius deſiderium. Ultimus autem finis omnis cognitionis humanæ eſt felicitas. Illa igitur cognitio Dei eſſentialiter eſt ipſa felicitas qua habita, non reſtabit alicuius ſcibilis deſideranda cognitio. Talis autem non eſt cognitio quam Philoſophi per demonſtrationes de Deo habere potuerunt: quia adhuc illa cognitione habita, alia deſideramus ſcire quæ per hanc cognitionem nondum ſciuntur. Non eſt igitur in tali cognitione Dei felicitas.

6. Adhuc. Finis cuiuslibet in potentia exiſtentis eſt ut ducatur in actum: ad hoc enim tendit per motum quo movetur in finem. Tendit autem unumquodque ens in potentia ad hoc quod ſit actu ſecundum quod eſt poſſibile: aliquid enim eſt exiſtens in potentia cuius tota potentia poteſt reduci in actum, unde huius finis eſt ut totaliter in actum reducatur, ſicut grave extra medium exiſtens, eſt in potentia ad proprium *ubi*; aliquid vero cuius potentia tota non poteſt ſimul in actum reduci, ſicut patet de materia prima, unde per ſuum motum appetit ſucceſſive in actum diverſarum formarum exire, quæ ſibi propter earum diverſitatem ſimul ineſſe non poſſunt. Intellectus autem videtur eſſe in potentia ad omnia intelligibilia, ut in II. dictum eſt. Duo autem intelligibilia poſſunt ſimul in intellectu poſſibili exiſtere ſecundum actum primum, quæ eſt ſcientia, licet forte non ſecundum actum ſecundum, quæ eſt conſideratio. Ex quo patet quod tota potentia intellectus poſſibilis poteſt reduci ſimul in actum. Hoc igitur requiritur ad eius ultimum finem, qui eſt felicitas. Hoc autem non facit prædicta cognitio quæ de Deo per demonſtrationem haberi poteſt, quia ea habita, adhuc multa ignoramus. Non eſt igi-

igitur talis cognitio Dei ſufficiens ad ultimam felicitatem.

CAPUT XL.

Quod felicitas humana non conſiſtit in cognitione Dei quæ eſt per fidem.

Eſt autem & alia Dei cognitio quantum ad aliquid ſuperior cognitione prædicta, qua ſcilicet Deus ab omnibus per fidem cognoſcitur: quæ quidem quantum ad hoc cognitionem quæ de Deo per demonſtrationem habetur, excedit, quia quædam de Deo per fidem cognoſcimus ad quæ propter ſui eminentiam ratio demonſtrans pervenire non poteſt, ſicut in principio huius operis dictum eſt (Lib. I. cap. xliv.) Non eſt autem poſſibile neque in hac Dei cognitione ultimam hominis felicitatem conſiſtere: felicitas enim eſt perfecta humani intellectus operatio, ſicut ex dictis patet. In cognitione autem fidei invenitur operatio intellectus imperfectiſſima quantum ad id quod eſt ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte obiecti: non enim intellectus capit illud cui aſſentit credendo. Non eſt igitur neque in hac Dei cognitione ultima hominis felicitas.

2. Item. Oſtenſum eſt ſupra (cap. xxiv. & ſeq.) quod ultima felicitas non conſiſtit principaliter in actu voluntatis. In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas; intellectus autem aſſentit per fidem his quæ ſibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipſa veritatis evidentia neceſſario tractus. Non eſt igitur in hac cognitione ultima hominis felicitas.

3. Adhuc. Qui credit, aſſenſum præbet his quæ ſibi ab alio proponuntur, quæ ipſe non videt: unde fides magis habet cognitionem auditui ſimilem quam viſioni. Non autem crederet aliquis non viſis ab aliquo propoſitis, niſi æſtimaret eum perfectiorem cognitionem habere de propoſitis quam ipſe habeat, qui non videt. Aut igitur æſtimatio credentis eſt falſa, aut oportet quod proponens habeat perfectiorem cognitionem propoſitorum: quod & ſi ipſe non ſolum cognoſcit ea, ſed quaſi ab aliquo alio audiens, non poteſt hoc in infinitum procedere: eſſet enim vanus, & abſque certitudine fidei aſſenſus: non enim inveniretur aliquod primum ex ſe certum, quod certitudinem fidei credentium afferret: non eſt enim poſſibile fidei cognitionem eſſe falſam, neque vanam, ut ex dictis patet in principio Libri (cap. vi. I. Lib.) & tamen ſi eſſet falſa, & vana, in tali cognitione felicitas non poſſet conſiſtere. Eſt igitur aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei; ſive ipſe homo proponens fidem immediate videat veritatem, ſicut Chriſto credimus; ſive a vidente immediate accipiat, ſicut credimus Apoſtolis, & Prophetis. Cum igitur in ſumma Dei cognitione felicitas hominis conſiſtat, impoſſibile eſt quod conſiſtat in fidei cognitione.

4. Amplius. Per felicitatem, cum ſit ultimus finis, naturale deſiderium quietatur. Cognitio autem fidei non quietat deſiderium, ſed magis ipſum accendit, quia unuſquiſque deſiderat videre quod credit. Non eſt igitur in cognitione fidei ultima hominis felicitas.

5. Præterea. Cognitio de Deo dicta eſt finis, inquantum ultimo fini rerum, ſcilicet Deo, coniungit. Per cognitionem autem fidei non fit res credita intellectui præſens perfecte, quia fides de abſentibus eſt, non de præſentibus. Unde & Apoſtolus dicit II. Cor. v. 6. quod (a) *quamdiu per fidem ambulamus, peregrinamur a Domino:* ſit tamen per fidem Deus præſens affectui, cum voluntarie credens Deo aſſentiat, ſecundum quod dicitur Epheſ. iii. 17. *Habitare Chriſtum per fidem in cordibus noſtris.* Non eſt igitur poſſibile quod in cognitione fidei, ultima felicitas humana conſiſtat.

CAPUT XLI.

Quod homo non poteſt in hac vita cognoſcere ſubſtantias ſeparatas per ſtudium, & inquiſitionem ſcientiarum ſpeculativarum, ut voluit Avempace.

Habet autem & adhuc aliam cognitionem de Deo intellectualis ſubſtantia. Dictum eſt enim in II. Lib. (cap. xcviii.) quod intellectualis ſubſtantia ſeparata cognoſcendo eſſentiam ſuam, cognoſcit & quod eſt ſupra ſe, & quod eſt ſub ſe, & ſecundum modum ſuæ ſubſtantiæ; quod præcipue neceſſe eſt, ſi illud quod eſt ſupra ipſam, ſit cauſa eius, cum oporteat in effectibus ſimilitudinem inveniri cauſæ. Unde cum Deus ſit cauſa omnium ſubſtantiarum intellectualium creatarum, ut ex ſuperioribus (cap. xv. II. Lib.) patet, neceſſe eſt quod intellectuales ſubſtantiæ ſeparatæ cognoſcendo ſuam eſſentiam,

(a) Vulgata: *Dum ſumus in corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus.*

Digitized by Google

niam, cngnoſcant per modum viſinnis cuiuſdam ipſum Deum. Res enim illa per intellectum viſionis modn cognoſcitur cuius ſimilitudo in intellectu exiſtit, ſicut & ſimilitudo rei corporaliter viſæ eſt in ſenſu videntis. Quicumque ergo intellectus apprehendit ſubſtantiam ſeparatam cognoſcendo de ea quid eſt, videt Deum altinri modn quam aliqua prædictarum cngnoſcantur.

Quia ergn quidam poſuerunt ultimam felicitatem hominis eſſe in hac vita, per hnc quod (a) cognoſcit ſubſtantias ſeparatas, conſiderandum eſt, utrnm homo in hac vita poſſit ſubſtantias ſeparatas cognoſcere. Hoc autem quæſtionem habet. Intellectus enim noſter ſecundum ſtatum præſentem nihil intelligit ſine phantaſmate; quod ita ſe habet ad intellectum poſſibilem quo intelligimus, ſicut ſe habent cnlores ad viſum, ut patet ex his quæ in ſecundo (Lib. cap. VIII. LIX. & LXXIII.) tractata ſunt. Si igitur per cognitionem intellectivam, quæ eſt ex phantaſmatibns, poſſit pervenire aliquis noſtrum ad intelligendas ſubſtantias ſeparatas, poſſibile erit qund aliquis in hac vita intelligat ipſas ſubſtantias ſeparatas; & per cnnſequens videndo ipſas ſubſtantias ſeparatas participabit modum illius cognitinnis qun ſubſtantia ſeparata intelligens ſe, intelligit Deum. Si autem per cognitionem quæ eſt ex phantaſmatibus, nullo modn poſſit pervenire ad intelligendas ſubſtantias ſeparatas, nnn erit poſſibile quod homo in ſtatu huius vitæ prædictum modum divinæ cognitionis aſſequatur.

Quod autem ex cognitione quæ eſt per phantaſmata, ad intelligondum ſubſtantias ſeparatas pervenire pnſſimus, aliqni diverſimode pnſuerunt. Avempace namque poſuit, quod per ſtudium ſpecnlativarum ſcientiarum poſſumus ex his intellectis quæ per phantaſmata cognnſcimus, pervenire ad intelligendas ſubſtantias ſeparatas. Poſſumus enim actione intellectus extrahere quidditatem rei cuiuslibet habentis quidditatem quæ non eſt ſua quidditas: eſt enim intellectns natus cognnſcere quamlibet quidditatem, inquantum eſt quidditas, cum intellectus proprinm obiectum ſit quod quid eſt. Si autem illud quod primn per intellectum poſſibilem intelligitur, eſt aliquid habens quidditatem, poſſumus per intellectum poſſibilem abſtrahere quidditatem illius primo intellecti; & ſi illa quidditas habeat quidditatem, poſſibile erit iterum abſtrahere quidditatem illius quidditatis; & cum nnn ſit procedere in infinitum, oportet quod ſtetur alicubi. Poteſt igitur intellectus noſter pervenire via reſolutionis ad cognoſcendam quidditatem ſubſtantiæ ſeparatæ non habentem aliam quidditatem. Talis autem eſt quidditas ſubſtantiæ ſeparatæ. Poteſt igitur intellectus noſter per cngnitionem quæ ex phantaſmatibus accipitur, pervenire ad intelligendas ſubſtantias ſeparatas.

Procedit autem ad nſtendendum idem per aliam ſimilem viam. Ponit enim, quod intellectum unius rei, utputa equi, apud me, & apud te multiplicatur ſolum per multiplicationem ſpecierum ſpiritualium, quæ ſunt diverſæ in me, & in te. Oportet igitur qnod intellectum, quod non ſuſtentatur in aliqua huiuſmndi ſpecie, ſit idem apud te, & apud me. Sed quidditas intellecti quam intellectus noſter natus eſt abſtrahere, ut probatum eſt, non habet aliquam ſpeciem ſpiritualem, & individualem; cum quidditas intellecti non ſit quidditas individui neque ſpiritualis, neque corporalis; cum intellectum, inquantum eſt huinſmndi, ſit univerſale. Intellectus igitur noſter natus eſt intelligere quidditatem, cuius iutellectus eſt unus apud omnes. Talis autem eſt quidditas ſubſtantiæ ſeparatæ. Eſt igitur intellectus noſter natus cognoſcere ſubſtantiam ſeparatam.

Si autem diligenter conſideretur, viæ iſtæ frivolæ invenientnr.

1. Cum enim intellectum, inquantum huiuſmodi, ſit univerſale, nportet quod quidditas intellecti ſit quidditas alicnius univerſalis, ſcilicet generis, vel ſpeciei. Quidditas autem generis, vel ſpeciei hnrum ſenſibilium, cuius cognitinnem intellectivam per phantaſmata accipimus, cnmprehendit in ſe materiam, & fnrmam. Eſt igitur omnino diſſimilis quidditati ſubſtantiæ ſeparatæ, quæ eſt ſimplex, & immaterialis. Non eſt igitur poſſibile qund per hoc quod intelligitur quidditas rei ſenſibilis per phantaſmata, intelligatur quidditas ſubſtantiæ ſeparatæ.

2. Præterea. Non eſt eiuſdem ratinnis forma quæ ſecundum ſe non poteſt ſeparari ab aliquo ſubiecto, cum illa quæ ſeparatur ſecundum eſſe a tali ſubiecto, licet utraque ſecundum conſiderationem accipiatur abſque tali ſubiecto: non enim eſt eadem ratio magnitudinis, & ſubſtantiæ ſeparatæ; niſi ponamus magnitudines ſeparatas medias inter ſpecies & ſenſibilia, ſicut aliqui Platonici

po-

(a) Al. cognoſcuat.

Digitized by Google

poſuerunt. Quidditas autem generis, vel ſpeciei rerum ſenſibilium non poteſt ſeparari ſecundum eſſe ab hac individuali materia; niſi forte ſecundum Platonicos ponamus rerum ſpecies ſeparatas: quod eſt ab Ariſtotele (I. Metaphyſ. text. comm. 11. 1v. & ſeq.) improbatum. Eſt igitur omnino diſſimilis quidditas prædicta a ſubſtantiis ſepararis, quæ nullo modo ſunt in mareria. Non igitur per hoc quod hæ quiddirates intelliguntur, ſubſtantiæ ſeparatæ inrelligi poſſunt.

3. Adhuc. Si quidditas ſubſtantiæ ſeparatæ detur eſſe eiuſdem rationis cum quidditate generis, vel ſpeciei iſtorum ſenſibilinm, non porerit dici, quod ſit eiuſdem rationis ſecundum ſpeciem; niſi dicamus, quod ſpecies horum ſenſibilinm ſinr ipſæ ſubſtantiæ ſeparatæ, ſicut Platonici poſuerunt. Remanet igitur quod non erunt eiuſdem rationis niſi quantnm ad rationem quidditatis, inquantum eſt quidditas. Hæc autem eſt ratio communis, generis ſcilicet, & ſpeciei, & ſubſtantiæ. Non igirur per has quidditates de ſubſtantiis ſeparatis aliquid intelligi poterit, niſi remotum genus ipſarum. Cognito autem genere non propter hoc cognoſcitur ſpecies niſi in potentia. Non poterit igirur intelligi ſubſtantia ſeparata per intellectum harum quidditatum.

4. Amplius. Maior eſt diſtantia ſubſtantiæ ſeparatæ a ſenſibilibus, quam unius ſenſibilis ab alio. Sed intelligere quidditatem unius ſenſibilis non ſufficit ad intelligendam quidditatem alterius ſenſibilis: cæcus enim natus per hoc quod intelligit quidditatem ſoni, nullo modo poteſt pervenire ad intelligendam quidditatem coloris. Multo igitur minus per hoc quod intelligat quis quidditatem ſenſibilis ſubſtantiæ, poterit intelligere quidditatem ſubſtantiæ ſeparatæ.

5. Item. Si etiam ponamus, quod ſubſtantiæ ſeparatæ orbes moveant, ex quorum motibus cauſantur formæ ſenſibilium, hic modus cognitionis ſubſtantiæ ſeparatæ ex ſenſibilibus non ſufficit ad ſciendam quidditatem ipſarum: nam per effectum ſcitur cauſa vel ratione ſimilitudinis quæ eſt inter effectum & cauſam, vel inquantum effectus demonſtrat virtutem cauſæ. Ratione autem ſimilitudinis ex effectu non poterit ſciri de cauſa quid eſt, niſi ſit agens unius ſpeciei: ſic autem non ſe habent ſubſtantiæ ſeparatæ ad ſenſibilia. Ratione autem virtutis hoc etiam non poteſt eſſe, niſi quando effectus adæquat virtutem cauſæ: tunc enim per effectum tota virtus cauſæ cognoſcitur; virtus autem rei demonſtrat ſubſtantiam ipſius. Hoc autem in propoſito dici non poteſt: nam virrutes ſubſtantiarum ſeparatatarum excedunt effectus ſenſibiles omnes, quos intellectu comprehendimus, ſicut virtus univerſalis effectum particularem. Non eſt igitur poſſibile quod per ſenſibilium intellectum devenire poſſimus ad intelligendum ſubſtantias ſeparatas.

6. Adhuc. Omnia intelligibilia in quorum cognitionem devenimus per inquiſitionem, & ſtudium, ad aliquam ſcientiarum ſpeculativarum pertinent. Si igitur per hoc quod intelligimus naturas, & quidditates iſtorum ſenſibilium, pervenimus ad intelligendas ſubſtanrias ſeparatas, oporter quod intelligere ſubſtantias ſeparatas contingat per aliquam ſcientiarum ſpeculativarum. Hoc autem non videmus: non eſt enim aliqua ſpeculativa ſcienria quæ doceat de aliqua ſubſtantiarum ſeparatarum quid eſt, ſed ſolum quia ſunt. Non eſt igitur poſſibile quod per hoc quod intelligimus naturas ſenſibilium, perveniamus ad intelligendas ſubſtantias ſeparatas.

Si autem dicatur, quod eſt poſſibile eſſe aliquam talem ſcientiam ſpeculativam, quamvis adhuc non ſit inventa; hoc nihil eſt. Quia non eſt poſſibile per aliqua principia nobis nota ad intelligendas ſubſtantias prædictas devenire: omnia enim propria principia cuiuſcumque ſcientiæ dependent ex principiis primis indemonſtrabilibus per ſe notis: quorum cognitionem a ſenſibilibus accipimus, ut patet in fine Poſteriorum (text. comm. xxvii. II. Poſter.) Senſibilia autem non ſufficienter ducunt in cognitionem rernm immaterialium, ut per ſuperiores rationes eſt probatum. Non eſt ergo poſſibile aliquam ſcientiam eſſe per quam ad intelligendas ſubſtantias ſeparatas (a) perveniri poſſit.

CAPUT XLII.

Quod non poſſumus in hac vita cognoſcere ſubſtantias ſeparatas, ut poſuit Alexander.

QUia vero Alexander poſuit (Paraph. de Anima Lib. I. cap. de intellectu agente) quod intellectus poſſibilis eſt generabilis, & corruptibilis, utpote quædam præparatio humanæ naturæ, conſequens commixtionem elementorum, ut in ſecun-

(a) *Al. pervenire.*

ſecundo Libro (cap. lxii.) habitum eſt ; non eſt autem poſſibile ut talis virtus ſupra materialia elevetur : poſuit, quod intellectus poſſibilis noſter numquam poſſit pervenire ad intelligendas ſubſtantias ſeparatas ; poſuit tamen, quod nos ſecundum ſtatum præſentis vitæ poſſumus ſubſtantias ſeparatas intelligere : quod quidem oſtendere nitebatur hoc modo. Unumquodque quando pervenerit ad complementum in ſua generatione, & ad ultimam perfectionem ſuæ ſubſtantiæ, complebitur operatio propria ſua, ſive paſſio : ſicut enim operatio ſubſtantiam ſequitur, ita operationis perfectio perfectionem ſubſtantiæ, unde animal cum fuerit ex toto perfectum, poterit per ſe ambulare. Intellectus autem habitualis, qui nihil eſt alind quam ſpecies intelligibiles factæ per intellectum agentem, exiſtentes in intellectu poſſibili, operatio eſt duplex. Una ut faciat intellecta in potentia eſſe intellecta actu : quam habet ex parte intellectus agentis. Secunda eſt intelligere inrellecta in actu. Hæc enim duo homo poteſt facere per habitum intellectualem. Quando igitur complebitur generatio intellectus in habitu, complebitur in ipſo utraque præmiſſarum operationum. Semper autem accedit ad complementum ſuæ generationis dum novas ſpecies intellectas acquirit ; & ſic neceſſe eſt quod quandoque generatio compleatur, niſi ſit impedimentum, quia nulla generatio eſt ad infinitum tendens. Complebitur igitur quandoque utraque operationum intellectus in habitu per hoc quod omnia intellecta in potentia faciet in actu (quod eſt complementum primæ operationis) & per hoc quod intelliget omnia intelligibilia ſeparata, & non ſeparata.

Quum autem intellectus poſſibilis non poſſit inrelligere ſubſtantias ſeparatas, iam ſecundum eius opinionem, ut dictum eſt, intendit quod intelligemus per intellectum in habitu ſubſtantias ſeparatas, inquantum iotellectus agens, qui ab ipſo ponitur ſubſtantia ſeparata, fiet forma intellectus io habitu, & in nobis ipſis ; & Ita quod per eum intelligemus, ſicut nunc intelligimus per intellectum poſſibilem : & cum de virtute intellectus agentis ſit facere omnia intellecta in actu quæ ſunt intelligibilia, & etiam intelligere ſubſtantias ſeparatas, in ſtatu illo intelligemus omnes ſubſtantias ſeparatas, & omnia intelligibilia non ſeparata. Et ſecundum hoc per hanc cognitionem, quæ eſt ex phantaſmatibus, perveniotus in cognitionem ſubſtantiæ ſeparatæ, ooo quod ipſa phantaſmata intellecta per ea ſint medium aliquod ad cognoſcendas ſubſtantias ſeparatas, prout accidit in ſcientiis ſpeculativis, ſicut poſuit opinio ſuperior ; ſed inquantum ſpecies intelligibiles ſunt quædam diſpoſitiones in nobis ad talem ſormam, quæ eſt iotellectus agens. Et hoc eſt primum io quo differunt hæ duæ opiniones. Unde quaodo intellectus io habitu fuerit perfectus per huiuſmodi ſpecies intelligibiles io nobis factas ab intellectu agente, fier ipſe intellectus agens nobis forma, ut dictum eſt : & nominat ipſum intellectum adeptum, de quo dicunt Ariſtotelem dicere, quod ſit ab extrinſeco. Et ſic licet in ſcientiis ſpeculativis noo ſit perfectio ulima humana, ſicut ſuperior ponebat opinio, per eas tamen homo diſponitur ad ultimam perfectionem conſequendam. Et hoc eſt ſecundum io quo differt ſecunda opinio a prima. Tertio autem differt per hoc quod ſecundum primam opinionem intelligere intellectum agentem eſt cauſa quod continuetur nobiſcum ; ſecundum vero hanc ſecundam opioionem eſt e converſo : nam propter hoc quod nobiſcum continuatur ut forma, intelligimus ipſum, & alias ſubſtantias ſeparatas.

Hæc autem irrationabiliter dicuntur.

1. Intellectus enim in habitu, ſicut intellectus poſſibilis, ponitur ab Alexandro eſſe generabilis, & corruptibilis ; æternum autem noo poteſt fieri forma generabilis, & corruptibilis ſecundum eum : propter hoc enim ponit intellectum poſſibilem, qui unitur nobis ur forma, eſſe generabilem, & corruptibilem ; intellectum vero agentem, qui eſt incorruptibilis, eſſe ſubſtantiam ſeparatam. Cum igitur intellectus agens ſecundum Alexandrum ponatur eſſe quædam ſubſtantia ſeparara æterna, impoſſibile erit quod intellectus agens fiat forma intellectus in habitu.

2. Præterea. Forma intellectus, inquantum eſt intellectus, eſt intelligibile, ſicut forma ſenſus eſt ſenſibile : non enim recipit intellectus aliquid, per ſe loquendo, niſi intelligibiliter, ſicut oec ſeuſus niſi ſenſibiliter. Si igitur non poteſt intellectus agens eſſe intelligibile per intellectum in habitu, impoſſibile erit quod ſit forma eius.

3. Item. Intelligere aliquo tripliciter dicimur. Uno modo ſicut intelligimus intellectu, qui eſt virtus a qua egreditur talis operatio : unde & ipſe intellectus intelligere dicitur, & ipſum intelligere intellectus ſit intelligere noſtrum. Alio modo ſicut ſpecie intelligibili : qua quidem

dem dicimur intelligere, non quaſi ipſa intelligat, ſed quia vis intellectiva perficitur per eam in actu, ſicut vis viſiva per ſpeciem coloris. Tertio modo ſicut medio, per cuius cognitionem devenimus in cognitionem alterius. Si igitur homo quandoque per intellectum agentem intelligat ſubſtantias ſeparatas, oportet aliquo modorum dictorum hoc dici. Non autem dicitur hoc modo tertio: quia non concedit Alexander, quod intelligat intellectum agentem vel intellectus poſſibilis, vel intellectus in habitu. Nec etiam ſecundo modo: quia intelligere per ſpeciem intelligibilem attribuitur virtuti intellectivæ, cuius illa ſpecies intelligibilis eſt forma. Nec autem concedit Alexander quod intellectus poſſibilis, vel intellectus in habitu intelligat ſubſtantias ſeparatas: unde non poteſt eſſe quod ſic intelligamus ſubſtantias ſeparatas per intellectum agentem, ſicut intelligimus aliqua per ſpeciem intelligibilem. Si autem ſicut per virtutem intellectivam, oportet quod ipſum intelligere intellectus agentis ſit intelligere hominis. Hoc autem eſſe non poteſt, niſi ex ſubſtantia intellectus agentis, & ſubſtantia hominis fiat unum ſecundum eſſe: impoſſibile eſt enim, ſi ſint duæ ſubſtantiæ ſecundum eſſe diverſæ, quod operatio unius ſit operatio alterius. Erit igitur intellectus agens unum ſecundum eſſe cum homine. Non autem ſecundum eſſe accidentale: quia iam non eſſet intellectus agens ſubſtantia, ſed accidens: ſic enim ex colore & corpore ſit unum ſecundum eſſe accidentale. Relinquitur igitur quod intellectus agens ſit cum homine unum, ſecundum eſſe ſubſtantiale. Erit igitur vel anima humana, vel pars eius, & non aliqua ſubſtantia ſeparata, ſicut Alexander ponit. Non igitur ſecundum opinionem Alexandri poteſt poni, quod homo intelligat ſubſtantias ſeparatas.

4. Amplius. Si intellectus agens quandoque fiet forma iſtius hominis, ita quod per ipſum intelligere poſſit; eadem ratione poterit fieri forma alterius hominis, per ipſum ſimiliter intelligentis. Sequitur ergo quod duo homines ſimul per intellectum agentem intelligent ſicut per formam ſuam. Hoc autem eſt ita quod ipſum intelligere intellectus agentis ſit intelligere intelligentis per ipſum, ut iam dictum eſt. Erit ergo idem intelligere duorum intelligentium; quod eſt impoſſibile.

Ratio etiam ſua frivola eſt omnino. Primo quidem quia quando perficitur generatio alicuius generis, oportet quod perficiatur ſua operatio, ſed tamen ſecundum modum ſui generis, non autem ſecundum modum generis altioris: quum enim perficitur generatio aeris, habet generationem, & motum completum ſurſum, non tamen ut moveatur ad locum ignis: ſimiliter autem cum completur generatio intellectus in habitu, complebitur eius operatio, quæ eſt intelligere, ſecundum ſuum modum, non autem ſecundum modum quo intelligunt ſubſtantiæ ſeparatæ, ut ſcilicet intelligat ſubſtantias ſeparatas. Unde ex generatione intellectus in habitu non poteſt concludi, quod homo quandoque intelligat ſubſtantias ſeparatas. Secundo quia eiuſdem virtutis eſt complementum operationis cuius eſt operatio ipſa. Si igitur intelligere ſubſtantias ſeparatas ſit complementum operationis intellectus in habitu, ſequitur quod intellectus in habitu intelligat quandoque ſubſtantias ſeparatas; quod Alexander non ponit: ſequeretur enim quod intelligere ſubſtantias ſeparatas contingeret per ſcientias ſpeculativas, quæ ſub intellectu in habitu comprehenduntur. Tertio quia eorum quæ generari incipiunt, completur generatio ut in pluribus, cum omnes generationes rerum ſint a cauſis determinatis, quæ conſequuntur effectus ſuos vel ſemper, vel in maiori parte. Si igitur ad completionem generationis ſequitur etiam complementum actionis, oportet etiam quod operatio completa conſequatur ea quæ generantur vel ſemper, vel in maiori parte. Intelligere autem ſubſtantias ſeparatas non conſequuntur qui ad generationem intellectus in habitu ſtudent, neque in pluribus, neque ſemper; quinimmo nullus profeſſus eſt ſe ad hanc perfectionem perveniſſe. Non eſt igitur complementum operationis intellectus in habitu intelligere ſubſtantias ſeparatas.

CAPUT XLIII.

Quod non poſſumus intelligere in hac vita ſubſtantias ſeparatas, ſicut poſuit Averroes.

QUia vero maxima difficultas eſt in opinione Alexandri ex hoc quod ponit intellectum poſſibilem in habitu totaliter corruptibilem; Averroes (III. de Anima comment. XXXVI.) faciliorem viam ſe exiſtimavit adinveniſſe ad oſtendendum, quod quandoque intelligamus ſub-

Digitized by Google

ſubſtantias ſeparatas, ex hoc quod ponit intellectum poſſibilem incorruptibilem, & a nobis ſecundum eſſe ſeparatum, ſicut & intellectum agentem.

Oſtendit enim primo, quod neceſſe eſt ponere quod intellectus agens ſe habeat ad principia naturaliter cognita a nobis vel ſicut agens ad inſtrumentum, vel ſicut forma ad materiam. Intellectus enim in habitu, quo intelligimus, non ſolum habet hanc actionem quæ eſt intelligere, ſed etiam hanc quæ eſt facere intellecta in actu: utrumque enim experimur in noſtra poteſtate exiſtere. Hoc autem quod eſt facere intellecta in actu, magis proprie notificat intellectum in habitu quam intelligere, quia prius eſt facere intellecta in actu quam intelligere: ſunt enim quædam in nobis facta intellecta in actu naturaliter, non ex ſtudio, aut ex noſtra voluntate, ſicut prima intelligibilia. Hoc autem facere intellecta actu, non contingit per intellectum in habitu, per quem ſiunt intellecta in actu ea quæ ſcimus ex ſtudio; ſed magis ſunt initium intellectus in habitu: unde & habitus horum intelligibilium ab Ariſtotele in VI. Ethicor. (cap. VII.) intellectus dicitur. Fiunt autem intellecta in actu per ſolum intellectum agentem: per hoc autem ſiunt intellecta in actu alia quæ ex ſtudio ſcimus. Facere igitur hæc conſequentia intellecta in actu, eſt actio & intellectus in habitu quantum ad prima principia, & ipſius intellectus agentis. Una autem actio non eſt duorum, niſi unum eorum comparetur ad alterum ſicut agens ad inſtrumentum, vel ſicut forma ad materiam. Oportet igitur quod intellectus agens comparetur ad prima principia intellectus in habitu vel ſicut agens ad inſtrumentum, vel ſicut forma ad materiam. Quod quidem qualiter poſſit eſſe, ſic oſtendit. Intellectus poſſibilis, cum ſit ſecundum eius poſitionem quædam ſubſtantia ſeparata, intelligit intellectum agentem, & alias ſubſtantias ſeparatas, & etiam prima intellecta ſpeculativa. Eſt igitur ſubiectum utrorumque. Quæcumque autem conveniunt in uno ſubiecto, alterum eorum eſt ſicut forma alterius; ſicut cum color, & lux ſint in diaphano ſicut in ſubiecto, oportet quod alterum, ſcilicet lux, ſit quaſi forma alterius, ſcilicet coloris. Hoc autem neceſſe eſt quando habent ordinem ad invicem, non in his quæ per accidens coniunguntur in eodem ſubiecto, ſicut albedo, & muſica. Sunt autem intellecta ſpeculativa, & intellectus agens ordinem ad invicem habentia; cum intellecta ſpeculativa ſint facta intellecta in actu per intellectum agentem. Habet ſe igitur intellectus agens ad intellecta ſpeculativa quaſi forma ad materiam. Oportet igitur quod cum intellecta ſpeculativa ſint nobis copulata per phantaſmata, quæ ſunt quaſi quoddam ſubiectum ipſorum, etiam intellectus agens continuetur nobiſcum, inquantum eſt forma intellectorum ſpeculativorum. Quando igitur intellecta ſpeculativa ſunt in nobis ſolum in potentia, intellectus agens continuatur nobiſcum ſolum in potentia; quando autem aliqua intellecta ſpeculativa inſunt nobis in actu, & aliqua in potentia, continuatur nobis partim in actu, & partim in potentia: & tunc dicimur moveri ad continuationem prædictam: quia quanto plura intellecta in actu fuerint in nobis facta, perfectius intellectus agens continuatur in nobis. Hic autem perfectus motus ad continuationem fit per ſtudium in ſcientiis ſpeculativis, per quod vera intellecta acquirimus, & falſæ opiniones excluduntur, quæ ſunt extra ordinem huius motus, ſicut monſtruoſa extra ordinem naturalis operationis. Unde & ad hunc profectum iuvant ſe homines, ſicut iuvant ſe invicem in ſcientiis ſpeculativis. Quando ergo omnia intellecta in potentia fuerint in nobis facta in actu, tunc intellectus agens perfecte copulabitur nobis ut forma, & intelligemus per ipſum perfecte, ſicut nunc perfecte intelligimus per intellectum in habitu. Unde quum ad intellectum agentem pertineat intelligere ſubſtantias ſeparatas, intelligemus tunc ſubſtantias ſeparatas, ſicut nunc intelligimus intellecta ſpeculativa: & hoc erit ultima hominis felicitas, in qua homo erit ſicut quidam Deus.

Huius autem poſitionis deſtructio ex præmiſſis ſufficienter apparet. Procedit enim ex ſuppoſitione multorum quæ in ſuperioribus ſunt improbata.

1. Primo quidem ſupra (Lib. II. cap. LIX.) oſtenſum eſt, quod intellectus poſſibilis non eſt aliqua ſubſtantia ſeparata a nobis ſecundum eſſe: unde non oportebit quod ſit ſubiectum ſubſtantiarum ſeparatarum, præcipue cum Ariſtoteles dicat (III. de Anima text. comm. XVIII.) quod intellectus poſſibilis eſt in quo eſt omnia fieri: unde videtur quod ſit ſubiectum ſolum illorum quæ ſunt facta intellecta.

2. Item. De intellectu agente etiam ſupra (II. Lib. cap. LXXVI. & LXXVIII.) oſten-

oſtenſum eſt, quod non eſt aliqua ſubſtantia ſeparata, ſed pars animæ: cui Ariſtoteles (III. de Anima text. comm. XVIII.) attribuit hanc operationem, ſcilicet facere intellecta in actu, quæ eſt in noſtra poteſtate: unde non oportebit quod intelligere per intellectum agentem ſit nobis cauſa quod poſſumus intelligere ſubſtantias ſeparatas: alias ſemper intelligeremus eas.

3. Adhuc. Si intellectus agens eſt ſubſtantia ſeparata, non copulatur nobiſcum niſi per ſpecies factas intellectas in actu ſecundum eius poſitionem, ſicut nec intellectus poſſibilis; licet intellectus poſſibilis ſe habeat ad illas ſpecies ſicut materia ad formam; intellectus autem agens e converſo ſicut forma ad materiam. Species autem factæ intellectæ in actu copulantur nobis ſecundum eius poſitionem per phantaſmata, quæ ita ſe habent ad intellectum poſſibilem ſicut colores ad viſum, ad intellectum vero agentem ſicut colores ad lucem, ut ex verbis Ariſtotelis in III. de Anima (text. comm. XXX. & XVIII.) patet. Non autem lapidi, in quo eſt color, poteſt attribui neque actio viſus, ut videat, neque actio Solis, ut illuminet. Ergo ſecundum poſitionem prædictam, homini non poterit attribui neque actio intellectus poſſibilis, ut intelligat ſubſtantias ſeparatas, neque actio intellectus agentis, ut faciat intellecta in actu.

4. Amplius. Secundum poſitionem prædictam intellectus agens non ponitur continuari nobiſcum ut forma, niſi per hoc quod eſt forma ſpeculativorum intellectorum, quorum etiam ponitur forma per hoc quod eadem actio eſt intellectus agentis, & illorum intellectorum, ſcilicet facere intellecta in actu. Non igitur poterit eſſe forma nobis, niſi ſecundum quod communicant in actione eius intellecta ſpeculativa. Hæc autem non communicant in actione eius, quæ eſt intelligere ſubſtantias ſeparatas, quum ſint ſpecies rerum ſenſibilium; niſi redeamus ad opinionem Avempace, qui quidditates ſubſtantiarum ſeparatarum poſuit cognoſci per ea quæ intelligimus de iſtis ſenſibilibus. Nullo igitur modo per viam prædictam poterimus intelligere ſubſtantias ſeparatas.

5. Præterea. Intellectus agens ſecundum alium ordinem comparatur ad intellecta ſpeculativa, quorum eſt factivus, & ad ſubſtantias ſeparatas, quarum non eſt factivus, ſed cognoſcitivus tantum, ſecundum eius poſitionem. Non igitur oportet, ſi copuletur nobis per hoc quod eſt factivus intellectorum ſpeculativorum, quod copuletur nobis ſecundum quod eſt cognoſcitivus ſubſtantiarum ſeparatarum; ſed in tali proceſſu eſt deceptio manifeſte ſecundum accidens.

6. Adhuc. Si per intellectum agentem cognoſcimus ſubſtantias ſeparatas, hoc non eſt inquantum intellectus agens eſt forma huius vel illius intellecti ſpeculativi, ſed inquantum fit forma nobis, ſic enim per ipſum poſſumus intelligere. Fit autem forma nobis etiam per prima intellecta ſpeculativa, ſecundum quod ipſe dicit. Ergo ſtatim a principio homo poteſt per intellectum agentem intelligere ſubſtantias ſeparatas.

Si autem dicatur, quod non fit nobis perfecte forma per quædam intellecta ſpeculativa intellectus agens, ut per ipſum poſſimus intelligere ſubſtantias ſeparatas; hoc non eſt, niſi quia ipſa intellecta ſpeculativa non adæquant perfectionem intellectus agentis in intelligendo ſubſtantias ſeparatas. Sed nec omnia intellecta ſpeculativa ſimul accepta adæquant illam perfectionem intellectus agentis, ſecundum quod intelligit ſubſtantias ſeparatas; quum omnia hæc non ſint intelligibilia, niſi inquantum ſunt facta intellecta, illa vero ſunt intelligibilia ſecundum ſuam naturam. Non igitur per hoc quod omnia ſpeculativa intelligibilia ſciemus, oportebit quod ita perfecte intellectus agens fiat nobis forma, quod per ipſum intelligamus ſubſtantias ſeparatas: vel ſi hoc non requiritur, oportebit dicere, quod intelligendo quodlibet intelligibile, intelligimus ſubſtantias ſeparatas.

CAPUT XLIV.

Quod ultima felicitas hominis non conſiſtit in cognitione ſubſtantiarum ſeparatarum, qualem prædicta opiniones fingunt.

NOn eſt autem poſſibile felicitatem humanam in tali cognitione ſubſtantiarum ſeparatarum ponere, ſicut prædicti Philoſophi poſuerunt.

1. Vanum enim eſt quod eſt ad finem quem non poteſt conſequi. Quum igitur finis hominis ſit felicitas, in quam tendit naturale ipſius deſiderium, non poteſt poni felicitas hominis in eo ad quod homo pervenire non poteſt: alioquin ſequeretur quod homo eſſet in vanum, & naturale eius deſiderium eſſet inane; quod eſt impoſſibile. Quod autem intelligere ſubſtan-

tias ſeparatas homini ſit impoſſibile ſecundum prædictas poſitiones, ex dictis eſt manifeſtum. Non eſt igitur in tali cognitione ſubſtantiarum ſeparatarum felicitas hominis conſtituta.

2. Præterea. Ad hoc quod intellectus agens uniatur nobis ut forma, ita quod per ipſum intelligamus ſubſtantias ſeparatas, requiritur quod generatio intellectus in habitu ſit completa ſecundum Alexandrum (III. de Anima text. comm. xxxvi.) vel quod omnia intellecta ſpeculativa ſint facta in nobis in actu ſecundum Averroem: quæ duo in idem redeunt. Nam ſecundum hoc intellectus in habitu generatur in nobis ſecundum quod intellecta ſpeculativa fiunt in nobis in actu. Omnes autem ſpecies rerum ſenſibilium ſunt intellectæ in potentia. Ad hoc igitur quod intellectus agens copuletur alicui, oportet quod intelligat in actu per intellectum ſpeculativum omnes naturas rerum ſenſibilium, & omnes virtutes, & operationes, & motus eorum: quod non eſt poſſibile aliquem hominem ſcire per principia ſcientiarum ſpeculativarum, per quas movemur ad continuationem intellectus agentis, ut ipſi dicunt; quum ex his quæ noſtris ſenſibus ſubſunt, ex quibus ſumuntur principia ſcientiarum ſpeculativarum, non poſſit perveniri ad omnia prædicta cognoſcenda. Eſt igitur impoſſibile quod aliquis homo ad illam continuationem perveniat per modum ab eis aſſignatum. Non eſt igitur poſſibile quod in tali continuatione ſit hominis felicitas.

3. Adhuc. Dato quod talis continuatio hominis ad intellectum agentem ſit poſſibilis, qualem ipſi deſcribunt, planum eſt quod talis perfectio pauciſſimis hominum advenit, intantum quod nec ipſi, nec aliqui, quantumcumque in ſcientiis ſpeculativis ſtudioſi, & periti, auſi ſunt talem perfectionem de ſe profiteri; quinimmo omnes plurima a ſe aſſerunt ignorata, ſicut Ariſtoteles quadraturam circuli, & rationes ordinis corporum cæleſtium, in quibus, ut ipſemet dicit in II. de cælo (text. comm. lxi.) non niſi topicas rationes reddere poteſt: & quid ſit in eis neceſſarium, & eorum motoribus, aliis reſervat in XII. Metaph. (text. com. xxxvi.) Felicitas autem eſt quoddam commune bonum, ad quod plures pervenire poſſunt, niſi ſint orbati, ut Ariſtoteles dicit in I. Ethic. (cap. xiii.) & hoc etiam verum eſt de omni fine naturali alicuius ſpeciei, quia ipſum conſequuntur ea quæ ſunt illius ſpeciei, ut in pluribus. Non eſt ergo poſſibile quod ultima hominis felicitas in continuatione prædicta conſiſtat.

4. Patet autem quod nec Ariſtoteles (cuius ſententiam ſequi conantur prædicti Philoſophi) in tali continuatione hominis ultimam felicitatem opinatus eſt eſſe. Probat enim in I. Ethic. (cap. xvii.) quod felicitas hominis eſt operatio ipſius ſecundum virtutem perfectam: unde neceſſe fuit quod de virtutibus determinaret, quas diviſit in virtutes morales, & intellectuales. Oſtendit autem in x. eiuſdem Libri, quod ultima felicitas hominis eſt in ſpeculatione: unde patet quod non eſt in actu alicuius virtutis moralis, nec prudentiæ, nec artis, quæ tamen ſunt intellectuales. Relinquitur igitur quod ſit operatio ſecundum ſapientiam, quæ eſt præcipua inter tres reſiduas intellectuales, quæ ſunt ſapientia, ſcientia, & intellectus, ut oſtendit in VI. Ethic. (cap. iv.) Unde & in X. Ethic. (cap. viii.) ſapientem iudicat eſſe felicem. Sapientia autem ſecundum ipſum eſt una de ſcientiis ſpeculativis, caput aliarum, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. vii.) & in principio Metaphyſicæ ſcientiam, quam in illo libro tradere intendit, ſapientiam nominat. Patet ergo quod opinio Ariſtotelis fuit, quod ultima felicitas quam homo in hac vita acquirere poteſt, ſit cognitio de rebus divinis, qualis per ſcientias ſpeculativas haberi poteſt. Ille autem poſterior modus cognoſcendi res divinas non per viam ſcientiarum ſpeculativarum, ſed quodam generationis ordine naturali, eſt confictus ab expoſitoribus quibuſdam.

CAPUT XLV.

Quod non poſſumus aliquo modo in hac vita intelligere ſubſtantias ſeparatas.

I. Part. quæſt. lxxxviii, *art.* i.

Quia igitur ſecundum modos prædictos ſubſtantiæ ſeparatæ non poſſunt cognoſci a nobis in vita iſta; inquirendum reſtat, utrum aliquo modo in vita iſta ſubſtantias ipſas ſeparatas intelligere poſſimus. Quod autem hoc ſit poſſibile, nititur oſtendere Themiſtius (III. de Anima cap. l.) per locum a minori. Subſtantiæ enim ſeparatæ ſunt magis intelligibiles quam materialia: hæc enim ſunt intelligibilia inquantum ſunt facta intellecta in actu per intellectum agentem, illa vero ſunt ſecundum ſe ipſa intelligibilia. Si ergo intellectus noſter comprehen-

pcehendit hæc materialia, multo magis natus eſt intelligere illas ſubſtantias ſeparatas.

Hæc autem ratio ſecundum diverſas opiniones de intellecru poſſibili diverſimode iudicanda eſt. Si enim intellectus poſſibilis non ſit vittus a materia dependens, & ſit iterum ſecundum eſſe a corpore ſeparatus, ut Averroes ponit, ſequetur quod nullum neceſſarium ordinem ad res materiales habeat: unde quæ ſunt magis intelligibilia in ſe ipſis, erunt ei magis intelligibilia. Sed tunc ſequi videtur quod cum nos a principio per intellectum poſſibilem intelligamus, a pcincipio intelligamus ſubſtantias ſeparatas; quod patet eſſe falſum. Sed hoc inconveniens evitare Averroes nititur ſecundum ea quæ de eius opinione dicta ſunt, quæ patet eſſe falſa ex præmiſſis. Si autem intellectus poſſibilis non eſt a corpore ſeparatus ſecundum eſſe, ex hoc ipſo quod eſt tali corpori unitus ſecundum eſſe, habet quemdam neceſſarium ordinem ad materialia, ut non niſi pec illa ad aliorum cognitionem pervenire poſſit: unde non ſequitur, ſi ſubſtantiæ ſepacatæ in ſe ipſis ſint magis intelligibiles, quod propter hoc ſint magis intelligibiles intellectui noſtro. Et hoc demonſtrant verba Ariſtotelis in II. Metaph. (text. comm. I.) dicit enim ibidem, quod *difficultas intelligendi res illas accidit ex nobis, non ex illis: nam intellectus noſter ſe habet ad manifeſtiſſima rerum ſicut ſe habet oculus veſpertilionis ad lucem Solis*. Unde per materialia intellecta non poſſunt intelligi ſubſtantiæ ſeparatæ, ut ſupra oſtenſum eſt. Sequitur itaque quod intellectus poſſibilis noſter nullo modo poſſit intelligere ſubſtantias ſeparatas.

Hoc etiam apparet ex ordine intellectus poſſibilis ad agentem. Potentia enim paſſiva ad illa ſolum eſt in potentia in quæ poteſt proprium eius activum: omni enim potentiæ paſſivæ reſpondet potentia activa in natura; alias potentia paſſiva eſſet fruſtra, cum non poſſit reduci in actum niſi per activam: unde videmus quod viſus non eſt ſuſceptivus niſi colorum qui illuminantur pec lucem. Intellectus autem poſſibilis, cum ſit vittus quodammodo paſſiva, habet proprium agens ſibi reſpondens, ſcilicet intellectum agentem, qui ita ſe habet ad intellectum poſſibilem ſicut ſe habet lux ad viſum. Non eſt igitur intellectus poſſibilis in potentia niſi ad illa intelligibilia quæ ſunt facta per intellectum agentem. Unde & Atiſtoteles in III. de Anima (text. com. XVIII.) deſcribens utrumque intellectum, dicit, quod *intellectus poſſibilis eſt quo eſt omnia fieri, agens vero que eſt omnia facere*; ut ad eadem utriuſque potentia referri intelligatur, hnius activa, illius paſſiva. Cum ergo ſubſtantiæ ſeparatæ non ſint factæ intellectæ in actu per intellectum agentem, ſed ſolum materialia; ad hæc ſola ſe extendit poſſibilis intellectus. Non igitur per ipſum poſſumus intelligere ſubſtantias ſeparatas. Propter quod Ariſtoteles congruo exemplo uſus eſt (II. Metaph. text. com. I.) nam oculus veſpertilionis numquam poteſt videre lucem Solis; quamvis Avertoes hoc exemplum depravare nitatur, dicens, quod ſimile non eſt de intellectu noſtro ad ſubſtantias ſeparatas, & oculo veſpertilionis ad lucem Solis quantum ad impoſſibilitatem, ſed ſolum quantum ad difficultatem: quod tali ratione probat ibidem: quia ſi illa quæ ſunt intellecta ſecundum ſe, ſcilicet ſubſtantiæ ſeparatæ, eſſent nobis impoſſibiles ad intelligendum, fruſtra eſſent, ſicut ſi eſſet aliquod viſibile quod a nullo viſu videri poſſit. Quæ quidem ratio quam frivola ſit, apparet. Etſi enim a nobis numquam illæ ſubſtantiæ intelligerentur, tamen intelligerentur a ſe ipſis: unde nec fruſtra intelligibiles eſſent, ſicut nec Sol fruſtra viſibilis eſt, ut Ariſtotelis exemplum proſequamur, quia non poteſt ipſum videre veſpertilio, cum poſſit ipſum videre homo, & alia animalia. Sic ergo intellectus poſſibilis, ſi ponitur corpori unitus ſecundum eſſe, non poteſt intelligere ſubſtantias ſeparatas.

Intereſt tamen qualiter de ſubſtantia ipſius ſentiatur. Si enim ponatur eſſe quædam virtus materialis generabilis, & corruptibilis, ut quidam poſuerunt; ſequitur quod ex ſua ſubſtantia determinatur ad intelligendum materialia: unde neceſſe eſt quod nullo modo poſſit intelligere ſubſtantias ſeparatas, quia impoſſibile erit ipſum eſſe ſeparatum. Si autem intellectus poſſibilis quamvis ſit corpori unitus, eſt tamen incorruptibilis, & a materia non dependens ſecundum ſuum eſſe, ſicut ſupra (II. Lib. cap. lix. & lx.) oſtendimus; ſequitur quod obligatio ad intelligendas res materiales accidat ei ex unione ad corpus: unde cum anima a corpore tali fuerit ſeparata, intellectus poſſibilis intelligere poterit ea quæ ſecundum ſe ſunt intelligibilia, ſcilicet ſubſtantias ſeparatas, per lumen in-

telle-

Digitized by Google

tellectus agentis, quod eſt ſimilitudo intellectus agentis, quod eſt ſimilitudo in anima intellectualis luminis quod eſt in ſubſtantiis ſeparatis.

Et hæc eſt ſententia noſtræ fidei de intelligendo ſubſtantias ſeparatas a nobis poſt mortem, & non in hac vita.

C A P U T XLVI.

Quod anima in hac vita non intelligit ſe ipſam per ſe ipſam.

Videtur autem difficultas quædam contra prædicta afferri ex quibuſdam Auguſtini verbis, quæ diligenter pertractanda ſunt. Dicit enim in IX. Libro de Trinit. (cap. III.) quod *mens ſicut corporearum rerum notitias per ſenſus corporis colligit, ſic incorporearum rerum per ſemetipſam*. Ergo & ſe ipſam per ſe ipſam novit, quoniam ipſa eſt incorporea. Ex his enim verbis videtur quod mens noſtra ſe per ſe ipſam intelligat, & intelligendo ſe, intelligat ſubſtantias ſeparatas: quod eſt contra prædicta.

Inquirere ergo oportet, quomodo anima noſtra per ſe ipſam intelligat ſe. Impoſſibile eſt autem dici quod per ſe ipſam intelligat de ſe quid eſt.

1. Per hoc enim fit potentia cognoſcitiva actu cognoſcens quod eſt in ea id quo cognoſcitur. Et ſi quidem ſit in ea in potentia, cognoſcit in potentia; ſi autem in actu, cognoſcit in actu; ſi autem medio modo, cognoſcit in habitu. Ipſa autem anima ſemper adeſt ſibi actu, & numquam in potentia, vel in habitu tantum. Si igitur per ſe ipſam anima ſe ipſam cognoſcit quid eſt, ſemper actu intelliget de ſe quid eſt: quod patet eſſe falſum.

2. Adhuc. Si anima per ſe ipſam cognoſcit de ſe quid eſt; omnis autem homo animam habet: omnis igitur homo cognoſcit de anima quid eſt; quod patet eſſe falſum.

3. Amplius. Cognitio quæ fit per aliquid naturaliter nobis inditum, eſt naturalis, ſicut principia indemonſtrabilia, quæ cognoſcuntur per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima ſcimus quid eſt per ipſam animam, hoc erit naturaliter notum. In his autem quæ naturaliter nota ſunt, nullus poteſt errare: in cognitione enim principiorum indemonſtrabilium nullus errat. Nullus igitur erraret circa animam quid eſt, ſi hoc anima per ſe ipſam cognoſceret: quod patet eſſe falſum, quum multi opinati ſint animam eſſe hoc, vel illud corpus, & aliqui numerum, vel harmoniam. Non igitur anima per ſe ipſam cognoſcit de ſe quid eſt.

4. Amplius. In quolibet ordine quod eſt per ſe, eſt prius eo quod eſt per aliud, & principium eius. Quod ergo eſt per ſe notum, eſt prius notum omnibus quæ per aliud cognoſcuntur, & principium cognoſcendi ea, ſicut primæ propoſitiones concluſionibus. Si igitur anima per ſe ipſam de ſe cognoſcit quid eſt, hoc erit per ſe notum, & per conſequens primo notum, & principium cognoſcendi alia. Hoc autem patet eſſe falſum: nam quid eſt anima, non ſupponitur in ſcientia quaſi notum, ſed proponitur ex aliis inquirendum. Non igitur anima de ſe ipſa cognoſcit quid eſt, per ſe ipſam. Patet autem quod nec ipſe Auguſtinus hoc voluit: dicit enim in X. Libro de Trinit. quod *anima, cum ſui notitiam quærit, non velut abſentem ſe quærit cernere, ſed præſentem ſe curat diſcernere; non ut cognoſcat ſe, quaſi non noverit, ſed ut dignoſcat ab eo quod alterum novit*. Ex quo dat intelligere quod anima per ſe cognoſcit ſe ipſam quaſi præſentem, non quaſi ab aliis diſtinctam: unde & in hoc dicit alios errare, quod animam non diſtinxerunt ab illis quæ ſunt ab ipſa diverſa. Per hoc autem quod ſcitur de re quid eſt, ſcitur res prout eſt ab aliis diſtincta. Unde & diffinitio, quæ ſignat quid eſt res, diſtinguit diffinitum ab omnibus aliis. Non igitur voluit Auguſtinus, quod anima de ſe cognoſcat quid eſt per ſe ipſam. Nec Ariſtoteles hoc voluit: dicit enim III. de Anima (text. com. xv.) quod intellectus poſſibilis intelligit ſe ſicut alia, intelligit enim ſe per ſpeciem intelligibilem, qua fit actu in genere intelligibilium: in ſe enim conſideratus, eſt ſolum in potentia ad eſſe intelligibile. Nihil autem cognoſcitur ſecundum quod eſt in potentia, ſed ſecundum quod eſt in actu: unde ſubſtantiæ ſeparatæ, quarum ſubſtantiæ ſunt ut aliquid actu ens in genere intelligibilium, de ſe intelliguntur quid ſunt per ſuas ſubſtantias; intellectus vero poſſibilis noſter per ſpeciem intelligibilem per quam fit actu intelligens: unde & Ariſtoteles in III. de Anima (text. com. I. & infra) ex ipſo intelligere demonſtrat naturam intellectus poſſibilis, ſcilicet quod ſit immixtus, & incorruptibilis, ut ex præmiſſis (II. Lib. cap. LXII.) patet. Sic igitur ſe-

Digitized by Google

ſecundum intentionem Auguſtini mens noſtra per ſe ipſam novit ſe ipſam, inquantum de ſe cognoſcit quod eſt: ex hoc enim ipſo quod percipit ſe agere, percipit ſe eſſe; agit autem per ſe ipſam: unde per ſe ipſam de ſe cognoſcit quod eſt. Sic ergo & de ſubſtantiis ſeparatis anima cognoſcendo ſe ipſam cognoſcit quia ſunt, non autem quid ſunt, quod eſt earum ſubſtantias intelligere. Cum enim de ſubſtantiis ſeparatis hoc quod ſint intellectuales quædam ſubſtantiæ cognoſcamus vel per demonſtrationem, vel per fidem; neutro modo hanc cognitionem accipere poſſemus, niſi hoc ipſum quod eſt intellectuale, anima noſtra ex ſe ipſa cognoſceret: unde & ſcientia de intellectu animæ oportet uti ut principio ad omnia quæ de ſubſtantiis ſeparatis cognoſcimus. Non autem oportet quod ſi per ſcientias ſpeculativas poſſumus pervenire ad ſciendum de anima quid eſt, quod poſſimus ad ſciendum quid eſt de ſubſtantiis ſeparatis per huiuſmodi ſcientias devenire: nam intelligere noſtrum, per quod pervenimus ad ſciendum de anima noſtra quid eſt, multum eſt remotum ab intelligentia ſubſtantiæ ſeparatæ. Poteſt tamen per hoc quod ſcitur de anima noſtra quid eſt, perveniri ad ſciendum aliquod genus remotum ſubſtantiarum ſeparatarum: quod non eſt earum ſubſtantias intelligere. Sicut autem de anima ſcimus quia eſt per ſe ipſam, inquantum eius actus percipimus; quid autem ſit, inquirimus ex actibus, & obiectis per principia ſcientiarum ſpeculativarum: ita etiam de his quæ ſunt in anima noſtra, ſcilicet potentiis, & habitibus, ſcimus quidem quia ſunt, inquantum actus percipimus; quid vero ſint, ex ipſorum actuum qualitate invenimus.

CAPUT XLVII.

Quod non poſſumus in hac vita videre Deum per eſſentiam.

I. Part. quaeſt. XII. *art.* II.

Si autem ſubſtantias ſeparatas in hac vita intelligere non poſſumus propter connaturalitatem intellectus noſtri ad phantaſmata, multo minus in hac vita divinam eſſentiam videre poſſumus, quæ tranſcendit omnes ſubſtantias ſeparatas.

Huius autem ſignum hinc etiam accipi poteſt, quia quanto magis mens noſtra ad contemplanda ſpiritualia elevatur, tanto magis abſtrahitur a ſenſibilibus. Ultimus autem terminus quo contemplatio pertingere poteſt, eſt divina ſubſtantia. Unde oportet mentem quæ divinam ſubſtantiam videt, totaliter a corporeis ſenſibus eſſe abſolutam vel per mortem, vel per aliquem raptum. Hinc eſt quod dicitur ex perſona Dei, Exod. XXXIII. 20. *Non videbit me homo, & vivet.*

Quod autem in ſacra Scriptura aliqui Deum vidiſſe dicuntur, oportet intelligi hoc fuiſſe per aliquam imaginariam viſionem, ſeu etiam corporalem, prout ſcilicet per aliquas corporeas ſpecies, vel exterius apparentes, vel interius formatas in imaginatione, divinæ virtutis præſentia demonſtrabatur, vel etiam ſecundum quod aliquæ ſpirituales ſubſtantiæ aliquam cognitionem de Deo intelligibilem perceperunt.

Difficultatem autem afferunt quædam verba Auguſtini ex quibus videtur quod in hac vita poſſimus intelligere ipſum Deum: dicit enim in IX. Lib. de Trinit. (Lib. IV. cap. VII.) quod *in æterna veritate, ex qua omnia facta ſunt, formam ſecundum quam ſumus, & ſecundum quam vel in nobis, vel in corporibus vera & recta ratione quid operamur, viſu mentis conſpicimus; atque inde conceptam rerum veracem notitiam apud nos habemus.* XII. etiam Confeſſ. (cap. XXV.) dicit: *Si ambo videmus verum eſſe quod dicis, & ambo videmus verum eſſe quod dico; ubi, quaſo, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me; ſed ambo in ipſa qua ſupra mentes noſtras eſt incommutabili veritate.* In Libro etiam de vera Religione (cap. XXXI.) dicit, quod ſecundum veritatem divinam de omnibus iudicamus. In Libro autem Soliloquiorum (cap. XV. Lib. I.) dicit, quod *prius eſt veritas cognoſcenda, per quam poſſunt alia cognoſci*: quod de veritate divina intelligere videtur. Videtur ergo ex verbis eius quod ipſum Deum, qui ſua veritas eſt, videamus, & per ipſum alia cognoſcamus. Ad idem etiam pertinere videntur verba eiuſdem, quæ ponit in XII. de Trinitat. (cap. II.) ſic dicens: *Rationis eſt iudicare de iſtis corporalibus ſecundum rationes incorporales & ſempiternas, quæ niſi ſupra mentem humanam eſſent, incommutabiles profecto non eſſent.* Rationes autem incommutabiles, & ſempiternæ alibi quam in Deo eſſe non poſſunt, cum ſolus Deus ſecundum fidei doctrinam ſit ſempiternus. Videtur igitur ſequi quod Deum in iſta vita videre poſſimus; & per hoc quod eum, & in eo rerum rationes videmus,

de

de aliis iudicamus. Non eſt autem credendum quod Auguſtinus in verbis præmiſſis ſenſerit quod in hac vita Deum per ſuam eſſentiam intelligere poſſimus, cum contrarium dicat in Lib. de videndo Deum ad Panlinam (epiſt. cxlvii. al. cxii. cap. iv. & v.)

Qualiter igitur illam incommutabilem veritatem, vel iſtas rationes æternas in hac vita videamus, & ſecundum eam de aliis iudicemus, inquirendum eſt.

Veritatem quidem in anima eſſe, ipſe Auguſtinus in Lib. Soliloquiorum (cap. xviii. & xix.) confitetur: unde ab æternitate veritatis immortalitatem animæ probat. Non ſolum autem ſic veritas eſt in anima ſicut Deus per eſſentiam in rebus omnibus dicitur, neque ſicut in rebus omnibus eſt per ſuam ſimilitudinem, prout unaquæque res intantum dicitur vera, inquantum ad Dei ſimilitudinem accedit: non enim in hoc anima rebus aliis præfertur. Eſt ergo ſpeciali modo in anima, inquantum veritatem cognoſcit. Sicut igitur animæ, & res aliæ veræ quidem dicuntur in ſuis naturis, ſecundum quod ſimilitudinem illius ſummæ naturæ habent, quæ eſt ipſa veritas, quum ſit ſuum intellectum eſſe; ita id quod per animam cognitum eſt, verum eſt, inquantum illius divinæ veritatis quam Deus cognoſcit, ſimilitudo quædam exiſtit in ipſa. Unde & Gloſſa ſuper illud Pſalmiſtæ (Pſalm. xi. ii.) *Diminuta ſunt veritates a filiis hominum*: dicit, quod „ ſicut ab una „ facie reſultant multæ facies in ſpecu„ lo, ita ab una prima veritate reſultant „ multæ veritates in mentibus homi„ num. " Quamvis autem diverſa a diverſis cognoſcantur, & credantur vera, tamen quædam ſunt vera in quibus omnes homines concordant, ſicut ſunt prima principia intellectus tam ſpeculativi, quam practici, ſecundum quod univerſaliter in mentibus hominum divinæ veritatis quaſi quædam imago reſultat. Inquantum ergo quælibet mens quicquid per certitudinem cognoſcit, in his principiis intuetur, ſecundum quæ de omnibus iudicatur, facta reſolutione in ipſa, dicitur omnia in divina veritate, vel in rationibus æternis videre, & ſecundum eas de omnibus iudicare. Et hunc ſenſum confirmant verba Auguſtini in Soliloquiis (Lib. I. cap. viii.) qui dicit, quod *ſcientiarum ſpectamina videntur in divina veritate*, *ſicut viſibilia in lumine Solis*; quæ conſtat non videri in ipſo corpore Solis ſed per lumen, quod eſt ſimilitudo ſolaris claritatis in aere, & ſimilibus corporibus relicta.

Ex bis ergo verbis Auguſtini non habetur quod Deus videatur ſecundum ſuam ſubſtantiam in hac vita, ſed ſolum ſicut in ſpeculo: quod & Apoſtolus de cognitione huius vitæ confitetur, dicens I. Corinth. xiii. 12. *Videmus nunc per ſpeculum*. Quod etſi mens humana de propinquiori Dei ſimilitudinem repræſentet quam inferiores creaturæ, tamen cognitio Dei quæ ex mente humana accipi poteſt, non excedit illud genus cognitionis quod ex ſenſibilibus ſumitur, quum & ipſa de ſe ipſa cognoſcat quid eſt, per hocquod naturas ſenſibilium intelligit, ut dictum eſt (cap. præc.) unde nec per hanc viam cognoſci Deus altiori modo poteſt quam ſicut cognoſcatur cauſa per effectum.

CAPUT XLVIII.

Quod ultima felicitas hominis non ſit in hac vita.

1. 2. *quæſt.* v. *art.* 3.

1. SI ergo humana felicitas ultima non conſiſtat in cognitione Dei qua communiter ab omnibus, vel pluribus cognoſcitur ſecundum quamdam æſtimationem confuſam; neque iterum in cognitione Dei qua cognoſcitur per viam demonſtrationis in ſcientiis ſpeculativis; neque in cognitione Dei qua cognoſcitur per fidem, ut in ſuperioribus (cap. xxxviii. & duob. ſeq.) eſt oſtenſum; non autem eſt poſſibile in hac vita ad altiorem Dei cognitionem pervenire, ut per eſſentiam cognoſcatur, vel ſaltem ita quod aliæ ſubſtantiæ ſeparatæ intelligantur, ut ex his poſſit Deus quaſi de propinquiori cognoſci, ut oſtenſum eſt (cap. xli. uſq. ad xlvi.) oportet autem in aliqua Dei cognitione felicitatem ultimam poni, ut ſupra oſtenſum eſt (cap. xxxvii.) impoſſibile eſt quod in hac vita ſit ultima hominis felicitas.

2. Item. Ultimus finis hominis terminat eius naturalem appetitum, ita quod eo habito, nihil aliud quæritur: ſi enim adhuc movetur ad aliud, nondum habet finem in quo quieſcat. Hoc autem in hac vita accidere non poteſt: quanto enim plus aliquis intelligit, tanto magis in eo deſiderium intelligendi augetur, quod eſt omnibus naturale, niſi forte aliquis ſit qui omnia intelligat, quod in hac vita nulli umquam accidit qui eſſet ſolum homo;

nec

nec eſt poſſibile accidere, cum in hac vita ſubſtantias ſeparatas, quæ ſunt maxime intelligibilia, cognoſcere non poſſimus, ut oſtenſum eſt (cap. xlv. & ſeq.) Non eſt igitur poſſibile ultimam hominis felicitatem in hac vita eſſe.

3. Adhuc. Omne quod movetur in finem, deſiderat naturaliter ſtabiliri, & quieſcere in illo: unde a loco quo corpus naturaliter movetur, non recedit niſi per motum violentum, qui contrariatur appetitui: felicitas autem eſt ultimus finis quem homo naturaliter deſiderat. Eſt igitur hominis deſiderium naturale ad hoc quod in felicitate ſtabiliatur. Niſi igitur cum felicitate pariter, immobiliterque ſtabilitatem conſequatur, nondum eſt felix, eius deſiderio naturali nondum quieſcente. Cum igitur aliquis felicitatem conſequitur, pariter ſtabilitatem, & quietem conſequitur: unde & omnium hæc eſt de felicitate conceptio, quod de ſui ratione ſtabilitatem requirat: propter quod Philoſophus dicit in I. Ethic. (cap. xiv.) quod *non æſtimamus felicem Chamæleonta quadam*. In vita autem iſta non eſt aliqua certa ſtabilitas: cuilibet enim, quantumcumque felix dicatur, poſſibile eſt infirmitates, & infortunia accidere, quibus impeditur ab operatione, quæcumque ſit illa in qua ponitur felicitas. Non igitur eſt poſſibile in hac vita eſſe ultimam hominis felicitatem.

4. Amplius. Inconveniens videtur, & irrationabile, quod tempus generationis alicuius rei ſit magnum, tempus autem durationis ipſius ſit parvum: ſequeretur enim quod natura in maiori tempore ſuo fine privaretur: unde videmus quod animalia quæ parvo tempore vivunt, parvum etiam tempus ad hoc quod perficiantur habent. Si autem felicitas conſiſtat in perfecta operatione ſecundum virtutem perfectam vel intellectualem, vel moralem, impoſſibile eſt eam advenire homini niſi poſt tempus diuturnum; & hoc maxime in ſpeculativis apparet, in quibus ultima felicitas hominis ponitur, ut ex prædictis patet: nam vix in ultima ætate homo ad perfectam ſpeculationem ſcientiarum pervenire poteſt. Tunc autem ut plurimum modicum reſtat humanæ vitæ. Non eſt igitur poſſibile in hac vita ultimam hominis felicitatem eſſe perfectam.

5. Præterea. Felicitatem perfectam quodam bonum omnes confitentur, alias appetitum non quietaret. Perfectum autem bonum eſt quod omnino caret admixtione mali, ſicut perfectum album eſt quod eſt omnino impermixtum nigro. Non eſt autem poſſibile quod homo in ſtatu iſtius vitæ omnino ſit immunis a malis non ſolum corporalibus, ſive carnalibus, quæ ſunt fames, ſitis, frigus, & alia huiuſmodi, ſed etiam a malis animæ: nullus enim invenitur qui non aliquando inordinatis paſſionibus inquietetur; qui non aliquando prætereat medium, in quo virtus conſiſtit, vel in plus, vel in minus; qui non etiam in aliquibus decipiatur, vel ſaltem ignoret quæ ſcire deſiderat; aut etiam debili opinione concipiat ea de quibus certitudinem habere vellet. Non eſt igitur aliquis in hac vita felix.

6. Adhuc. Homo naturaliter refugit mortem, & triſtatur de ipſa non ſolum ut nunc cum eam ſentit, & eam refugit, ſed etiam cum eam recogitat. Hoc autem quod non moriatur homo, non poteſt aſſequi in hac vita. Non eſt igitur poſſibile quod homo in hac vita ſit felix.

7. Amplius. Felicitas ultima non conſiſtit in habitu, ſed in operatione: habitus enim propter actus ſunt. Sed impoſſibile eſt in hac vita continue agere quamcumque actionem. Impoſſibile eſt igitur in hac vita hominem totaliter eſſe felicem.

8. Item. Quanto aliquid eſt magis deſideratum, & dilectum, tantum eius amiſſio maiorem dolorem & triſtitiam affert. Felicitas autem maxime deſideratur, & amatur. Maxime igitur eius amiſſio triſtitiam habet. Sed ſi ſit in hac vita ultima felicitas, certum eſt quod amittetur ſaltem per mortem; & non eſt certum utrum duratura ſit uſque ad mortem, cum cuilibet homini poſſibile ſit in hac vita accidere morbos, quibus totaliter ab operatione virtutis impeditur, ſicut phreneſim, & alia huiuſmodi, in quibus impeditur rationis uſus. Semper igitur talis felicitas habebit triſtitiam naturaliter annexam. Non erit igitur perfecta felicitas.

Poteſt autem aliquis dicere, quod cum felicitas ſit bonum intellectualis naturæ, perfecta & vera felicitas eſt illorum in quibus natura intellectualis perfecta invenitur, ideſt in ſubſtantiis ſeparatis; in hominibus autem invenitur imperfecta per modum participationis cuiuſdam: ad veritatem enim intelligendam plene non niſi per quemdam inquiſitionis motum pertingere poſſunt; & ad ea quæ ſunt ſecundum naturam maxime intelligibilia, omnino deficiunt, ſicut ex dictis (cap. xlv.) patet: unde nec felicitas ſecundum ſuam perfectam rationem poteſt omnibus hominibus adeſſe; ſed aliquid ipſius participant etiam

Digitized by Google

etiam in hac vita. Et hæc videtur fuiſſe ſententia Ariſtotelis de felicitate: unde in I. Ethicor. (cap. XIV.) ubi inquirit utrum infortunia tollant felicitatem, oſtenſo quod felicitas ſit in operationibus virtutis, quæ maxime permanentes in hac vita eſſe videntur; concludit, illos quibus talis perfectio in hac vita quidem adeſt, eſſe beatos ut homines, quaſi non ſimpliciter ad felicitatem pertingentes, ſed modo humano.

Quod autem prædicta reſponſio rationes præmiſſas non evacuet, oſtendendum eſt.

1. Homo enim etſi naturæ ordine ſubſtantiis ſeparatis ſit inferior, creaturis tamen irrationalibus ſuperior eſt. Perfectiori igitur modo ſuum finem ultimum conſequitur quam illa. Illa vero ſic perfecte ſuum finem ultimum conſequuntur, quod nihil aliud quærunt: grave enim cum fuerit in ſuo *ubi*, quieſcit; animalia etiam cum fruuntur delectationibus ſecundum ſenſum, eorum naturale deſiderium quietatur. Oportet igitur multo fortius quod cum homo pervenerit ad ſuum finem ultimum, naturale eius deſiderium quietetur. Sed hoc non poteſt fieri in vita iſta. Ergo homo non conſequitur felicitatem, prout eſt finis proprius eius, in hac vita, ut oſtenſum eſt. Oportet ergo quod conſequatur poſt hanc vitam.

2. Adhuc. Impoſſibile eſt naturale deſiderium eſſe inane, natura enim nihil facit fruſtra. Eſſet autem inane naturæ deſiderium, ſi numquam poſſet impleri. Eſt igitur implebile deſiderium naturale hominis. Non autem in hac vita, ut oſtenſum eſt. Oportet igitur quod impleatur poſt hanc vitam: eſt igitur felicitas ultima hominis poſt hanc vitam.

3. Amplius. Quamdiu aliquid movetur ad perfectionem, nondum eſt in ultimo fine. Sed omnes homines cognoſcendo veritatem ſemper ſe habent ut moti, & tendentes ad perfectionem: quia illi qui ſequuntur, ſemper inveniunt alia ab illis quæ a prioribus inventa ſunt, ſicut dicitur in II. Metaphyſic. (text. com. 1.) Non igitur homines in cognitione veritatis ſic ſe habent quaſi in ultimo fine exiſtentes. Cum igitur in ſpeculatione, per quam quæritur cognitio veritatis, maxime videatur ultima hominis felicitas in hac vita conſiſtere, ſicut etiam ipſe Ariſtoteles probat in X. Ethic. (cap. x.) impoſſibile eſt dicere, quod homo in hac vita ultimum finem ſuum conſequatur.

4. Præterea, Omne quod eſt in potentia, intendit exire in actum. Quamdiu igitur non eſt ex toto factum in actu, non eſt in ſuo fine ultimo. Intellectus autem noſter eſt in potentia ad omnes formas rerum cognoſcendas; reducitur autem in actum cum aliquam earum cognoſcit. Ergo non erit ex toto in actu, nec in ultimo ſuo fine, niſi quando omnia ſaltem iſta materialia cognoſcit. Sed hoc non poteſt homo aſſequi per ſcientias ſpeculativas, quibus in hac vita veritatem cognoſcimus. Non eſt igitur poſſibile quod ultima felicitas hominis ſit in hac vita.

Propter has autem, & huiuſmodi rationes Alexander, & Averroes poſuerunt ultimam felicitatem hominis non eſſe in cognitione humana quæ eſt per ſcientias ſpeculativas, ſed per continuationem cum ſubſtantia ſeparata, quam eſſe credebant poſſibilem homini in hac vita. Quia vero Ariſtoteles vidit (X. Ethic. cap. x.) quod non eſt alia cognitio hominis in hac vita quam per ſcientias ſpeculativas, poſuit hominem non conſequi felicitatem perfectam, ſed ſuo modo. In quo ſatis apparet quantam anguſtiam patiebantur hinc inde eorum præclara ingenia: a quibus anguſtiis liberabimur, ſi ponamus ſecundum probationes præmiſſas, hominem ad veram felicitatem poſt hanc vitam pervenire poſſe, anima hominis immortali exiſtente: in quo ſtatu anima intelliget per modum quo intelligunt ſubſtantiæ ſeparatæ, ſicut in II. huius operis (Lib. cap. lxxxi.) oſtenſum eſt. Erit igitur ultima felicitas hominis in cognitione Dei, quam habet humana mens poſt hanc vitam per modum quo ipſum cognoſcunt ſubſtantiæ ſeparatæ. Propter quod Matth. v. Dominus mercedem in cælis nobis promittit, & Matth. XXII. dicit, quod ſancti erunt ſicut Angeli, qui vident Deum ſemper in cælis, ut dicitur Matth. XVIII.

CAPUT XLIX.

Quod ſubſtantia ſeparata non vident Deum per eſſentiam, ex hoc quod cognoſcunt eum per ſuas eſſentias.

I. Part. quaſt. XII. *art.* 4. *& quaſt.* LXIV. *art.* 1. *ad* 2.

Oportet autem inquirere, utrum hæc ipſa cognitio qua ſubſtantiæ ſeparatæ, & animæ poſt mortem cognoſcunt Deum per ſuas eſſentias, ſufficiat ad ipſarum ultimam felicitatem.

Ad

Digitized by Google

Ad cuius veritatis indagationem primo oſtendendum eſt, quod per talem modum cogoitioois non cognoſcitur divina eſſentia.

1. Contingit enim ex effectu cauſam cognoſcere multipliciter. Uno modo ſecundum quod effectus ſumitur ut medium ad cognoſcendum de cauſa quod ſit, & quod talis ſit, ſicut accidit in ſcientiis quæ cauſam demonſtrant per effectum. Alio modo ita quod in ipſo effectu videatur cauſa, inquantum ſimilitudo cauſæ reſultat in effectu, ſicut homo videtur in ſpeculo propter ſuam ſimilitudinem. Et differt hic modus a primo: nam in primo ſunt duæ cognitiones effectus, & cauſæ, quarum una eſt alterius cauſa, nam cognitio effectus eſt cauſa quod cognoſcatur cauſa eius; in modo autem ſecundo una eſt viſio utriuſque, ſimul enim dum videtur effectus, videtur & cauſa in ipſo; tertio modo ita quod ſimilitudo cauſæ in effectu ſit forma qua cognoſcit cauſam ſuus effectus, ſicut ſi arca haberet intellectum, & per formam ſuam cognoſceret artem, a qua talis forma velut eius ſimilitudo proceſſit. Nullo autem iſtorum modorum per effectum poteſt cognoſci cauſa quid eſt, niſi ſit effectus cauſæ adæquatus, in quo tota virtus cauſæ exprimatur. Subſtantiæ autem ſeparatæ cognoſcunt Deum per ſuas ſubſtantias, ſicut cauſa cognoſcitur per effectum; non autem primo modo, quia ſic eorum cognitio eſſet diſcurſiva; ſed ſecundo modo, inquantum una videt Deum in alia; & tertio modo inquantum quælibet earum videt Deum in ſe ipſa. Nulla autem earum eſt effectus adæquans virtutem Dei, ut in ſecundo Libro (cap. XXVI. & XXVII.) oſtenſum eſt. Non eſt igitur poſſibile quod per hunc modum cognitionis ipſam divinam eſſentiam videant.

2. Amplius. Similitudo intelligibilis, per quam intelligitur aliquid ſecundum ſuam ſubſtantiam, oportet quod ſit eiuſdem ſpeciei, vel magis ſpecies eius, ſicut forma domus quæ eſt in mente artificis, eſt eiuſdem ſpeciei cum forma domus quæ eſt in materia, vel potius ſpecies eius: ooo enim per ſpeciem hominis intelligitur de aſioo, vel equo quid eſt. Sed ipſa natura ſubſtantiæ ſeparatæ non eſt idem ſpecie cum natura divina; quinimmo nec genere, ut in primo Libro (cap. XXV.) oſtenſum eſt. Non eſt igitur poſſibile quod ſubſtantia ſeparata intelligat divinam ſubſtantiam per propriam naturam.

3. Item. Omne creatum ad aliquod genus, vel ſpeciem terminatur. Divina autem eſſentia eſt infinita, comprehendens in ſe omnem perfectiooem totius eſſe, ut in primo Libro (cap. XXVIII. & XLIII.) oſtenſum eſt. Impoſſibile eſt igitur quod per aliquod creatum divioa ſubſtantia videatur.

4. Præterea. Omnis intelligibilis ſpecies, per quam intelligitur quidditas, vel eſſentia alicuius rei, comprehendit in repræſentando rem illam: unde & orationes ſignantes quod quid eſt, terminos, & rationes, & diffioitiones vocamus. Impoſſibile eſt autem quod aliqua ſimilitudo creata totaliter Deum repræſentet, cum quælibet ſimilitudo creata ſit alicuius generis determinati; noo autem Deus, ut in primo (Lib. cap. XXV.) oſtenſum eſt. Non igitur eſt poſſibile quod per aliquam ſimilitudinem creatam divina ſubſtantia intelligatur.

5. Amplius. Divina ſubſtantia eſt ſuum eſſe, ut in primo (Lib. cap. XXV.) oſtenſum eſt. Ipſum autem eſſe ſubſtantiæ ſeparatæ eſt aliud quam ſua ſubſtantia, ut in ſecundo (Lib. cap. LII.) probatum eſt. Eſſentia igitur ſubſtantiæ ſeparatæ oon eſt ſufficiens medium quo Deus per eſſentiam ſuam videri poſſit; cognoſcit tamen ſubſtantia ſeparata per ſuam ſubſtantiam de Deo quia eſt, & quod eſt omnium cauſa, & eminens omnibus, & remotus ab omnibos non ſolum quæ ſunt, ſed etiam quæ mente creata concipi poſſuot: ad quam etiam cognitionem de Deo nos utcumque pertingere poſſumus, per effectus enim de Deo cognoſcimus quia eſt, & quod cauſa aliorum eſt, & aliis ſupereminens, & ab omnibus remotus: & hoc eſt ultimum & perfectiſſimum noſtræ cognitioois in hac vita: unde Dionyſius dicit in Libro de myſtica Theologia (cap. II.) quod Deo quaſi ignoto coniungimur: quod quidem contingit dum de Deo quid non ſit cognoſcimus, quid vero ſit, penitus manet ignotum: unde & ad huius ſublimiſſimæ cognitionis ignorantiam demonſtrandam de Moyſe dicitur Exod. XX. quod acceſſit ad caliginem in qua erat Deus. Quia vero natura inferior in ſui ſummo nonniſi ad iofimum ſuperioris naturæ attingit, oportet quod hæc cognitio ipſa ſit eminentior in ſubſtantiis ſeparatis quam in nobis: quod per ſingula patet. Nam quanto propinquior, & expreſſior alicuius cauſæ effectus cognoſcitur, tanto evidentius apparet de cauſa eius quod ſit. Subſtantiæ autem ſeparatæ quæ per

ſe ipſas Deum cognoſcunt, ſunt propinquiores effectus, & expreſſius Dei ſimilitudinem gerentes quam effectus per quos nos Deum cognoſcimus. Certius ergo ſciunt ſubſtantiæ ſeparatæ, & clarius quam nos quod Deus eſt.

6. Rurſus. Cum per negationes ad propriam cognitionem rei quoquo modo perveniatur, ut ſupra (cap. lxxxix.) dictum eſt, quanto plura, & magis propinqua quis ab aliquo remota eſſe cognoverit, tanto magis ad propriam cognitionem ipſius accedit, ſicut magis accedit ad propriam hominis cognitionem qui ſcit eum non eſſe neque inanimatum, neque inſenſibilem, quam qui ſcit ſolum eum non eſſe inanimatum, licet neuter ſciat de homine quid ſit. Subſtantiæ autem ſeparatæ plura cognoſcunt quam nos, (a) ut quæ ſunt Deo magis propinquæ, & per conſequens ſuo intellectu plura, & magis propinqua a Deo removent quam nos. Magis igitur accedunt ad propriam ipſius cognitionem quam nos; licet nec ipſæ per hoc quod ſe ipſas intelligunt, divinam eſſentiam videant.

7. Item. Tanto aliquis alicuius altitudinem magis novit, quanto altioribus ſcit eum eſſe prælatum; ſicut etſi ruſticus ſciat Regem ſummum eſſe in regno; quia tamen non cognoſcit niſi quoſdam regni infimos officiales, cum quibus aliquid habet negotii, non ita cognoſcit Regis eminentiam ſicut aliquis qui omnium principum regni dignitatem novit, quibus ſcit Regem eſſe prælatum; quamvis neuter altitudinem regiæ dignitatis comprehendat. Nos autem non ſcimus niſi quædam infima entium. Licet ergo ſciamus Deum omnibus entibus eminere, non tamen ita cognoſcimus eminentiam divinam, ſicut ſubſtantiæ ſeparatæ, quibus altiſſimi rerum ordines noti ſunt, & eis omnibus ſuperiorem Deum eſſe cognoſcunt.

8. Ulterius. Manifeſtum eſt quod cauſalitas alicuius cauſæ, & virtus eius tanto magis cognoſcitur, quanto plures, & maiores eius effectus innoteſcunt. Ex quo manifeſtum ſit quod ſubſtantiæ ſeparatæ cauſalitatem Dei, & eius virtutem magis cognoſcunt quam nos, licet nos omnium entium eum eſſe cauſam ſciamus.

(a) Al. & quæ.

CAPUT L.

Quod in naturali cognitione quam habent ſubſtantiæ ſeparatæ de Deo, non quieſcit eorum naturale deſiderium.

NON poteſt autem eſſe quod in tali Dei cognitione quieſcat naturale deſiderium ſubſtantiæ ſeparatæ.

1. Omne enim quod eſt imperfectum in aliqua ſpecie, deſiderat conſequi perfectionem illius ſpeciei. Qui enim habet opinionem de re aliqua, quæ imperfecta illius rei eſt notitia, ex hoc ipſo incitatur ad deſiderandum illius rei ſcientiam. Prædicta autem cognitio quam ſubſtantiæ ſeparatæ habent de Deo, non cognoſcentes ipſius ſubſtantiam plene, eſt imperfectæ cognitionis ſpecies: non enim arbitramur nos aliquid cognoſcere, ſi ſubſtantiam eius non cognoſcamus, unde & præcipuum in cognitione alicuius rei, eſt ſcire de ea quid eſt. Ex hac igitur cognitione quam habent ſubſtantiæ ſeparatæ de Deo, non quieſcit naturale deſiderium, ſed incitatur magis ad divinam ſubſtantiam videndam.

2. Item. Ex cognitione effectuum incitatur deſiderium ad cognoſcendum cauſam, unde & homines philoſophari inceperunt, cauſas rerum inquirentes. Non quieſcit igitur ſciendi deſiderium naturaliter omnibus ſubſtantiis intellectualibus inditum, niſi cognitis ſubſtantiis effectuum, etiam ſi ſubſtantiam cauſæ cognoſcant. Per hoc igitur quod ſubſtantiæ ſeparatæ cognoſcunt omnium rerum quarum ſubſtantias vident, eſſe Deum cauſam, non quieſcit naturale deſiderium in ipſis, niſi etiam ipſius Dei ſubſtantiam videant.

3. Adhuc. Sicut ſe habet quæſtio *propter quid* ad quæſtionem *quia*, ita ſe habet quæſtio *quid eſt* ad quæſtionem *an eſt*: nam quæſtio *propter quid* quærit medium ad demonſtrandum *quia* eſt aliquid, puta quia Luna eclipſatur; & ſimiliter quæſtio *quia eſt* quærit medium ad demonſtrandum *an eſt*, ſecundum doctrinam traditam in II. Poſteriorum (text. com. 1.) Videmus autem quod videntes naturaliter quia eſt aliquid, ſcire deſiderant quid eſt ipſum, quod eſt intelligere eius ſubſtantiam. Non igitur quietatur naturale ſciendi deſiderium in cognitione Dei, qua ſcitur de ipſo ſolum quia eſt.

4. Am-

Digitized by Google

4. Amplius. Nihil finitum, deſiderium intellectus quietare poteſt: quod exinde oſtenditur quod intellectus, quolibet finito dato, aliquid ultra molitur apprehendere, unde qualibet linea finita data, aliquam maiorem molitur apprehendere, & ſimiliter in numeris; & hæc eſt ratio infinitæ additionis in numeris, & lineis mathematicis. Altitudo autem, & virtus eſt finita cuiuslibet ſubſtantiæ creatæ. Non igitur intellectus ſubſtantiæ ſeparatæ quieſcit per hoc quod cognoſcit ſubſtantias creatas quantumcumque eminentes, ſed adhuc naturali deſiderio tendit ad intelligendum ſubſtantiam quæ eſt altitudinis infinitæ, ut in primo Libro (cap. xliii.) oſtenſum eſt de ſubſtantia divina.

5. Præterea. Sicut naturale deſiderium ineſt omnibus intellectualibus naturis ad ſciendum, ita ineſt eis naturale deſiderium ignorantiam, ſeu neſcientiam pellendi. Subſtantiæ autem ſeparatæ, ſicut iam dictum eſt (cap. præc.) cognoſcunt prædicto cognitionis modo ſubſtantiam Dei eſſe ſupra ſe, & ſupra omne id quod ab eis intelligitur; & per conſequens ſciunt divinam ſubſtantiam ſibi eſſe ignotam. Tendit igitur naturale ipſorum deſiderium ad intelligendam divinam ſubſtantiam.

6. Item. Quanto aliquid eſt fini propinquius, ex maiori deſiderio tendit ad finem: unde videmus quod motus naturalis corporum in fine intenditur. Intellectus autem ſubſtantiarum ſeparatarum propinquiores ſunt divinæ cognitioni quam noſter intellectus. Intenſius igitur deſiderant Dei cognitionem quam nos. Nos autem, quantumcumque ſciamus Deum eſſe, & alia quæ ſupra dicta ſunt, non quieſcimus deſiderio, ſed adhuc deſideramus Deum per eſſentiam ſuam cognoſcere. Multo igitur magis ſubſtantiæ ſeparatæ hoc naturaliter deſiderant. Non igitur in cognitione Dei prædicta, eorum deſiderium quietatur.

Ex quibus concluditur, quod ultima felicitas ſubſtantiæ ſeparatæ non eſt in illa cognitione Dei qua Deum cognoſcunt per ſuas ſubſtantias, cum adhuc eorum deſiderium ducat eos uſque ad Dei ſubſtantiam. In quo etiam ſatis apparet quod in nullo alio quærenda eſt ultima felicitas quam in operatione intellectus, cum nullum deſiderium tam in ſublime feratur ſicut deſiderium intelligendæ veritatis: omnia namque deſideria noſtra vel delectationis, vel cuiuſcumque alterius quod ab homine deſideratur, in aliis rebus quieſcere poſſunt; deſiderium autem prædictum non quieſcit niſi ad ſummum rerum cardinem, & factorem pervenerit. Propter quod convenienter Sapientia dicit Eccli. xxiv. 7. *Ego in altiſſimis habitavi, & thronus meus columna in nubis:* & Prov. ix. dicitur quod ſapientia ancillas ſuas vocat ad arcem.

Erubeſcant igitur qui felicitatem hominis, tam altiſſime ſitam, in infimis rebus quærunt.

CAPUT LI.

Quomodo Deus per eſſentiam videatur.

I. Part. quaeſt. xii. art. 1.

Cum autem impoſſibile ſit naturale deſiderium eſſe inane: quod quidem eſſet, ſi non eſſet poſſibile pervenire ad divinam ſubſtantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes deſiderant: neceſſe eſt dicere, quod poſſibile eſt ſubſtantiam Dei videri per intellectum, & a ſubſtantiis intellectualibus ſeparatis, & animabus noſtris. Modus autem huius viſionis ſatis iam ex dictis qualis eſſe debeat apparet. Oſtenſum enim eſt ſupra (cap. xlix.) quod divina ſubſtantia non poteſt videri per intellectum in aliqua ſpecie creata: unde oportet, ſi Dei eſſentia videatur, quod per ipſammet eſſentiam divinam intellectus ipſam videat; ut ſic in tali viſione divina eſſentia ſit & quod videtur, & quo videtur. Cum autem intellectus ſubſtantiam aliquam intelligere non poſſit, niſi fiat actu ſecundum aliquam ſpeciem informantem ipſum, quæ ſit ſimilitudo rei intellectæ; impoſſibile poteſt alicui videri quod per eſſentiam divinam intellectus creatus poſſit videre ipſam divinam ſubſtantiam, quaſi per quamdam ſpeciem intelligibilem; cum divina eſſentia ſit quoddam per ſe ipſum ſubſiſtens, & in primo (Lib. cap. xxix.) oſtenſum ſit quod Deus nullius poteſt eſſe forma.

Ad huiuſmodi igitur intelligentiam veritatis conſiderandum eſt, quod ſubſtantia quæ eſt per ſe ipſam ſubſiſtens, eſt vel forma tantum, vel compoſitum ex materia & forma. Illud igitur quod eſt ex materia & forma compoſitum, non poteſt alteri eſſe forma, quia forma in eo iam eſt contracta ad illam materiam, ut alterius rei forma eſſe non poſſit. Illud

lud autem quod ſic eſt ſubſiſtens ut ſolum tamen ſit forma, poteſt alteri eſſe forma, dummodo eſſe ſuum ſit tale quod ab aliquo alio participari poſſit, ſicut in ſecundo (Lib. cap. lxviii.) oſtendimus de anima humana. Si vero eſſe ſuum ab altero participari non poſſit, nullius rei forma eſſe poteſt: ſic enim per ſuum eſſe determinatur in ſe ipſo ſicut quæ ſunt materialia per materiam. Hoc autem ſicut in eſſe ſubſtantiali, vel naturali invenitur, ſic & in eſſe intelligibili conſiderandum eſt. Cum enim intellectus perfectio ſit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilium, quod eſt veritas ipſa, quod convenit ſoli Deo: nam cum vetum ſequatur ad eſſe, illud tantum ſua veritas eſt quod eſt ſuum eſſe; quod eſt proprium ſoli Deo, ut in ſecundo (Lib. cap. xv.) oſtenſum eſt. Alia igitur intelligibilia ſubſiſtentia non ſunt ut pura forma in genere intelligibilium, ſed ut formam in ſubiecto aliquo habentes: eſt enim unumquodque eotum verum, non veritas, ſicut & eſt ens, non autem ipſum eſſe. Manifeſtum eſt igitur quod eſſentia divina poteſt comparari ad intellectum creatum ut ſpecies intelligibilis, qua intelligit: quod non contingit de eſſentia alicuius alterius ſubſtantiæ ſeparatæ. Nec tamen poteſt eſſe forma alterius rei ſecundum eſſe naturale, ſequeretur enim quod ſimul cum aliquo unita conſtitueret unam naturam: quod eſſe non poteſt, cum eſſentia divina in ſe perfecta ſit in ſui natura; ſpecies autem intelligibilis unita intellectui non conſtituit aliquam naturam, ſed perficit ipſum ad intelligendum; quod perfectioni divinæ eſſentiæ non repugnat.

Hæc igitur viſio immediata Dei repromittitur nobis in Scriptura I. Corint. xiii. 12. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem:* quod corporali modo nefas eſt intelligere, ut in ipſa Divinitate corporalem faciem imaginemur, cum oſtenſum ſit (I. Lib. cap. xx.) Deum incorporeum eſſe: neque etiam ſit poſſibile ut noſtra corporali facie Deum videamus, cum viſus corporalis, qui in facie noſtra reſidet, nonniſi rerum corporalium eſſe poſſit. Sic igitur facie Deum videbimus, quia immediate eum videbimus, ſicut hominem quem facie ad faciem videmus. Secundum autem hanc viſionem maxime Deo aſſimilamur, & eius beatitudinis participes ſumus: nam ipſe Deus per ſuam eſſentiam ſuam ſubſtantiam intelligit: & hæc eſt felicitas: unde dicitur I. Ioannis iii. 2. *Cum autem apparuerit, ſimiles ei erimus, (a) & videbimus eum ſicuti eſt:* & Lucæ xxii. 29. Dominus dicit: *Ego diſpono vobis, ſicut diſpoſuit mihi Pater meus regnum, ut edatis, & bibatis ſuper menſam meam in regno meo:* quod quidem de corporali cibo, vel potu non poteſt intelligi, ſed de eo qui in menſa ſapientiæ ſumitur, de quo a Sapientia dicitur Prov. ix. 5. *Comedite panem meum, & bibite vinum quod miſcui vobis.* Super menſam ergo Dei manducant, & bibunt, quia eadem felicitate fruuntur qua Deus felix eſt, videntes eum illo modo quo ipſe videt ſe ipſum.

CAPUT LII.

Quod nulla creata ſubſtantia poteſt ſua naturali virtute pervenire ad videndum Deum per eſſentiam.

I. Part. quaſt. xii. art. 4.

Non eſt autem poſſibile quod ad iſtum viſionis divinæ modum aliqua creata ſubſtantia ex virtute propria poſſit attingere.

1. Quod enim eſt ſuperioris naturæ proprium, non poteſt conſequi uatura inferior niſi per actionem ſuperiotis naturæ cuius eſt proprium, ſicut aqua non poteſt eſſe calida niſi per actionem ignis. Videre autem Deum per ipſam divinam eſſentiam, eſt proprium naturæ divinæ: operari autem ſecundum propriam formam eſt proprium cuiuslibet operantis. Nulla igitur intellectualis ſubſtantia poteſt videre Deum per ipſam divinam eſſentiam, niſi Deo hoc faciente.

2. Amplius. Forma alicuius propria non fit alterius niſi eo agente: agens enim facit ſibi ſimile inquantum formam ſuam alteri communicat. Videre autem ſubſtantiam Dei impoſſibile eſt, niſi ipſa divina eſſentia ſit forma intellectus quo intelligit, ut probatum eſt. Impoſſibile eſt igitur quod aliqua ſubſtantia creata ad illam viſionem perveniat niſi per actionem divinam.

3. Adhuc. Si aliqua duo debeant ad invicem copulari, quorum unum ſit formale, & aliud materiale; oportet quod copulatio eorum copuletur per actionem, quæ eſt ex parte eius quod eſt formale, non autem per actionem eius quod eſt materiale: forma enim eſt principium agendi, materia vero principium patiendi.

(a) Vulgata *quoniam videbimus.*

Digitized by Google

di. Ad hoc autem quod intellectus creatus videat Dei ſubſtantiam, oportet quod ipſa divina eſſentia copuletur intellectui ut forma intelligibilis, ſicut (cap. præc.) probatum eſt. Non eſt igitur poſſibile ad hanc viſionem perveniri ab aliquo intellectu creato niſi per actionem divinam.

4. Item. Quod eſt per ſe, cauſa eſt eius quod eſt per aliud. Intellectus autem divinus per ſe ipſum divinam eſſentiam videt, nam intellectus divinus eſt ipſa eſſentia divina, qua Dei ſubſtantia videtur, ut in primo (Lib. cap. xlv.) probatum eſt. Intellectus autem creatus videt divinam ſubſtantiam per eſſentiam Dei quaſi per aliud a ſe. Hæc igitur viſio non poteſt advenire intellectui creato niſi per actionem Dei.

5. Præterea. Quicquid excedit limites alicuius naturæ, non poteſt ſibi advenire niſi per actionem alterius, ſicut aqua non tendit ſurſum niſi ab aliquo alio mota. Videre autem Dei ſubſtantiam, tranſcendit limites omnis naturæ creatæ: nam cuilibet naturæ intellectuali creatæ proprium eſt ut intelligat ſecundum modum ſuæ ſubſtantiæ; ſubſtantia autem divina non poteſt ſic intelligi, ut ſupra (cap. xlix.) oſtenſum eſt. Impoſſibile eſt igitur perveniri ab aliquo intellectu creato ad viſionem divinæ ſubſtantiæ niſi per actionem Dei, qui omnem creaturam tranſcendit. Hinc eſt quod Rom. vi. 23. dicitur: *Gratia Dei vita æterna*. In ipſa enim divina viſione oſtendimus eſſe hominis beatitudinem, quæ vita æterna dicitur; ad quam ſola Dei gratia ducimur, & dicimur pervenire, quia talis viſio omnem creaturæ facultatem excedit, nec eſt poſſibile ad eam pervenire niſi divino munere: quæ autem ſic adveniunt creaturæ, Dei gratiæ deputantur. Et Ioan. xiv. 21. dicitur: *Ego manifeſtabo ei me ipſum*.

CAPUT LIII.

Quod intellectus creatus aliqua influentia luminis indiget ad hoc ut Deum per eſſentiam videat.

I. Part. quaſt. xii. *art.* 5.

Oportet autem quod ad tam nobilem viſionem intellectus creatus per aliquam divinæ bonitatis influentiam elevetur.

1. Impoſſibile enim eſt quod id quod eſt forma alicuius rei propria, fiat alterius rei forma, niſi res illa participet aliquam ſimilitudinem illius cuius eſt forma propria, ſicut lux non fit actus alicuius corporis, niſi aliquid participet de diaphano. Eſſentia autem divina eſt propria forma intelligibilis intellectus divini, & ei proportionata: nam hæc tria in Deo ſunt unum, intellectus quo intelligitur, & quod intelligitur. Impoſſibile eſt igitur quod ipſa eſſentia Dei fiat intelligibilis forma alicuius intellectus creati niſi per hoc quod aliquam divinam ſimilitudinem intellectus creatus participat. Hæc igitur divinæ ſimilitudinis participatio neceſſaria eſt ad hoc quod Dei ſubſtantia videatur.

2. Adhuc. Nihil eſt ſuſceptivum formæ ſublimioris, niſi per aliquam diſpoſitionem ad illius capacitatem elevetur: prius enim actus in propria potentia fit. Eſſentia autem divina eſt forma altior omni intellectu creato. Ad hoc igitur quod eſſentia divina fiat intelligibilis ſpecies alicuius intellectus creati (quod requiritur ad hoc quod divina ſubſtantia videatur) neceſſe eſt quod intellectus creatus aliqua diſpoſitione ſublimiori ad hoc elevetur.

3. Amplius. Si aliqua duo prius fuerint non unita, & poſtmodum uniantur, oportet quod hoc fiat per mutationem utriuſque, vel alterius tantum. Si autem ponatur quod intellectus aliquis creatus de novo incipiat Dei ſubſtantiam videre, oportet, ſecundum præmiſſa, quod divina eſſentia copuletur ei de novo ut intelligibilis ſpecies: impoſſibile eſt autem quod divina eſſentia moveatur, ſicut ſupra (I. Lib. cap. xiii.) oſtenſum eſt. Oportet igitur quod talis unio incipiat eſſe per mutationem intellectus creati: quæ quidem mutatio aliter eſſe non poteſt niſi per hoc quod intellectus creatus aliquam diſpoſitionem de novo acquirat. Idem autem ſequitur, ſi detur quod a principio ſuæ creationis tali viſione aliquis intellectus creatus potiatur. Nam ſi talis viſio facultatem naturæ creatæ excedit, ut probatum eſt (cap. præc.) poteſt intelligi quis intellectus creatus in ſpecie ſuæ naturæ conſiſtere abſque hoc quod Dei ſubſtantiam videat: unde ſive a principio, ſive poſtmodum Deum videre incipiat, oportet eius naturæ aliquid ſuperaddi.

4. Item. Nihi poteſt ad altiorem operationem elevari, niſi per hoc quod eius virtus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicuius virtutem fortificari. Uno modo per ſimplicem ipſius virtutis intenſionem,

Digitized by Google

ſionem, ſicut virtus activa calidi augetur per intenſionem caloris, ut poſſit efficere vehementiorem actionem in eadem ſpecie. Alio modo per novæ formæ appoſitionem, ſicut diaphani virtus augetur ad hoc ut poſſit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu per formam lucis receptam in ipſo de novo: & hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius ſpeciei operationem conſequendam. Virtus autem intellectus creati naturalis non ſufficit ad divinam ſubſtantiam videndam, ut ex prædictis patet. Ergo oportet quod augeatur ei virtus ad hoc quod ad talem viſionem perveniat. Non ſufficit autem augmentum per intenſionem naturalem virtutis: quia talis viſio non eſt eiuſdem rationis cum viſione naturali intellectus creati; quod ex diſtantia viſorum patet. Oportet igitur quod fiat augmentum virtutis intellectivæ per alicuius novæ diſpoſitionis adeptionem.

Quia vero in cognitionem intelligibilium ex ſenſibilibus pervenimus, etiam ſenſibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem tranſumimus, & præcipue quæ pertinent ad viſum, qui inter ceteros ſenſus nobilior eſt, & ſpiritualior, ac per hoc intellectui affinior, & inde eſt quod ipſa intellectualis cognitio nominatur viſio: & quia corporalis viſio non completur niſi per lucem, ea a quibus intellectualis viſio perficitur, lucis nomen aſſumunt: unde & Ariſtoteles III. de Anima (text. comm. XVIII.) intellectum agentem luci aſſimilat, ex eo quod intellectus agens facit intelligibilia in actu, ſicut lux quodammodo facit viſibilia in actu. Illa igitur diſpoſitio qua intellectus creatus ad intellectualem divinæ ſubſtantiæ viſionem extollitur, congrue lux gloriæ dicitur, non propter hoc quod faciat intelligibile in actu, ſicut lux intellectus agentis; ſed per hoc quod facit intellectum patientem actu intelligere.

Hoc autem eſt lumen de quo in Pſalm. XXXV. 10. dicitur: *In lumine tuo videbimus lumen*, ſcilicet divinæ ſubſtantiæ: & Apoc. XXI. 23. dicitur: *Civitas* ſcilicet beatorum, *non eget Sole, neque Luna: nam claritas Dei* (*a*) *illuminabit illam*: & Iſai. LX. 19. dicitur: *Non erit tibi amplius Sol ad lucendum per diem, neque ſplendor Lunæ illuminabit te; ſed erit tibi Dominus in lucem ſempiternam, & Deus tuus in gloriam tuam*. Inde eſt etiam, quia Deo eſt idem eſſe quod intelligere, & eſt omnibus cauſa intelligendi, quod dicitur eſſe lux: Ioan. I. 9. *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*: & I. Ioan. I. 5. *Deus lux eſt*: & in Pſal. CIII. 2. *Amictus lumine ſicut veſtimento*: & propter hoc etiam tam Deus, quam Angeli in ſacra Scriptura in figuris ignis deſcribuntur, propter ignis claritatem.

CAPUT LIV.

Rationes contra prædictam determinationem, & earum ſolutiones.

Obiiciet autem aliquis contra prædicta.

1. Nullum enim lumen adveniens viſui poteſt viſum elevare ad videndum ea quæ naturalem facultatem viſus corporalis excedunt: non enim poteſt viſus videre niſi colorata. Divina autem ſubſtantia excedit omnem intellectus creati capacitatem, magis quam intellectus excedat capacitatem ſenſus. Nullo igitur lumine ſuperveniente intellectus creatus elevari poterit ad divinam ſubſtantiam videndam.

2. Præterea. Lumen illud quod in intellectu creato recipitur, creatum aliquid eſt. Ipſum ergo in infinitum a Deo diſtat. Non ſic igitur per huiuſmodi lumen intellectus creatus ad divinæ eſſentiæ viſionem elevari poteſt.

3. Item. Si hoc quidem poteſt facere lumen prædictum, propter hoc quod eſt divinæ ſubſtantiæ ſimilitudo; cum omnis intellectualis ſubſtantia ex hoc ipſo quod intellectualis eſt, divinam ſimilitudinem gerat: ipſa natura cuiuslibet intellectualis ſubſtantiæ ad viſionem divinam ſufficiet.

4. Adhuc. Si lumen illud creatum eſt; nihil autem prohibet quod eſt creatum, alicui rei creatæ connaturale eſſe; poterit aliquis intellectus creatus eſſe qui ſuo connaturali lumine divinam ſubſtantiam videbit: cuius contrarium oſtenſum eſt (cap. LII.)

5. Amplius. Infinitum, inquantum huiuſmodi, incognitum eſt. Oſtenſum autem eſt in primo (Lib. cap. XLIII.) Deum eſſe infinitum. Non igitur poteſt divina ſubſtantia per lumen prædictum videri.

6. Adhuc. Oportet eſſe proportionem intelligentis ad rem intellectam. Non eſt autem aliqua proportio intellectus creati (*b*) lumine prædicto perfecti ad ſubſtantiam divinam, cum adhuc remaneat diſtantia infinita. Non poteſt igitur intelle-

ctus

(a) *Al.* Vulgata *illuminavit*. (b) *Al.* in lumine.

Digitized by Google

ctus creatus ad divinam ſubſtantiam videndam per lumen aliquod elevari.

Ex huiuſmodi autem rationibus aliqui moti ſunt ad ponendum, quod divina ſubſtantia numquam ab aliquo intellectu creato videtur.

Quæ quidem poſitio & veram creaturæ rationalis beatitudinem tollit, quæ non poteſt eſſe niſi in viſione divinæ ſubſtantiæ, ut oſtenſum eſt (cap. li.) & auctoritati ſacræ Scripturæ contradicit, ut ex ſuperioribus patet: unde tamquam falſa, & hæretica abiicienda eſt.

Rationes autem prædictas non difficile eſt ſolvere.

Divina enim ſubſtantia non ſic eſt extra facultatem intellectus creati, quaſi aliquid omnino extraneum ab ipſo, ſicut eſt ſonus a viſu, vel ſubſtantia immaterialis a ſenſu (nam ipſa divina ſubſtantia eſt primum intelligibile, & totius intellectualis cognitionis principium;) ſed eſt extra facultatem intellectus creati ſicut excedens virtutem eius, ſicut excellentia ſenſibilium ſunt extra facultatem ſenſuum: unde & Philoſophus in II. Metaphyſic. (text. comm. vii.) dicit, quod intellectus noſter ſe habet ad rerum manifeſtiſſima ſicut oculus noctuæ ad lucem Solis. Indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino lumine ad hoc quod divinam eſſentiam videre poſſit: per quod prima ratio ſolvitur.

Huiuſmodi autem lumen intellectum creatum ad Dei viſionem exaltat; non propter eius indiſtantiam a divina ſubſtantia, ſed propter virtutem quam a Deo ſortitur ad talem effectum; licet ſecundum ſuum eſſe a Deo in infinitum diſtet, ut ſecunda ratio proponebat: non enim hoc lumen creatum intellectum Deo coniungit ſecundum eſſe, ſed ſecundum intelligere ſolum.

Quia vero ipſius Dei proprium eſt ut ſuam ſubſtantiam perfecte cognoſcat, lumen prædictum Dei ſimilitudo eſt quantum ad hoc quod ad Dei ſubſtantiam videndam perducit. Hoc autem modo nulla intellectualis ſubſtantia ſimilitudo Dei eſſe poteſt: cum enim nullius ſubſtantiæ creatæ ſimplicitas ſit æqualis divinæ, impoſſibile eſt quod totam ſuam perfectionem creata ſubſtantia habeat in eodem: hoc enim eſt proprium Dei, ut in primo (Lib. cap. xxviii.) oſtenſum eſt, qui ſecundum idem eſt ens intelligens, & beatus. Igitur oportet aliud eſſe in ſubſtantia intellectuali creata lumen quo divina viſione beatificatur, & aliud quodcumque lumen, quo in ſpecie ſuæ naturæ completur, & proportionaliter ſuam ſubſtantiam intelligit: ex quo patet ſolutio tertiæ rationis.

Quarta vero ſolvitur per hoc quod viſio divinæ ſubſtantiæ omnem naturalem virtutem excedit, ut oſtenſum eſt (cap. lii.) unde & lumen quo intellectus creatus perficitur ad divinæ ſubſtantiæ viſionem, oportet eſſe ſupernaturale.

Neque autem divinæ ſubſtantiæ viſionem impedire poteſt quod Deus dicitur eſſe infinitus, ut quinta ratio proponebat: non enim dicitur infinitus privative, ſicut quantitas: huiuſmodi enim infinitum rationabiliter eſt ignotum, quia eſt quaſi materia carens forma, quæ eſt principium cognitionis (finis enim & terminus eſt forma) ſed dicitur infinitus negative, quaſi forma per ſe ſubſiſtens, non limitata per materiam recipientem: unde quod ſic eſt infinitum, maxime cognoſcibile eſt ſecundum ſe. Proportio autem intellectus creati eſt quidem ad Deum intelligendum, non ſecundum commenſurationem aliquam proportione exiſtente, ſed ſecundum quod proportio ſignificat quamcumque habitudinem unius ad alterum, vel materiæ ad formam, vel cauſæ ad effectum: ſic enim nihil prohibet eſſe proportionem creaturæ ad Deum ſecundum habitudinem intelligentis ad intellectum, ſicut & ſecundum habitudinem effectus ad eam. Unde patet ſolutio ſextæ obiectionis.

CAPUT LV.

Quod intellectus creatus non comprehendit divinam eſſentiam.

I. Part. quæſt. xii. art. 7. & 1. 2. quæſt. iv. art. 3.

Quia vero cuiuslibet actionis modus ſequitur efficaciam activi principii (magis enim calefacit cuius calor virtuoſior eſt) oportet quod etiam modus cognitionis ſequatur efficaciam principii cognoſcendi.

1. Lumen autem prædictum eſt quoddam divinæ cognitionis principium, cum per ipſum elevetur intellectus creatus ad divinam ſubſtantiam videndam. Oportet igitur quod modus divinæ viſionis commenſuretur virtuti prædicti luminis. Lumen autem prædictum multum deficit in virtute a claritate divini intellectus, cum claritas divini intellectus ſit infinita, lu-

Digitized by Google

men autem iſtud finitum, quia recipitur in ſubſtantia finita. Impoſſibile eſt igitur quod per huiuſmodi lumen ita perfecte divina ſubſtantia videatur ſicut eam videt intellectus divinus. Intellectus autem divinus ſubſtantiam illam videt ita perfecte ſicut perfecte viſibilis eſt. Veritas enim divinæ ſubſtantiæ, & claritas intellectus divini ſunt æqualia; immo magis ſunt unum. Impoſſibile eſt igitur quod intellectus creatus per lumen prædictum videat divinam ſubſtantiam ita perfecte ſicut perfecte eſt viſibilis. Omne autem quod comprehenditur ab aliquo cognoſcente, cognoſcitur ab eo ita perfecte ſicut cognoſcibile eſt: qui enim novit quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, quaſi opinabile quoddam probabili ratione, quia ſic a ſapientibus dicitur, nondum hoc comprehendit; ſed ſolum ille qui novit hoc quaſi quoddam ſcibile per medium quod eſt cauſa. Impoſſibile eſt igitur quod intellectus creatus divinam ſubſtantiam comprehendat.

2. Adhuc. Virtus finita non poteſt adæquare in ſua operatione obiectum infinitum. Subſtantia autem divina quoddam infinitum eſt per comparationem ad omnem intellectum creatum; quum omnis intellectus creatus ſub certa ſpecie terminetur. Impoſſibile eſt igitur quod viſio alicuius intellectus creati adæquet in videndo divinam ſubſtantiam, ſcilicet ita perfecte ipſam videndo ſicut viſibilis eſt. Nullus igitur intellectus creatus ipſam comprehendere poterit.

3. Amplius. Omne agens intantum perfecte agit, inquantum perfecte participat formam, quæ eſt operationis principium. Forma autem intelligibilis, qua divina ſubſtantia videtur, eſt ipſa divina eſſentia: quæ etſi fiat forma intellectus creati, non tamen intellectus creatus capit ipſam ſecundum totum poſſe. Non igitur ita perfecte ipſam videt ſicut ipſa viſibilis eſt: non ergo comprehenditur ab intellectu creato.

4. Item. Nullum comprehenſum excedit terminos comprehendentis. Si igitur intellectus creatus divinam ſubſtantiam comprehenderet, divina ſubſtantia non excederet limites intellectus creati; quod eſt impoſſibile. Impoſſibile eſt igitur quod intellectus creatus divinam ſubſtantiam comprehendat.

Non autem ſic dicitur, quod divina ſubſtantia ab intellecto creato videtur, non tamen comprehenditur, quaſi aliquid eius videatur, & aliquid non videatur, quum divina ſubſtantia ſit ſimplex omnino; ſed quia non ita perfecte ab intellectu creato videtur ſicut viſibilis eſt: per quem modum dicitur opinans concluſionem demonſtrativam cognoſcere, ſed non comprehendere, quia non perfecte ipſam cognoſcit, ſcilicet per modum ſcientiæ, licet nulla pars eius ſit quam non cognoſcat.

CAPUT LVI.

Quod nullus intellectus creatus videndo Deum, videt omnia quæ per divinam eſſentiam videri poſſunt.

EX hoc autem apparet quod intellectus creatus, etſi divinam ſubſtantiam videat, non tamen omnia cognoſcit quæ per divinam ſubſtantiam cognoſci poſſunt.

1. Tunc enim ſolum neceſſe eſt quod cognito aliquo principio omnes eius effectus cognoſcantur per ipſum, quando principium comprehenditur intellectu: ſic enim principium aliquod ſecundum ſuam totam virtutem cognoſcitur, quoniam omnes eius effectus cognoſcuntur qui cauſantur ex ipſo. Per divinam autem eſſentiam alia cognoſcuntur, ſicut cognoſcitur effectus ex cauſa. Quum igitur intellectus creatus non poſſit divinam ſubſtantiam cognoſcere ſic quod ipſam comprehendat; non eſt neceſſarium quod videndo ipſam, omnia videat quæ per ipſam cognoſci poſſunt.

2. Item. Quanto aliquis intellectus eſt altior, tanto plura cognoſcit vel ſecundum rerum multitudinem, vel ſecundum earumdem plures rationes. Intellectus autem divinus excedit omnem intellectum creatum. Plura igitur cognoſcit quam intellectus aliquis creatus. Non autem cognoſcit aliquid niſi per hoc quod ſuam eſſentiam videt, ut in primo Libro (cap. xlvi.) oſtenſum eſt. Plura igitur ſunt cognoſcibilia per eſſentiam divinam quam aliquis intellectus creatus per ipſam videre poſſit.

3. Adhuc. Quantitas virtutis attenditur ſecundum ea in quæ poteſt. Idem igitur eſt cognoſcere omnia in quæ poteſt aliqua virtus, & ipſam virtutem comprehendere. Divinam autem virtutem, quum ſit infinita, non poteſt aliquis creatus intellectus comprehendere, ſicut nec eſſentiam eius, ut (cap. lv.) probatum eſt. Neque igitur intellectus creatus poteſt cognoſcere omnia in quæ divina virtus poteſt. Omnia autem in quæ divina virtus poteſt, ſunt per eſſentiam divinam cogno-

ſci-

Digitized by Google

ſcibilia: omnia enim cognoſcit Deus, & non niſi per eſſentiam ſuam. Non igitur intellectus creatus videns divinam ſubſtantiam, videt omnia quæ in Dei ſubſtantia videri poſſunt.

4. Amplius. Nulla virtus cognoſcitiva cognoſcit rem aliquam niſi ſecundum rationem proprii obiecti: non enim viſu cognoſcimus aliquid, niſi inquantum eſt coloratum. Proprium autem obiectum intellectus eſt quod quid eſt, ideſt ſubſtantia rei, ut dicitur in III. de Anima (text. com. 9.) Igitur quicquid intellectus de aliqua re cognoſcit, cognoſcet per cognitionem ſubſtantiæ illius rei: unde in qualibet demonſtratione per quam innoteſcunt nobis propria accidentia, principium accipimus quod quid eſt, ut dicitur in Lib. Poſteriorum (II. text. com. 11.) Si antem ſubſtantiam alicuius rei intellectus cognoſcat per accidentia, ſicut dicitur in I. de Anima (text. comm. xi.) quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoſcendum quod quid eſt; hoc eſt per accidens, inquantum cognitio intellectus oritur a ſenſu, & ſic per ſenſibilium accidentium cognitionem oportet ad ſubſtantiæ intellectum pervenire: propter quod hoc non habet locum in mathematicis, ſed in naturalibus tantum. Quicquid igitur eſt in re quod non poteſt cognoſci per cognitionem ſubſtantiæ eius, oportet eſſe intellectui ignotum. Quid autem velit aliquis volens, non poteſt cognoſci per cognitionem ſubſtantiæ ipſius: nam voluntas non tendit in ſua volita omnino naturaliter, propter quod voluntas, & natura duo principia activa ponuntur. Non poteſt igitur aliquis intellectus cognoſcere quid volens velit, niſi forte per aliquos effectus, ſicut quum videmus aliquem voluntarie operantem, ſcimus quid voluerit; aut per cauſam, ſicut Deus voluntates noſtras, ſicut & alios ſuos effectus, cognoſcit per hoc quod eſt nobis cauſa volendi; aut per hoc quod aliquis alteri ſuam voluntatem inſinuat, ut cum aliquis ſuum effectum loquendo exprimit. Cum igitur multa ex ſimplici Dei voluntate dependeant, ut partim ex ſuperioribus (II. Lib. cap. xvii.) patet, & adhuc erit amplius manifeſtum; intellectus creatus etſi Dei ſubſtantiam videat, non tamen omnia cognoſcit quæ Deus per ſuam eſſentiam videt.

Poteſt autem aliquis contra prædicta obiicere, quod Dei ſubſtantia eſt aliquid maius quam omnia quæ ipſe facere, vel intelligere, vel velle poteſt præter ſe ipſum: unde ſi intellectus creatus Dei ſubſtantiam videre poteſt, multo magis poſſibile eſt quod omnia cognoſcat quæ Deus per ſe ipſum vel intelligit, vel vult, vel facere poteſt.

Sed ſi diligenter conſideretur, non eſt eiuſdem rationis aliquid cognoſci in ſe ipſo, & in ſua cauſa. Quædam enim in ſe ipſis de facili cognoſcibilia ſunt, quæ tamen in ſuis cauſis non de facili cognoſcuntur. Verum eſt igitur quod maius eſt intelligere divinam ſubſtantiam quam quicquid aliud præter ipſam quod in ſe ipſo cognoſci poteſt. Perfectioris autem cognitionis eſt cognoſcere divinam ſubſtantiam, & in ea eius effectus videre, quam cognoſcere divinam ſubſtantiam ſine hoc quod videatur effectus in ipſa. Et hoc quidem quod divina ſubſtantia videatur, abſque comprehenſione ipſius fieri poteſt; quod autem omnia per ipſam intelligi poſſint, & cognoſcantur, hoc abſque comprehenſione non poteſt accidere, ut ex prædictis apparet.

CAPUT LVII.

Quod omnis intellectus, cuiuſcumque gradus, particeps eſſe poteſt divinæ viſionis.

QUum autem ad viſionem divinæ ſubſtantiæ intellectus creatus quodam ſupernaturali lumine ſublimetur, ut patet ex dictis (cap. liii.) non eſt aliquis intellectus creatus ita ſecundum naturam infimus qui non ad hanc viſionem poſſit elevari.

1. Oſtenſum eſt enim (cap. liv.) quod lumen illud non poteſt eſſe alicui creaturæ connaturale, ſed omnem creaturam excedit ſecundum virtutem. Quod autem ſit virtute ſupernaturali, non impeditur propter naturæ diverſitatem, cum divina virtus ſit infinita: unde in ſanatione infirmi quæ ſit miraculoſe, non differt utrum aliquis parum, vel multum infirmetur. Diverſus igitur gradus naturæ intellectualis non impedit quin infimum in tali natura ad illam viſionem perduci poſſit prædicto lumine.

2. Adhuc. Diſtantia intellectus ſecundum ordinem naturæ ſupremi ad Deum eſt infinita in perfectione, & bonitate; eius autem diſtantia ad intellectum infimum eſt finita. Finiti autem ad infinitum non poteſt eſſe infinita diſtantia. Igitur diſtantia quæ eſt inter infimum intellectum creatum & ſupremum, eſt quaſi nihil

hil in comparatione ad illam diſtantiam quæ eſt inter ſupremum intellectum creatum & Deum. Quod autem eſt quaſi nihil, non poteſt variationem ſenſibilem facere, ſicut diſtantia quæ eſt inter centrnm terræ & viſum, eſt quaſi nihil in comparatione ad diſtantiam quæ eſt inter viſum noſtrum & ſphæram octavam, ad quam tota terra comparata obtinet locum puncti: & propter hoc nulla ſenſibilis variatio fit per hoc quod Aſtrologi in ſuis demonſtrationibus utuntur viſu noſtro quaſi centro terræ. Nihil ergo differt, quicumque intellectus ſit qui ad Dei viſionem per lumen prædictum elevetur, utrum ſummus, vel infimus, vel medius.

3. Item. Supra (cap. xxv. & l.) probatum eſt, quod omnis intellectus naturaliter deſiderat divinæ ſubſtantiæ viſionem. Naturale autem deſiderium non poteſt eſſe inane. Quilibet igitur intellectus creatus poteſt pervenire ad divinæ ſubſtantiæ viſionem, non impediente inferioritate naturæ.

Hinc Matth. xxii. 30. Dominus hominibus repromittit gloriam Angelorum. *Erunt*, inquit, de hominibus loquens, *ſicut Angeli Dei in cælo*: & Apoc. x. eadem menſura hominis, & Angeli eſſe perhibetur: propter quod ſæpe in Scriptura ſacra Angeli in forma hominum deſcribuntur vel in toto, ſicut patet de Angelis qui apparuerunt Abrahæ in ſimilitudine virorum, Gen. xviii. vel iu parte, ſicut patet de animalibus Exech. i. 8. de quibus dicitur, quod *manus hominis erant ſub pennis eorum*.

Per hoc autem excluditur error quorumdam qui dicebant, quod anima humana, quantumcumque elevetur, non poteſt ad æqualitatem ſuperiorum intellectuum pervenire.

CAPUT LVIII.

Quod unus alio perfectius Deum videre poteſt.

I. Part. quæſt. xii. art. 6.

1. Quia vero modus operationis conſequitur formam, quæ eſt operationis principium; viſionis autem qua intellectus creatus ſubſtantiam divinam videt, principium quoddam eſt lumen prædictum, ut ex dictis (cap. lv.) patet: neceſſe eſt quod ſecundum modum huius luminis ſit modus divinæ viſionis. Poſſibile eſt autem huius luminis diverſos eſſe participationis gradus, ita quod unus eo perfectius illuſtretur quam alius. Poſſibile eſt igitur quod unus Deum videntium perfectius alio videat, quamvis uterque videat eius ſubſtantiam.

2. Adhuc. In quocumque genere eſt aliquod ſummum quod excedit alia, eſt etiam invenire magis, & minus ſecundum maiorem propinquitatem, vel diſtantiam ab ipſo, ſicut aliqua ſunt magis, & minus calida ſecundum quod magis & minus appropinquant ad ignem, qui eſt ſumme calidus. Deus autem ſuam ſubſtantiam perfectiſſime videt, utpote qui ſolus eam comprehendit, ut ſupra (cap. lv.) oſtenſum eſt. Igitur & eum videntium unus alio magis vel minus eius ſubſtantiam videt, ſecundum quod magis vel minus ei appropinquat.

3. Amplius. Lumen gloriæ ex hoc ad divinam viſionem elevat quod eſt ſimilitudo quædam intellectus divini, ſicut iam (cap. liii.) dictum eſt. Contingit autem aliquid magis vel minus aſſimilari Deo. Poſſibile eſt igitur aliquid perfectins vel minus perfecte divinam ſubſtantiam videre.

4. Item. Quum finis propottionaliter reſpondeat his quæ ſunt ad finem, oportet quod ſicut aliqua diverſimode præparantur ad finem, ita diverſimode participent finem. Viſio autem divinæ ſubſtantiæ eſt ultimus finis cuiuslibet intellectualis ſubſtantiæ, ut ex dictis (cap. xxv. & l.) patet. Intellectuales autem ſubſtantiæ non omnes æqualiter præparantur ad finem: quædam enim ſunt maioris virtutis, & quædam minoris: virtus autem eſt via ad felicitatem. Oportet igitur quod in viſione divina ſit diverſitas, quod quidam perfectius, & quidam minus perfecte divinam ſubſtantiam videant. Hinc eſt quod ad hanc felicitatis differentiam deſignandam Dominus dicit Ioan. xiv. 2. *In domo Patris mei manſiones multæ ſunt.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium omnia præmia eſſe æqualia. Sicut autem ex modo viſionis apparet diverſus gradus gloriæ in beatis; ita ex eo qnod videtur, apparet gloria eadem: nam cuiuslibet felicitas ex hoc eſt quod Dei ſubſtantiam videt, ut (cap. xxv.) probatum eſt. Idem ergo eſt quod omnes beatos facit, non tamen ab eo omnes æqualiter beatitudinem capiunt.

Unde prædictis non obviat quod Dominus Matthæi xx. omnibus laborantibus in vinea, licet non æqualiter laboraverint, idem tamen præmium reddendum docet, ſci-

Digitized by Google

ſcilicet denarium: quia idem eſt quod omnibus datur in præmium ad videndum, & ad fruendum, ſcilicet Deus.

In hoc etiam conſiderandum eſt, quod quodammodo contrarius eſt ordo corporalium, & ſpiritualium motuum. Omnium enim corporalium motuum eſt idem numero primum ſubiectum, fines vero diverſi; ſpiritualium vero motuum, ſcilicet intellectualium apprehenſionum, & voluntatum, ſunt quidem diverſa ſubiecta prima, finis vero numero idem.

CAPUT LIX.

Quod videntes divinam ſubſtantiam, omnia aliquo modo vident.

I. Part. quæſt. XII. *art.* 8.

1. QUia vero viſio divinæ ſubſtantiæ eſt ultimus finis cuiuslibet intellectualis ſubſtantiæ, ut patet ex dictis (cap. XXV. & L.) Omnis autem res, cum pervenerit ad ultimum finem, quieſcit appetitus eius naturalis: oportet quod naturalis appetitus ſubſtantiæ intellectualis divinam ſubſtantiam videntis omnino quieſcat. Eſt autem appetitus naturalis intellectus ut cognoſcat omnium rerum genera, & ſpecies, & virtutes, & totum ordinem univerſi: quod demonſtrat humanum ſtudium erga ſingula prædictorum. Quilibet igitur divinam ſubſtantiam videntium cognoſcit omnia ſupradicta.

2. Amplius. Si in hoc ſenſus, & intellectus differunt, ut patet in III. de Anima (text. comm. VII.) quod ſenſus a ſenſibilibus excellentibus corrumpitur, vel debilitatur, ut poſtmodum minora ſenſibilia percipere non poſſit; intellectus autem, quia non corrumpitur, nec impeditur a ſuo obiecto, ſed ſolum perficitur, poſtquam intellexit maius intelligibile, non minus poterit alia intelligibilia intelligere, ſed magis: ſummum autem in genere intelligibilium eſt divina ſubſtantia: intellectus igitur qui per lumen divinum elevatur ad videndum Dei ſubſtantiam, multo magis eodem lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quæ ſunt in rerum natura.

3. Adhuc. Eſſe intelligibile non minoris ambitus eſt quam eſſe naturale, ſed forte maioris: intellectus enim natus eſt omnia quæ ſunt in rerum natura, intelligere; & quædam intelligit quæ non habent eſſe naturale, ſicut negationes, & privationes. Quæcumque igitur requiruntur ad perfectionem eſſe naturalis, requiruntur etiam ad perfectionem eſſe intelligibilis, vel etiam plura. Perfectio autem eſſe intelligibilis eſt, cum intellectus ad ſuum finem ultimum pervenerit, ſicut perfectio eſſe naturalis in ipſa rerum conſtitutione conſiſtit. Omnia igitur quæ Deus ad perfectionem univerſi produxit, intellectui ſe videnti manifeſtat.

4. Item. Quamvis videntium Deum unus alio perfectius eum videat, ut oſtenſum eſt (cap. præced.) quilibet tamen ita perfecte eum videt, quod impletur tota capacitas naturalis; quinimmo ipſa viſio omnem capacitatem naturalem excedit, ut oſtenſum eſt (cap. LII.) Oportet igitur quod quilibet videns divinam ſubſtantiam in ipſa divina ſubſtantia cognoſcat omnia ad quæ ſe extendit ſua capacitas naturalis. Capacitas autem naturalis cuiuslibet intellectus ſe extendit ad cognoſcenda omnia genera, & ſpecies, & ordinem rerum. Hæc igitur quilibet Deum videntium in divina ſubſtantia cognoſcet.

Hinc eſt quod Dominus Moyſi petenti divinæ ſubſtantiæ viſionem reſpondit Exod. XXXIII. 19. *Ego oſtendam tibi omne bonum:* & Gregorius (IV. Lib. Dialog. cap. XXXVIII.) *Quid eſt quod ibi neſciant, ubi ſcientem omnia ſciunt?*

Si autem præmiſſa diligenter conſiderentur, patet quod quodam modo videntes divinam ſubſtantiam omnia vident, quodam vero modo non. Si enim per *omnia* illa intelligantur quæ ad univerſi perfectionem pertinent, manifeſtum eſt ex dictis quod videntes divinam ſubſtantiam omnia vident, ut rationes modo inductæ oſtendunt: cum enim intellectus ſit quodammodo omnia quæcumque ad perfectionem naturæ pertinent; omnia etiam pertinent ad perfectionem eſſe intelligibilis, propter quod ſecundum Auguſtinum ſuper Geneſ. ad litteram (Lib. II. cap. VIII.) quæcumque facta ſunt per Dei Verbum, ut in prima natura ſubſiſterent, fiebant etiam in intelligentia angelica, ut ab Angelis intelligerentur: de perfectione autem naturalis eſſe ſunt naturæ ſpecierum, & earum proprietates, & virtutes, ad naturas enim ſpecierum intentio naturæ fertur, individua enim ſunt propter ſpeciem: pertinet igitur ad perfectionem intellectualis ſubſtantiæ ut omnium ſpecierum naturas, & virtutes, & propria accidentia cognoſcat. Hoc igitur in finali beatitudine conſequitur

per

per divinæ eſſentiæ viſionem. Per cognitionem autem naturalium ſpecierum, & individua ſub ſpeciebus huiuſmodi exiſtentia cognoſcuntur ab intellectu Deum vidente, ut ex his quæ dicta ſunt ſupra (cap. lv. & lvi.) de cognitione Dei, & Angelorum, poteſt eſſe manifeſtum. Si vero per *omnia* intelligantur omnia quæ Deus ſuam eſſentiam videndo cognoſcit, nullus intellectus creatus omnia in Dei ſubſtantia videt, ut ſuperius oſtenſum eſt.

Hoc autem conſiderari poteſt quantum ad plura. Primo quidem quantum ad ea quæ Deus facere poteſt, ſed nec facit, nec facturus eſt umquam: omnia enim huiuſmodi cognoſci non poſſunt, niſi eius virtus comprehenderetur; quod non eſt poſſibile alicui intellectui creato, ut ſupra (cap. lv.) oſtenſum eſt. Hinc eſt quod dicitur Iob xi. 7. *Forſitan veſtigia Dei comprehendes, & uſque ad perfectum Omnipotentem reperies? Excelſior cælo eſt, & quid facies? profundior inferno, & unde cognoſces? longior terra menſura eius, & latior mari.* Non enim hæc dicuntur quaſi dimenſionibus quantitatis Deus ſit magnus, ſed quia eius virtus non limitatur ad omnia quæ magna eſſe videntur, quin poſſit etiam maiora facere.

Secundo quantum ad rationem rerum factarum, quas omnes cognoſcere non poteſt intellectus, niſi divinam bonitatem comprehendat. Ratio enim cuiuslibet rei factæ ſumitur ex fine quem faciens intendit. Finis autem omnium a Deo factorum divina bonitas eſt. Ratio igitur rerum factarum eſt ut divina bonitas diffundatur in rebus. (*a*) Sic igitur aliquis omnes rationes rerum creatarum cognoſceret, ſi cognoſceret omnia bona quæ in rebus creatis ſecundum ordinem divinæ ſapientiæ provenire poſſunt: quod eſſet divinam bonitatem, & etiam ſapientiam comprehendere: quod nullus intellectus creatus poteſt. Hinc eſt quod dicitur Eccle. viii. 17. *Intellexi quod omnium (b) operum nullam poſſit homo invenire rationem.*

Tertio quantum ad ea quæ ex ſola Dei voluntate dependent, ſicut prædeſtinatio, electio, & iuſtificatio, & huiuſmodi, quæ ad ſanctificationem pertinent creaturæ. Hinc eſt quod dicitur I. ad Cor. ii. 11. *Quis enim ſcit hominum quæ hominis ſunt, niſi ſpiritus hominis, qui in ipſo eſt? Ita & quæ ſunt Dei, nemo cognovit niſi ſpiritus Dei.*

CAPUT LX.

Quod videntes Deum, omnia ſimul vident in ipſo.

I. Part. quæſt. xii. *art.* 10.

1. Quum autem oſtenſum ſit quod intellectus creatus divinam ſubſtantiam videns, in ipſa Dei ſubſtantia omnes ſpecies rerum intelligat: quæcumque autem una ſpecie videntur, oportet ſimul & una viſione videri, cum viſio principio viſionis reſpondeat: neceſſe eſt quod intellectus qui divinam ſubſtantiam videt, non ſucceſſive, ſed ſimul omnia contempletur.

2. Item. Summa & perfecta felicitas intellectualis naturæ in Dei viſione conſiſtit, ut ſupra (cap. xxv.) oſtenſum eſt. Felicitas autem non eſt ſecundum habitum, ſed ſecundum actum, cum ſit ultima perfectio, & ultimus finis. Ea igitur quæ videntur per viſionem divinæ ſubſtantiæ qua beati ſumus, omnia ſecundum actum videntur. Non ergo unum prius, & aliud poſterius.

3. Adhuc. Unaquæque res, cum venerit ad ſuum ultimum finem, quieſcit, cum omnis motus ſit ad acquirendum finem. Ultimus autem finis intellectus eſt viſio divinæ ſubſtantiæ, ut ſupra (cap. xxv.) oſtenſum eſt. Intellectus igitur divinam ſubſtantiam videns non movetur de uno intelligibili in aliud. Omnia igitur quæ per hanc viſionem cognoſcit, ſimul actu conſiderat.

4. Amplius. In divina ſubſtantia intellectus omnes rerum ſpecies cognoſcit, ut ex prædictis (cap. præced.) patet. Quorumdam autem generum ſunt ſpecies infinitæ, ſicut numerorum, & figurarum, & proportionum. Intellectus igitur in divina ſubſtantia videt infinita. Non autem omnia ea videre poſſet, niſi ſimul videret, quia infinita non eſt tranſire. Oportet igitur quod omnia quæ intellectus in divina ſubſtantia videt, ſimul videat.

Hinc eſt quod Auguſtinus in XV. de Trin. (cap. xvi.) dicit: *Fortaſſis etiam volubiles non erunt noſtræ cogitationes, ab aliis in alias euntes atque redeuntes; ſed omnem ſcientiam noſtram uno ſimul conſpectu videbimus.*

CA-

(*a*) *Al.* Si igitur aliquis omnes rationes rerum cognoſceret, cognoſceret omnia bona &c. *Forte* ſic cognoſceret omnia bona &c. (*b*) Vulgata *operum Dei.*

CAPUT LXI.

Quod per viſionem Dei aliquis ſit particeps vitæ æternæ.

EX hoc autem apparet quod per viſionem prædictam intellectus creatus vitæ æternæ ſit particeps.

1. In hoc enim æternitas a tempore differt, quod tempus in quadam ſucceſſione habet eſſe, æternitatis vero eſſe eſt totum ſimul. Iam autem oſtenſum eſt (cap. præced.) quod in prædicta viſione non eſt aliqua ſucceſſio, ſed omnia quæ per illam videntur, ſimul & uno intuitu videntur. Illa ergo viſio in quadam æternitatis participatione perficitur. Eſt autem illa viſio quædam vita: actio enim intellectus eſt vita quædam. Fit ergo per illam viſionem intellectus creatus vitæ æternæ particeps.

2. Item. Per obiecta actus ſpecificantur. Obiectum autem prædictæ viſionis eſt divina ſubſtantia ſecundum ſe ipſam, non ſecundum aliquam eius ſimilitudinem creatam, ut ſupra (cap. li.) oſtenſum eſt. Eſſe autem divinæ ſubſtantiæ in æternitate eſt, vel magis eſt ipſa æternitas. Ergo viſio prædicta in participatione æternitatis eſt.

3. Adhuc. Si aliqua actio ſit in tempore, hoc erit vel propter principium actionis quod eſt in tempore, ſicut actiones rerum naturalium ſunt temporales; vel propter operationis terminum, ſicut ſubſtantiarum ſpiritualium, quæ ſunt ſupra tempus, quas exercent in res tempori ſubditas. Viſio autem prædicta non eſt in tempore ex parte eius quod videtur, cum hoc ſit ſubſtantia æterna; neque etiam ex parte eius quo videtur, quod etiam eſt ſubſtantia æterna; neque etiam ex parte videntis, quod eſt intellectus, cuius eſſe non ſubiacet tempori, cum ſit incorruptibilis, ut ſupra (Lib. II. cap. lxxix.) probatum eſt. Eſt igitur viſio illa ſecundum æternitatis participationem, utpote omnino tranſcendens tempus.

4. Amplius. Anima intellectiva eſt creata in confinio æternitatis, & temporis, ut in Lib. de cauſis (propoſ. ii.) dicitur, & ex præmiſſis poteſt eſſe manifeſtum, quia eſt ultima in ordine intellectuum; & tamen eius ſubſtantia eſt elevata ſupra materiam corporalem, non dependens ab ipſa. Sed actio eius ſecundum quam coniungitur inferioribus, quæ ſunt in tempore, eſt temporalis. Ergo actio eius, ſecundum quam coniungitur ſuperioribus, quæ ſunt ſupra tempus, æternitatem participat. Talis autem eſt maxime viſio qua ſubſtantiam divinam videt. Ergo per huiuſmodi viſionem in participatione æternitatis ſit, & eadem ratione quicumque alius intellectus creatus Deum videt. Hinc eſt quod Dominus dicit Ioan. xvii. 3. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te ſolum Deum verum.*

CAPUT LXII.

Quod videntes Deum, in perpetuum eum videbunt.

EX hoc autem apparet quod illi qui ultimam felicitatem conſequuntur ex viſione divina, numquam ab illa decidunt.

1. Omne enim quod quandoque eſt, & quandoque non eſt, tempore menſuratur, ut patet in IV. Phyſicor. (text. com. cxvii.) Viſio autem prædicta, quæ intellectuales creaturas facit beatas, non eſt in tempore, ſed in æternitate. Impoſſibile eſt ergo quod ex quo illius particeps aliquis ſit, ipſam amittat.

2. Adhuc. Creatura intellectualis non pervenit ad ultimum finem, niſi quando eius deſiderium naturale quietatur. Sicut autem naturaliter deſiderat felicitatem, ita naturaliter deſiderat felicitatis perpetuitatem. Cum enim in ſua ſubſtantia ſit perpetua, illud quod propter ſe deſiderat, & non propter aliud, deſiderat ut ſemper habendum. Non igitur eſſet felicitas ultimus finis, niſi perpetuo permaneret.

3. Amplius. Omne illud quod cum amore poſſidetur, ſi ſciatur quod quandoque amittatur, triſtitiam infert. Viſio autem prædicta, quæ beatos facit, cum ſit maxime delectabilis, & maxime deſiderata, a poſſidentibus eam maxime amatur. Ergo impoſſibile eſſet eos non triſtari, ſi ſcirent ſe quandoque eam amiſſuros. Si autem non eſſet perpetua, hoc ſcirent: iam enim oſtenſum eſt (cap. lix.) quod videndo divinam ſubſtantiam, etiam alia cognoſcunt quæ naturaliter ſunt: unde multo magis cognoſcunt qualis illa viſio ſit, utrum perpetua, vel quandoque deſitura. Non ergo talis viſio adeſſet eis ſine triſtitia; & ita non eſſet vera felicitas, quæ ab omni malo immunem reddere debet, ut ſupra (cap. xlviii.) oſtenſum eſt.

4. Item.

Digitized by Google

4. Item. Quod movetur naturaliter ad aliquid ſicut ad finem ſui motus, non removetur ab eo niſi per violentiam, ſicut grave cum proiicitur ſurſum. Conſtat autem ex prædictis (cap. l.) quod omnis ſubſrantia intellectualis naturali deſiderio tendit ad illam viſionem. Non igitur ab illa deficiet niſi per violentiam. Nihil autem tollitur per violentiam alicuius, niſi virtus auferentis ſit maior virtute cauſantis. Viſionis autem divinæ cauſa eſt Deus, ut ſupra (cap. lii.) probatum eſt. Ergo quum nulla virtus divinam virtutem excedat, impoſſibile eſt quod illa viſio per violentiam tollatur: in perpetuum ergo durabit.

5. Adhuc. Si aliquis videre deſinat quod primo videbat; aut hoc erit quia deficiet ei facultas videndi, ſicut cum aliquis moritur, vel cæcatur, vel aliqualiter aliter impeditur; aut erit quia non vult amplius videre, ſicut cum aliquis avertit viſum a re quam prius videbat; vel quia obiectum ſubtrahitur: & hoc eſt communiter verum, ſive de viſione ſenſus, ſive de intellectuali viſione loquamur. Subſtantiæ autem intellectuali videnti Deum non poteſt deeſſe facultas videndi Deum, neque per hoc quod eſſe deſinat, cum ſit perpetua, ut ſupra (cap. lv. II. Lib.) oſtenſum eſt; neque per defectum luminis quo Deum videt, cum lumen illud incorruptibiliter recipiatur ſecundum conditionem & recipientis, & dantis; neque poteſt ei deeſſe voluntas tali viſione fruendi, ex quo percipit in illa viſione eſſe ſuam ultimam felicitatem, ſicut non poteſt velle non eſſe felix; neque etiam videre deſinet per ſubtractionem obiecti, quia obiectum illud quod eſt Deus, ſemper eodem modo ſe habet; nec elongatur a nobis niſi inquantum nos elongamur ab ipſo. Impoſſibile eſt igitur quod viſio illa Dei quæ beatos facit, umquam deficiat.

6. Præterea. Impoſſibile eſt quod aliquis a bono quo fruitur, velit diſcedere, niſi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni æſtimatur, ſaltem propter hoc quod æſtimatur impedimentum maioris boni: ſicut enim nihil deſiderat appetitus niſi ſub ratione boni, ita nihil fugit niſi ſub ratione mali. Sed in fruitione illius viſionis non poteſt eſſe aliquod malum, quum ſit optimum ad quod creatura intellectualis pervenire poteſt; neque etiam poteſt eſſe quod ab eo qui illa fruitur viſione, æſtimetur iu ea eſſe aliquod malum, vel aliquid eo melius, cum viſio illius ſummæ veritatis omnem falſam æſtimationem excludat. Impoſſibile eſt igitur quod ſubſtantia intellectualis quæ Deum videt, umquam illa viſione carere velit.

7. Item. Faſtidium alicuius quo prius aliquis delectabiliter fruebatur, accidit propter hoc quod res illa aliquam immutationem facit in re, corrumpendo, vel debilitando virtutem ipſius: & propter hoc vires ſenſibiles (quibus accidit fatigatio in ſuis actionibus propter immutationem corporalium organorum a ſenſibiiibus, a quibus etiamſi fuerint excellentia, corrumpuntur) faſtidiunt poſt aliquod tempus frui eo quod prius delectabiliter ſentiebant; & propter hoc etiam intelligendo faſtidium patimur poſt longam, vel vehementem meditationem, quia fatigantur potentiæ utentes corporalibus organis, ſine quibus conſideratio intellectus noſtri compleri non poteſt. Divina autem ſubſtantia non corrumpit, ſed maxime perficit intellectum; neque ad eius viſionem concurrit aliquis actus qui per organa corporalia exerceatur. Impoſſibile eſt igitur quod illa viſio aliquem faſtidiat qui prius ea delectabiliter fruebatur.

8. Amplius. Nihil quod cum admiratione conſideratur, poteſt eſſe faſtidioſum, quia quamdiu ſub admiratione eſt, adhuc deſiderium manet. Divina autem ſubſtantia a quolibet intellectu creato ſemper cum admiratione videtur, quum nullus intellectus creatus eam comprehendat. Impoſſibile eſt igitur quod ſubſtantia intellectualis illam viſionem faſtidiat, & ita non poteſt eſſe quod per propriam voluntatem ab illa viſione deſiſtat.

9. Adhuc. Si aliqua duo fuerunt prius unita, & poſtmodum ſeparentur, oportet quod hoc accidat per mutationem alicuius eorum. Relatio enim ſicut non incipit eſſe de novo abſque mutatione alterius relatorum, ita nec abſque mutatione alterius de novo eſſe deſinit. Intellectus autem creatus videt Deum per hoc quod ei quodammodo unitur, ut ex dictis (cap. li.) patet. Si ergo viſio illa deſinat unione huiuſmodi deſinente; oportet quod hoc fiat per mutationem divinæ ſubſtantiæ, vel intellectus ipſam videntis: quorum utrumque eſt impoſſibile: nam divina ſubſtantia eſt immutabilis, ut in I. Lib. (cap. xiii.) oſtenſum eſt; ſubſtantia etiam intellectualis elevatur ſupra omnem mutationem, quum Dei ſubſtantiam videt. Impoſſibile eſt igitur quod aliquis decidat ab illa felicitate qua Dei ſubſtantiam videt.

10.

Digitized by Google

10. Item. Quanto aliquid eſt Deo propinquius, qui eſt omnino immobilis, tanto eſt minus mutabile, & magis perſeverans: unde quædam corpora propter hoc quod longe diſtant a Deo, non poſſunt in perpetuum durare, ſicut dicitur in II. de generatione (text. comm. lix.) Sed nulla creatura poteſt Deo vicinius appropinquare quam quæ eius ſubſtantiam videt. Creatura igitur intellectualis quæ Dei ſubſtantiam videt, ſummam immobilitatem conſequitur: non igitur poſſibile eſt quod unquam ab illa viſione deficiat.

Hinc eſt quod in Pſalmis (Pſal. lxxxiii. 5.) dicitur: *Beati qui habitant in domo tua, Domine! in ſæcula ſæculorum laudabunt te:* & alibi (Pſal. cxxiv. 1.) *Non commovebitur in æternum qui habitat in Hieruſalem:* & Iſai. (xxxiii. 20.) *Oculi tui videbunt Hieruſalem, habitationem opulentam, tabernaculum quod nequaquam transferri poterit, nec auferentur clavi eius in ſempiternum, & omnes funiculi eius non rumpentur: quia ſolummodo ibi magnificus eſt Dominus Deus noſter:* & Apoc. iii. 12. *Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, & foras non egredietur amplius.*

Per hoc autem excluditur error Platonicorum, qui dicebant, animas ſeparatas, poſtquam felicitatem ultimam adeptæ fuiſſent, iterum ad corpora incipere velle redire, & finita felicitate illius vitæ, iterum miſeriis vitæ huius involvi: & etiam error Origenis, qui dixit (iii. Periarchon. cap. 1.) animas, & Angelos poſt beatitudinem iterum poſſe ad miſeriam devenire.

CAPUT LXIII.

Qualiter in illa ultima felicitate omne deſiderium hominis completur.

EX præmiſſis autem apparet quod in illa felicitate quæ provenit ex viſione divina, omne deſiderium humanum impletur, ſecundum illud Pſalmi. *Qui replet in bonis deſiderium tuum:* & omne humanum ſtudium ibi ſuam conſummationem accipit. Quod quidem patet diſcurrenti per ſingula.

1. Eſt enim quoddam deſiderium hominis, inquantum intellectualis eſt, de cognitione veritatis: quod quidem homines conſequuntur per ſtudium contemplativæ vitæ. Et hoc quidem maxime in illa viſione conſummabitur, quando per viſionem primæ veritatis omnia quæ intellectus naturaliter ſcire deſiderat, ei innoteſcent, ut ex ſupradictis (cap. lix.) apparet.

2. Eſt etiam quoddam hominis deſiderium ſecundum quod habet rationem, qua inferiora diſponere poteſt: quod quidem conſequuntur homines per ſtudium activæ, & civilis vitæ: quod deſiderium principaliter ad hoc eſt ut tota hominis vita ſecundum rationem diſponatur, quod eſt vivere ſecundum virtutem: cuiuslibet enim virtuoſi finis in operando eſt propriæ virtutis bonum, ſicut fortis ut fortiter agat. Hoc autem deſiderium tunc omnino complebitur, quando ratio in ſummo vigore erit, divino lumine illuſtrata, ne a recto deficere poſſit. Conſequuntur etiam civilem vitam quædam bona quibus homo indiget ad civiles operationes, ſicut honoris ſublimitas, quam homines inordinate appetentes, ſuperbi, & ambitioſi fiunt. Ad ſummam autem honoris altitudinem per illam viſionem Dei homines ſublimantur, inquantum Deo quodammodo uniuntur, ut ſupra (cap. li.) oſtenſum eſt. Et propter hoc, ſicut ipſe Deus Rex ſæculorum eſt, ita & beati ei coniuncti, Reges dicuntur: Apocal. xx. 4. (a) *Regnabunt cum Chriſto*. Conſequitur etiam civilem vitam aliud appetibile quod eſt famæ celebritas, per cuius inordinatum appetitum homines inanis gloriæ cupidi dicuntur. Beati autem per illam viſionem redduntur celebres, non ſecundum hominum, qui decipi, & decipere poſſunt, opinionem, ſed ſecundum veriſſimam cognitionem & Dei, & omnium beatorum: & ideo illa beatitudo in Scriptura ſacra frequentiſſime gloria nominatur, ſicut in Pſalm. (cxlix. 5.) dicitur: *Exultabunt Sancti in gloria*. Eſt etiam & aliud in civili vita appetibile, ſcilicet divitiæ, per cuius inordinatum appetitum, & amorem homines illiberales, & iniuſti fiunt. In illa autem beatitudine eſt bonorum omnium ſufficientia, inquantum beati perfruuntur illo quod comprehendit bonorum omnium perfectionem. Propter quod dicitur Sapientiæ vii. 11. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa:* & in Pſal. (cxi. 3.) dicitur: *Gloria, & divitiæ in domo eius.*

3. Eſt etiam tertium hominis deſiderium, quod eſt ſibi, & aliis animalibus commune, ut delectationibus perfruatur: quod homines maxime conſequuntur ſe-

(a) Vulgata v. 4. *Et regnaverunt cum Chriſto mille annis*; v. 6. *Et regnabunt cum illo mille annis*.

ſundum vitam voluptuoſam ; & per eius immoderantiam intemperati , & incontinentes fiunt . In illa vero felicitate eſt delectatio perfectiſſima , tanto quidem perfectior ea quæ ſecundum ſenſus eſt , qua & bruta animalia perfruuntur , quanto intellectus eſt altior ſenſu. Tanto etiam illud bonum in quo delectabimur , maius eſt omni ſenſibili bono , & magis intimum & magis continue delectans , quanto etiam illa delectatio eſt magis pura ab omni permixtione contriſtantis , aut ſolicitudinis alicuius moleſtantis , de qua dicitur in Pſalm. (xxxv. 9.) *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ , & torrente voluptatis tuæ potabis eos.*

4. Eſt etiam naturale deſiderium omnibus rebus commune , per quod conſervationem ſui deſiderant , ſecundum quod poſſibile eſt : per cuius immoderantiam homines timidi redduntur , & nimis a laboribus ſibi parcentes : quod quidem deſiderium tunc omnino complebitur quando beati perfectam ſempiternitatem conſequentur , ab omni nocumento ſecuri , ſecundum illud Iſai. xlix. 10. & Apocal. vii. 16. *Non eſurient , neque ſitient , & non percutiet eos æſtus & Sol.*

Sic igitur patet quod per divinam viſionem conſequuntur ſubſtantiæ intellectuales veram felicitatem , in qua omnino deſiderium quietatur , & in quo eſt plena ſufficientia omnium bonorum , quæ ſecundum Ariſtotelem (X. Ethic. cap. vii.) ad felicitatem requiritur. Unde & Boetius dicit (III. Lib. de conſola. proſa 2.) quod beatitudo eſt *ſtatus omnium bonorum congregatione perfectus*. Huius autem perfectæ , & ultimæ felicitatis in hac vita nihil eſt adeo ſimile ſicut vita contemplantium veritatem , ſecundum quod eſt poſſibile in hac vita : & ideo Philoſophi qui de illa felicitate ultima plenam notitiam habere non potuerunt , in contemplatione quæ eſt poſſibilis in hac vita , ultimam felicitatem hominis poſuerunt (X. Ethic. cap. viii.) Propter hoc etiam inter alias vitas in Scriptura divina magis contemplativa commendatur , dicente Domino . Lucæ x. 42. *Maria optimam partem elegit*, ſcilicet contemplationem veritatis , *quæ non auferetur ab ea* : incipit enim contemplatio veritatis in hac vita , ſed in futura conſummatur ; activa vero , & civilis vita , huius vitæ terminos non tranſcendunt.

CAPUT LXIV.

Quod Deus ſua providentia gubernat univerſa.

I. Part. quæſt. xxii. *art.* 2.

Ex his autem quæ præmiſſa ſunt , ſufficienter habetur quod Deus rerum omnium eſt finis : ex quo haberi poteſt ulterius quod ipſe ſua providentia gubernat , & regit univerſa.

1. Quandocumque enim aliqua ordinantur ad aliquem finem , omnia diſpoſitioni illius ſubiacent ad quem principaliter pertinet ille finis , ſicut in exercitu apparet : omnes enim partes exercitus , & eorum opera ordinantur ad bonum ducis , quod eſt victoria , ſicut in ultimum finem : & propter hoc ad ducem pertinet totum exercitum gubernare . Similiter ars quæ eſt de fine , imperat , & dat leges arti quæ eſt de his quæ ſunt ad finem , ut civilis militari , militaris equeſtri , & ars gubernatoria naviſactivæ . Cum igitur omnia ordinentur ad bonitatem divinam ſicut in finem , ut oſtenſum eſt (cap. xvii. & xviii.) oportet quod Deus , ad quem principaliter illa bonitas pertinet , ſicut ſubſtantialiter habita , & intellecta , & amata , ſit gubernator omnium rerum.

2. Adhuc . Quicumque facit aliquid propter finem , utitur illo ad finem . Oſtenſum eſt autem ſupra (II. Lib. cap. xv.) quod omnia quæ habent eſſe quocumque modo , ſunt effectus Dei ; & (cap. xvii.) quod Deus omnia facit propter finem , qui eſt ipſe. Ipſe igitur utitur omnibus dirigendo ea in finem . Hoc autem eſt gubernare. Eſt igitur Deus per ſuam providentiam omnium gubernator.

3. Amplius . Oſtenſum eſt (II. Lib. cap. xiii.) quod Deus eſt primum movens non motum. Primum autem movens non minus movet quam ſecunda moventia , ſed magis quia ſine eo non movent alia. Omnia autem quæ moventur , moventur propter finem , ut ſupra (cap. ii.) oſtenſum eſt . Movet igitur Deus omnia ad fines ſuos , & per intellectum : oſtenſum eſt enim ſupra (II. Lib. cap. xxiii. & xxiv.) quod non agit per neceſſitatem naturæ , ſed per intellectum , & voluntatem. Nihil autem eſt regere , & gubernare per providentiam , quam movere per intellectum aliqua ad finem . Deus igitur per ſuam providentiam gubernat , & regit omnia quæ moventur in finem , ſive moveantur

moveantur corporaliter, ſive ſpiritualiter, ſicut deſiderans dicitur moveri a deſiderato.

4. Item. Probatum eſt (cap. II.) quod corpora naturalia moventur, & operantur propter finem, licet finem non cognoſcant, ex hoc quod ſemper, vel frequentius accidit in eis quod melius eſt, & non aliter fierent per artem. Impoſſibile eſt autem quod aliqua non cognoſcentia finem operentur propter finem, & ordinate perveniant in ipſum, niſi ſint mota ab aliquo habente cognitionem finis, ſicut ſagitta dirigitur ad ſignum a ſagittante. Oportet ergo quod tota operatio naturæ ab aliqua cognitione ordinetur: & hoc quidem mediate, vel immediate oportet reducere in Deum: oportet enim quod omnis inferior ars, & cognitio a ſuperiori principia accipiat, ſicut in ſcientiis operativis, & ſpeculativis apparet. Deus igitur ſua providentia mundum gubernat.

5. Adhuc. Ea quæ ſunt ſecundum ſuam naturam diſtincta, in unum ordinem non conveniunt niſi ab uno ordinante colligantur in unum. In univerſitate autem rerum ſunt res diſtinctæ, & contrarias naturas habentes, quæ tamen omnes in unum ordinem conveniunt; cum quædam operationes quorumdam excipiunt, quædam autem a quibuſdam juvantur, vel etiam operantur. Oportet igitur quod ſit univerſorum unus ordinator, & gubernator.

6. Amplius. Eorum quæ circa cæleſtium corporum motus apparent, ratio aſſignari non poteſt ex neceſſitate naturæ, cum quædam eorum habeant plures quibuſdam, & omnino difformes. Oportet igitur quod illorum motuum ordinatio ſit ab aliqua providentia, & per conſequens omnium inferiorum motuum, & operationum quæ per illos motus diſponuntur.

7. Item. Quanto aliquid propinquius eſt cauſæ, tanto plus participat de effectu ipſius: unde ſi aliquid tanto participatur perfectius ab aliquibus, quanto alicui rei magis appropinquat, ſignum eſt quod illa res ſit cauſa illius quod diverſimode participatur; ſicut ſi aliqua ſint magis calida ſecundum quod magis appropinquant igni, ſignum eſt quod ignis ſit cauſa caloris. Inveniuntur autem aliqua tanto perfectius ordinata eſſe, quanto ſunt Deo magis propinqua: nam in corporibus inferioribus, quæ ſunt maxime a Deo diſtantia, naturæ ſimilitudine, invenitur eſſe defectus aliquando ab eo quod eſt ſecundum curſum naturæ, ſicut patet in monſtruoſis, & aliis caſualibus: quod numquam accidit in corporibus cæleſtibus, quæ tamen ſunt aliquo modo mutabilia; quod non accidit in ſubſtantiis intellectualibus ſeparatis. Manifeſtum eſt autem quod Deus eſt cauſa totius ordinis rerum. Eſt igitur ipſe per ſuam providentiam gubernator totius univerſitatis rerum.

8. Adhuc. Sicut ſupra (cap. XXIII. & XXIV. Lib. VIII.) probatum eſt, Deus res omnes in eſſe produxit non ex neceſſitate naturæ, ſed per intellectum, & voluntatem. Intellectus autem, & voluntatis ipſius non poteſt eſſe alius finis ultimus niſi bonitas eius, ut ſcilicet eam rebus communicaret, ſicut ex præmiſſis apparet. Res autem participant divinam bonitatem per modum ſimilitudinis, inquantum ipſæ ſunt bonæ. Id autem quod eſt maxime bonum in rebus creatis, eſt bonum ordinis univerſi, quod eſt maxime perfectum, ut Philoſophus dicit (XII. Metaphyſic. text. com. III.) cui etiam conſonat divina Scriptura Geneſis I. cum dicitur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat & erant valde bona*; cum de ſingulis operibus dixiſſet ſimpliciter quod *erant bona*. Bonum igitur ordinis rerum creatarum a Deo, eſt id quod eſt præcipue volitum, & intentum a Deo. Nihil autem aliud eſt gubernare aliquam rem quam ei ordinem imponere. Ipſe igitur Deus omnia ſuo intellectu, & voluntate gubernat.

9. Amplius. Unumquodque intendens aliquem finem, magis curat de eo quod eſt propinquius fini ultimo, quia hoc eſt etiam finis aliorum. Ultimus autem finis divinæ voluntatis eſt bonitas ipſius, cui propinquiſſimum in rebus creatis eſt bonum ordinis totius univerſi; cum ordinetur ad ipſum ſicut ad finem omne particulare bonum huius vel illius rei, ſicut minus perfectum ordinatur ad id quod eſt perfectius: unde & quælibet pars invenitur eſſe propter ſuum totum. Id igitur quod maxime curat Deus in rebus creatis, eſt ordo univerſi. Eſt igitur gubernator ipſius.

10. Item. Quælibet res creata conſequitur ſuam ultimam perfectionem per operationem propriam: nam oportet quod ultimus finis, & perfectio rei ſit vel ipſa operatio, vel operationis terminus, aut effectus. Forma vero ſecundum quam res eſt, eſt perfectio prima, ut patet in II. de Anima (text. com. IV.) ordo autem rerum creatarum ſecundum diſtinctionem natu-

Digitized by Google

naturarum, & graduum ipſarum, procedit ex divina ſapientia, ſicut in ſecundo (Lib. cap. xxiv.) oſtenſum eſt. Ergo & ordo operationis, per quam res creatæ magis appropinquant ad ultimum finem. Ordinare autem actiones aliquarum rerum ad finem, eſt gubernare ipſas. Deus igitur per ſuæ ſapientiæ providentiam rebus gubernationem, & regimen præſtat.

Hinc eſt quod Scriptura Deum Dominum, & Regem profitetur, ſecundum illud Pſalm. (Pſal. xcix. 3.) *Dominus ipſe eſt Deus*: & idem (Pſal. xlvi. 8.) *Rex omnis terræ Deus*. Regis enim eſt, & Domini ſuo imperio regere, & gubernare ſubiectos: unde & rerum curſum ſacra Scriptura divino præcepto adſcribit Iob ix. 7. *Qui præcipit Soli, & non oritur; & ſtellas claudit quaſi ſub ſignaculo*: & Pſalm. xiv. 6. *Præceptum poſuit, & non præteribit*.

Per hoc autem excluditur error antiquorum Naturalium (Emped. teſta. Ari. 2. Phyſ. text. xliii. & eorum qui ſolam materialem cauſam moverunt, de quibus I. Metaphyſ. cap. iv.) qui dicebant, omnia ex neceſſitate materiæ provenire: ex quo ſequebatur omnia a caſu accidere, & non ex aliquo providentiæ ordine.

CAPUT LXV.

Quod Deus conſervat res in eſſe.

I. Part. quæſt. ciy. *art.* 1.

EX hoc autem quod Deus res ſua providentia regit, ſequitur quod in eſſe conſervet.

1. Ad gubernationem enim aliquorum pertinet omne illud per quod ſuum finem conſequuntur: ſecundum hoc etiam aliqua regi, vel gubernari dicuntur quod ordinantur in finem. In finem autem ultimum quem Deus intendit, ſcilicet bonitatem divinam, ordinantur res non ſolum per hoc quod operantur, ſed per hoc quod ſunt: quia inquantum ſunt, divinæ bonitatis ſimilitudinem gerunt, quod eſt finis rerum, ut ſupra (cap. xix. & xx.) oſtenſum eſt. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod res conſerventur in eſſe.

2. Item. Oportet quod idem ſit cauſa rei, & conſervationis ipſius: nam conſervatio rei non eſt niſi continuatio eſſe ipſius. Oſtenſum eſt autem ſupra (II. Lib. cap. xxiii. & xxiv.) quod Deus per ſuum intellectum, & voluntatem eſt cauſa eſſendi omnibus rebus. Igitur per ſuum intellectum, & voluntatem conſervat res omnes in eſſe.

3. Item. Nullum particulare agens univocum poteſt ſimpliciter eſſe cauſa ſpeciei, ſicut hic homo non poteſt eſſe cauſa ſpeciei humanæ, eſſet enim cauſa hominis, & per conſequens ſui ipſius; quod eſt impoſſibile: eſt autem cauſa hic homo huius hominis per ſe loquendo. Hic autem homo eſt per hoc quod natura humana eſt in hac materia, quæ eſt individuationis principium. Hic igitur homo non eſt cauſa hominis, niſi inquantum eſt cauſa quod forma humana fiat in hac materia. Hoc autem eſt eſſe principium generationis huius hominis. Patet ergo quod nec hic homo, nec aliquod aliud agens univocum in natura, eſt cauſa niſi generationis vel huius vel illius rei. Oportet autem ipſius ſpeciei humanæ eſſe aliquam per ſe cauſam agentem: quod ipſius compoſitio oſtendit, & ordinatio partium, quæ eodem modo ſe habet in omnibus, niſi per accidens impediatur: & eadem ratio eſt de omnibus aliis ſpeciebus rerum naturalium. Hæc autem cauſa eſt Deus vel mediate, vel immediate: oſtenſum eſt enim, (Lib. viii. cap. vi.) quod ipſe eſt omnium rerum cauſa prima. Oportet ergo quod ipſe ſe hoc modo habeat ad conſervationem ſpecierum, ſicut ſe habet hoc generans in natura ad generationem, cuius eſt per ſe cauſa. Generatio autem ceſſat, ceſſante operatione generantis. Ergo & omnes rerum ſpecies ceſſarent, ceſſante operatione divina. Igitur ipſe per ſuam operationem conſervat res in eſſe.

4. Adhuc. Licet alicui exiſtenti accidat motus, tamen motus eſt præter eſſe rei. Nullum autem corporeum eſt cauſa alicuius rei, niſi inquantum movetur, quia nullum corpus agit niſi per motum, ut Ariſtoteles probat (I. Phyſic. text. com. xxxv. & ſeq.) Nullum igitur corpus eſt cauſa eſſe alicuius rei inquantum eſt eſſe, ſed eſt cauſa eius quod eſt moveri ad eſſe; quod eſt fieri rei. Eſſe autem cuiuslibet rei eſt eſſe participatum, cum non ſit res aliqua præter Deum, ſuum eſſe, ut ſupra (Lib. I. cap. xxii.) probatum eſt; & ſic oporter quod ipſe Deus, qui eſt ſuum eſſe, ſit primo & per ſe cauſa omnis eſſe. Sic igitur ſe habet ad eſſe rerum operatio divina ſicut motio corporis moventis ad fieri, & moveri rerum factarum, vel motarum. Impoſſibile autem eſt quod fieri, vel moveri alicuius rei maneat ceſſante motione moventis. Im-

poſſibi-

poſſibile eſt igitur quod eſſe alicuius rei maneat niſi per operationem divinam.

5. Amplius. Sicut opus artis præſupponit opus naturæ, ita opus naturæ præſupponit opus Dei creantis: nam materia artificialium eſt a natura, naturalium vero per creationem a Deo. Artificialia autem conſervantur in eſſe virtute naturalium, ſicut domus per ſoliditatem lapidum. Omnia igitur naturalia non conſervantur in eſſe niſi virtute Dei.

6. Item. Impreſſio agentis non remanet in effectu, ceſſante actione agentis, niſi vertatur in naturam effectus: formæ enim generatorum, & proprietates ipſorum remanent in eis poſt generationem, quia efficiuntur eis naturales; & ſimiliter habitus ſunt difficile mobiles, quia vertuntur in naturam; diſpoſitiones autem, & paſſiones ſive corporales, ſive animales manent aliquantulum poſt actionem agentis, ſed non ſemper, quia inſunt ut in via ad naturam: quod autem pertinet ad naturam ſuperioris generis, nullo modo poſt actionem agentis manet, ſicut lumen non manet in diaphano, recedente illuminante. Eſſe autem non eſt natura, vel eſſentia alicuius rei creatæ, ſed ſolius Dei, ut in primo (Lib. cap. xxi. & xxii.) oſtenſum eſt. Nulla igitur res remanere poteſt in eſſe ceſſante operatione divina.

7. Adhuc. Circa rerum originem duplex eſt poſitio: una fidei, quod res de novo fuerunt a Deo productæ in eſſe; & poſitio quorumdam Philoſophorum, quod res ab æterno a Deo fluxerunt. Secundum autem utramque poſitionem oportet dicere, quod res conſerventur a Deo in eſſe: nam ſi res a Deo productæ ſunt in eſſe poſtquam non fuerunt, oportet quod eſſe rerum divinam voluntatem conſequatur, & ſimiliter non eſſe; quia permiſit res non eſſe quando voluit, & fecit res eſſe cum voluit. Tamdiu igitur ſunt, quamdiu Deus eas eſſe vult. Sua igitur voluntas conſervatrix eſt rerum. Si autem res ab æterno a Deo fluxerunt, non eſt dare tempus, aut inſtans in quo primo a Deo effluxerunt. Aut igitur numquam a Deo productæ ſunt, aut ſemper a Deo earum eſſe procedit quamdiu ſunt. Sua igitur operatione res in eſſe conſervat.

Hinc eſt quod dicitur Hebr. 1. 3. *Portans omnia verbo virtutis ſuæ*: & Auguſt. dicit iv. ſuper Gene. ad litteram (cap. xii.) *Creatoris namque potentia, & omnipotentis, atque omnitenentis virtus, cauſa eſt ſubſiſtendi omni creaturæ: quæ virtus ſi ab eis quæ creata ſunt regendis aliquando ceſſaret, ſimiliter ceſſaret eorum ſpecies, omniſque natura concideret. Neque enim ſicut ſtructuram ædium cum fabricaverit quis, abſcedit, atque illo ceſſante, atque abſcedente ſtat opus; ita mundus vel in ictu oculi ſtare poterit, ſi ei regimen Deus ſubtraxerit.*

Per hoc autem excluditur quorumdam loquentium in lege Maurorum poſitio, qui ad hoc quod ſuſtinere poſſent, mundum Dei conſervatione indigere, poſuerunt omnes formas eſſe accidentia, & quod nullum accidens durat per duo inſtantia, ut ſic ſemper rerum formatio eſſet in fieri, quaſi res non indigeret cauſa agente, niſi dum eſt in fieri. Unde & aliqui eorum dicuntur ponere, quod corpora indiviſibilia, ex quibus omnes ſubſtantias dicunt eſſe compoſitas, quæ ſola ſecundum eos firmitatem habent, poſſunt ad horam aliquam remanere, ſi Deus ſuam gubernationem rebus ſubtraxerit. Quorum etiam quidam dicunt, quod res eſſe non deſineret, niſi Deus in ipſa accidens deſitionis cauſaret. Quæ omnia patet eſſe abſurda.

CAPUT LXVI.

Quod nihil dat eſſe, niſi inquantum agit in virtute divina.

Ex hoc autem manifeſtum eſt quod omnia inferiora agentia non dant eſſe, niſi inquantum agunt in virtute divina.

1. Nihil enim dat eſſe, niſi inquantum eſt ens actu. Deus autem conſervat res in eſſe per ſuam providentiam, ut oſtenſum eſt (cap. lxv.) Ex virtute igitur divina eſt quod aliquid det eſſe.

2. Amplius. Quando aliqua agentia diverſa ſub uno agente ordinantur, neceſſe eſt quod effectus qui ab eis communiter fit, ſit eorum ſecundum quod uniuntur in participando motum, & virtutem illius agentis: non enim plura faciunt unum, niſi inquantum unum ſunt, ſicut patet quod omnes qui in exercitu ſunt; operantur ad victoriam cauſandam, quam cauſant ſecundum quod ſunt ſub ordinatione ducis, cuius proprius effectus victoria eſt. Oſtenſum eſt autem in primo (Lib. cap. xiii.) quod primum agens eſt Deus. Cum igitur eſſe ſit communis effectus omnium agentium, nam omne agens facit eſſe actu; oportet quod hunc effectum producant, inquantum ordinantur ſub primo agente, & agunt in virtute ipſius.

3. Item. In omnibus cauſis agentibus ordi-

ordinatis quod eſt ultimum in generatione, & primum in intentione, eſt proprius effectus primi agentis; ſicut forma domus quæ eſt proprius effectus ædificatoris, poſterius provenit quam præparatio cæmenti, & lapidum, & lignorum, quæ fiunt per artifices inferiores, qui ſubſunt ædificatori. In omni autem actione eſſe in actu eſt principaliter intentum, & ultimum in generatione: nam eo habito quieſcit agentis actio, & motus patientis. Eſt igitur eſſe proprius effectus primi agentis, ſcilicet Dei; & omnia quæ dant eſſe, hoc habent, inquantum agunt in virtute Dei.

4. Amplius. Ultimum in bonitate, & perfectione inter ea in quæ poteſt agens ſecundum, eſt illud in quod poteſt ex virtute agentis primi: nam complementum virtutis agentis ſecundi eſt ex virtute agentis primi. Quod autem eſt in omnibus agentibus perfectiſſimum, eſt eſſe: quælibet enim natura, vel forma perficitur per hoc quod eſt actu, & comparatur ad eſſe in actu ſicut potentia ad actum ipſum. Igitur eſſe eſt quod agentia ſecunda agunt in virtute primi agentis.

5. Item. Secundum ordinem cauſarum eſt ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus eſt eſſe: nam omnia alia ſunt determinationes ipſius. Igitur eſſe eſt proprius effectus primi agentis, & omnia alia agunt ipſum, inquantum agunt in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quæ ſunt quaſi (a) particulantes, & determinantes actionem primi agentis, agunt ſicut proprios effectus alias perfectiones quæ determinant eſſe.

6. Præterea. Quod eſt per eſſentiam tale, eſt propria cauſa eius quod eſt per participationem tale, ſicut ignis eſt cauſa omnium ignitorum. Deus autem ſolus eſt ens per eſſentiam ſuam, omnia autem alia ſunt entia per participationem, nam in ſolo Deo eſſe eſt ſua eſſentia. Eſſe igitur cuiuslibet exiſtentis eſt proprius effectus eius; ita quod omne quod producit aliquid in eſſe, hoc facit inquantum agit in virtute Dei.

Hinc eſt quod dicitur Sapientiæ 1. 14. *Creavit Deus ut eſſent omnia*: & in pluribus Scripturæ locis dicitur, quod Deus omnia facit: & in Libro de cauſis dicitur, quod nec intelligentia dat eſſe, niſi inquantum eſt divina, & inquantum agit in virtute divina.

CAPUT LXVII.

Quod Deus eſt cauſa operandi omnibus operantibus.

EX hoc autem apparet quod Deus eſt cauſa omnibus operantibus ut operentur.

1. Omne enim operans eſt aliquo modo cauſa eſſendi vel ſecundum eſſe ſubſtantiale, vel accidentale. Nihil autem eſt cauſa eſſendi, niſi inquantum agit in virtute divina, ut (cap. lxvi.) oſtenſum eſt. Omne igitur operans operatur per virtutem Dei.

2. Adhuc. Omnis operatio quæ conſequitur aliquam virtutem, attribuitur ſicut cauſæ illi rei quæ dedit illam virtutem; ſicut motus gravium, & levium naturalis conſequitur formam ipſorum ſecundum quod ſunt gravia, & levia; & ideo cauſa ipſorum motus dicitur eſſe generans, qui dedit formam. Omnis autem virtus uniuſcuiuſque agentis eſt a Deo ſicut a principio omnis perfectionis. Ergo cum omnis operatio conſequatur aliquam virtutem, oportet quod cuiuslibet operationis cauſa ſit Deus.

3. Amplius. Manifeſtum eſt quod omnis actio quæ non poteſt permanere ceſſante impreſſione alicuius agentis, eſt ab illo agente, ſicut manifeſtatio colorum non poſſet eſſe ceſſante actione Solis, qua aerem illuſtrat, unde non eſt dubium quin Sol ſit cauſa manifeſtationis colorum; & ſimiliter patet de motu violento, qui ceſſat, ceſſante violentia impellentis. Sicut autem Deus non ſolum dedit eſſe rebus cum primo eſſe inceperunt, ſed quamdiu ſunt, eſſe in eis cauſat, res in eſſe conſervans, ut oſtenſum eſt (cap. lxv.) ita non ſolum cum res primo conditæ ſunt, eis virtutes operativas indidit, ſed ſemper eas in rebus cauſat: unde ceſſante influentia divina, omnis operatio ceſſaret. Omnis igitur rei operatio in ipſum reducitur ſicut in cauſam.

4. Item. Quidquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur eſſe cauſa illius actionis: artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem, dicitur eſſe cauſa illius actionis, ſicut cocus decoctionis, quæ eſt per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem eſt principaliter & primo a Deo: applicantur enim virtutes operati-

væ

(a). Nam particulantia, & determinantia?

Digitized by Google

væ ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis, vel animæ. Primum autem principium utriuſque motus eſt Deus: eſt enim primum movens omnino immobile, ut ſupra (Lib. I. cap. XVI.) oſtenſum eſt: & ſimiliter omnis motus voluntatis quo applicantur aliquæ virtutes ad operandum, reducitur in Deum ſicut in primum appetibile, & in primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo ſicut primo & principali agenti.

5. Adhuc. In omnibus cauſis agentibus ordinatis ſemper oportet quod cauſæ ſequentes agant in virtute cauſæ primæ; ſicut in rebus naturalibus corpora inferiora agunt in virtute corporum cæleſtium, & in rebus voluntariis omnes artifices inferiores operantur ſecundum imperium ſupremi architectoris. In ordine autem cauſarum agentium Deus eſt prima cauſa, ut in primo (Lib. cap. XIII.) oſtenſum eſt. Ergo omnes cauſæ inferiores agentes agunt in virtute ipſius. Cauſa autem actionis magis eſt id cuius virtute agitur, quam etiam illud quod agit, ſicut principale agens magis agit quam inſtrumentum. Deus igitur principalius eſt cauſa cuiuslibet actionis quam etiam ſecundæ cauſæ agentes.

6. Item. Omne operans per ſuam operationem ordinatur ad finem ultimum. Oportet autem quod vel operatio ipſa ſit finis, vel operatum, quod eſt operationis effectus. Ordinare autem res in finem eſt ipſius Dei, ut ſupra (cap. LXIV.) oſtenſum eſt. Oportet igitur dicere, quod omne agens in virtute divina agat. Ipſe igitur eſt qui eſt cauſa actionis omnium rerum.

Hinc eſt quod dicitur Iſa. XXVI. 12. *Omnia opera noſtra (a) operatus es in nobis, Domine*: & Ioan. XV. 5. *Sine me nihil poteſtis facere*: & Philip. II. 13. *Deus eſt qui operatur in nobis velle, & perficere pro bona voluntate*. Et hac ratione frequenter in Scriptura, naturæ effectus operationi divinæ attribuuntur, quia ipſe eſt qui operatur in omni operante per naturam, vel per voluntatem, (b) ſicut illud Iob X. 10. *Nonne ſicut lac mulſiſti me, & ſicut caſeum me coagulaſti? Pelle, & carnibus veſtiſti me, oſſibus, & nervis compegiſti me*: & in Pſalm. (XVII. 14.) *Intonuit de cælo Dominus, & Altiſſimus dedit vocem ſuam: grando, & carbones ignis.*

CAPUT LXVIII.

Quod Deus eſt ubique, & in omnibus rebus.

I. Part. quaeſt. VIII. art. 1. & I. Sent. diſt. XVII. quaeſt. 1. art. 1.

EX hoc autem apparet quod Deum neceſſe eſt eſſe ubique, & in omnibus rebus.

1. Movens enim, & motum oportet ſimul eſſe, ut probat Philoſophus in VII. Phyſic. (text. comm. X. & infra) Deus autem omnia movet ad ſuas operationes, ut oſtenſum eſt (cap. LXVII.) Eſt igitur in omnibus rebus.

2. Item. Omne quod eſt in loco, vel in re quacumque, aliquo modo contingit ipſam: res enim corporea eſt in aliquo ſicut in loco ſecundum contactum quantitatis dimenſivæ. Res autem incorporea in aliquo eſſe dicitur ſecundum contactum virtutis, cum careat dimenſiva quantitate. Sic igitur ſe habet res incorporea ad hoc quod ſit in aliquo per virtutem ſuam, ſicut ſe habet res corporea ad hoc quod ſit in aliquo per quantitatem dimenſivam. Si autem eſſet aliquod corpus habens quantitatem dimenſivam infinitam, oporteret illud eſſe ubique. Ergo ſi ſit aliqua res incorporea habens virtutem infinitam, oportet quod ſit ubique. Oſtenſum eſt autem in primo (Lib. cap. XLIII.) Deum eſſe infinitæ virtutis. Eſt igitur ubique.

3. Adhuc. Sicut ſe habet cauſa particularis ad particularem effectum, ita ſe habet cauſa univerſalis ad univerſalem effectum. Oportet autem cauſam particularem proprio effectui particulari adeſſe ſimul, ſicut ignis per ſuam eſſentiam calefacit, & anima per ſuam eſſentiam vitam corpori confert. Cum igitur Deus ſit cauſa univerſalis totius eſſe, ut in ſecundo (Lib. cap. VI.) oſtenſum eſt, oportet quod in quocumque eſt invenire eſſe, ei adſit divina præſentia.

4. Amplius. Quodcumque agens eſt præſens tantum uni ſuorum effectuum, eius actio non poteſt derivare ad alia niſi illo mediante, eo quod agens, & patiens oportet eſſe ſimul, ſicut vis motiva non movet alia membra niſi mediante corde. Si igitur Deus eſſet præſens uni tantum ſuorum effectuum, utpote pri-

(a) Vulgata: *Operatus es nobis*. (b) An ſecundum?

Digitized by Google

primo mobili, quod ab eo immediate movetur, ſequeretur quod eius actio non poſſet ad alia derivare niſi illo mediante. Hoc autem eſt inconveniens: ſi enim alicuius agentis actio non poteſt derivare ad alia niſi mediante aliquo primo, oportet quod illud proportionaliter reſpondeat agenti ſecundum totam eius virtutem, aliter enim non poſſet agens tota ſua virtute uti; ſicut videmus quod omnes motus quos poteſt cauſare virtus motiva, expleri poſſunt per cor. Non eſt autem aliqua creatura per quam poſſet expleri quidquid divina virtus facere poteſt, cum divina virtus excedat in infinitum quamlibet rem creatam, ut apparet ex his quæ in primo (Lib. cap. XLIII.) oſtenſa ſunt. Inconveniens eſt igitur dicere, quod divina actio non ſe extendat ad alia niſi mediante uno primo. Non eſt igitur præſens in uno tantum ſuorum effectuum, ſed in omnibus: eadem enim ratione opinabitur, ſi quis dicat eum eſſe in aliquibus, & non in omnibus: quia quocumque modo effectus divini accipiantur, non ſufficienter explere poterunt divinæ virtutis executionem.

5. Præterea. Neceſſe eſt ut cauſa agens ſit ſimul cum ſuo effectu proximo & immediato. In qualibet autem re eſt aliquis effectus proximus & immediatus ipſius Dei: oſtenſum eſt enim in ſecundo (Lib. cap. XXI.) quod ſolus Deus creare poteſt. In qualibet autem re eſt aliquid quod per creationem cauſatur, in rebus quidem corporalibus prima materia, in rebus autem incorporeis ſimplices earum eſſentiæ, ut ex his apparet, quæ in ſecundo (Lib. cap. XV. & ſeq.) ſunt determinata. Oportet igitur ſimul Deum adeſſe in omnibus rebus, præſertim cum ea de non eſſe ad eſſe produxit, continuo & ſemper in eſſe conſervet, ut oſtenſum eſt (cap. LXV.)

Hinc eſt quod dicitur Hier. XXIII. 24. *Cælum, & terram ego impleo*: & in Pſal. (CXXXVIII. 8.) *Si aſcendero in cælum, tu illic es: & ſi deſcendero ad infernum, ades.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium, Deum in aliqua parte mundi determinata eſſe, puta in primo cælo, & in parte orientis, unde eſt principium motus cæli: quorum tamen dictum ſuſtineri poſſet, ſi ſane accipiatur, ut ſcilicet non intelligamus Deum aliqua determinata mundi parte eſſe concluſum, ſed quia omnium corporearum motionum principium, ſecundum naturæ ordinem ab aliqua determinata incipit parte, Deo movente: propter quod & in ſacra Scriptura Deus dicitur ſpecialiter eſſe in cælo, ſecundum illud Iſa. ult. 1. (a) *Cælum mihi ſedes eſt*: & in Pſal. (CXIII. 16.) *Cælum cæli Domino &c.* Sed ex hoc quod præter naturæ ordinem etiam in infimis corporibus Deus aliquid operatur, quod virtute cæleſtis corporis cauſari non poteſt, manifeſte oſtenditur, Deum non ſolum cæleſti corpori, ſed etiam infimis rebus immediate adeſſe.

Non eſt autem æſtimandum Deum ſic eſſe ubique, quod per locorum ſpatia dividatur, quaſi una pars eius ſit hic, & alia alibi; ſed totus ubique eſt: Deus enim cum ſit omnino ſimplex, partibus caret.

Neque ſic ſimplex eſt ſicut punctus, qui eſt terminus continui, & propter hoc determinatum ſitum in continuo habet, unde non poteſt unus punctus niſi in uno loco indiviſibili eſſe. Deus autem indiviſibilis eſt, quaſi omnino extra genus continui exiſtens: unde non determinatur ad locum vel magnum, vel parvum ex neceſſitate ſuæ eſſentiæ, quaſi oporteat eum eſſe in aliquo loco, cum ipſe fuerit ab æterno ante omnem locum; ſed immenſitate ſuæ virtutis attingit omnia quæ ſunt in loco, cum ſit univerſalis cauſa eſſendi, ut dictum eſt. Sic igitur ipſe totus eſt ubicumque eſt, quia per ſimplicem ſuam virtutem univerſa attingit.

Non eſt tamen æſtimandum quod ſic ſit in rebus quaſi in rebus mixtus: oſtenſum eſt enim in primo (Lib. cap. XXVI. & XXVII.) quod neque materia, neque forma eſt alicuius, ſed eſt in operibus per modum cauſæ agentis.

CAPUT LXIX.

De opinione eorum qui a rebus naturalibus proprias ſubtrahunt actiones.

II. Sent. diſt. 1. quæſt. 1. art. 3. & I. Part. quæſt. LIII. art. 1.

Ex præmiſſis autem quidam occaſionem errandi ſumpſerunt, putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium, ita ſcilicet quod ignis non calefacit, ſed Deus cauſat calorem præſente igne: & ſi-

(a) Vulgata: *Cælum ſedes mea.*

Digitized by Google

ſimiliter dicunt in aliis omnibus effectibus naturalibus.

Hunc autem errorem rationibus confirmare conati ſunt, oſtendentes nullam formam neque ſubſtantialem, neque accidentalem niſi per viam creationis produci in eſſe: non enim poſſunt formæ, & accidentia fieri ex materia, cum non habeant materiam partem ſui: unde ſi fiant, oportet quod fiant ex nihilo, quod eſt creari: & quia creatio ſolius Dei actio eſt, ut in ſecundo (Lib. cap. XXI.) oſtenſum eſt, ſequi videtur quod ſolus Deus tam formas ſubſtantiales, quam accidentales in natura producat.

Huic autem poſitioni partim etiam quorumdam Philoſophorum opinio concordavit.

1. Quia enim omne quod per ſe non eſt, ab eo quod eſt per ſe, derivatum invenitur; videtur quod formæ rerum quæ non ſunt per ſe exiſtentes, ſed in materia, proveniant ex formis quæ per ſe ſine materia ſunt, quaſi formæ in materia exiſtentes, ſint quædam participationes illarum formarum quæ ſine materia ſunt. Et propter hoc Plato poſuit (in Tim. X. de Repub. & alibi) ſpecies rerum ſenſibilium eſſe quaſdam formas ſeparatas, quæ ſunt cauſæ eſſendi his ſenſibilibus ſecundum quod eas participant. Avicenna vero poſuit omnes formas ſubſtantiales ab intelligentia agente effluere; accidentales autem formas eſſe ponebat materiæ diſpoſitiones, quæ ex actione inferiorum agentium materiam diſponentium proveniebant: in quo a priore ſtultitia declinabat. Huius autem ſignum eſſe videbatur quod nulla virtus activa invenitur eſſe in iſtis corporibus niſi accidentalis forma, ſicut qualitates activæ, & paſſivæ, quæ non videntur eſſe ad hoc ſufficientes quod ſubſtantiales formas cauſare poſſint.

2. Inveniuntur etiam quædam in iſtis inferioribus quæ non generantur ex ſimilibus, ſicut animalia ex putrefactione generata: unde videtur quod horum formæ ex altioribus proveniant principiis, & pari ratione aliæ formæ quarum quædam ſunt multo nobiliores.

3. Quidam vero ad hoc argumentum aſſumunt ex naturalium corporum imbecillitate ad agendum: nam omnis corporis forma eſt adiuncta quantitati; quantitas autem impedit & actionem, & motum: cuius ſignum ponunt, quia quantum additur in quantitate alicui corpori, tanto fit ponderoſius, & tardatur motus eius: unde ex hoc concludunt quod nullum corpus ſit activum, ſed paſſivum tantum.

4. Hoc etiam nituntur oſtendere per hoc quod omne patiens eſt ſubiectum agenti, & omne agens præter primum quod cauſat, requirit ſubiectum inferius ſe: nulla autem ſubſtantia eſt inferior corporali: unde videtur quod nullum corpus ſit activum.

5. Addunt etiam ad hoc, quod corporalis ſubſtantia eſt in ultima diſtantia a primo agente: unde non videtur eis quod virtus activa perveniat uſque ad ſubſtantiam corporalem; ſed ſicut Deus eſt agens tantum, ita ſubſtantia corporalis, cum ſit infima in genere rerum, ſit paſſiva tantum.

Propter has igitur rationes ponit Avicebron in Lib. Fontis vitæ, quod nullum corpus eſt activum; ſed virtus ſubſtantiæ ſpiritualis pertranſiens per corpora agit actiones quæ per corpora fieri videntur.

Quidam etiam loquentes in lege Maurorum dicuntur ad hoc rationem inducere, quod etiam accidentia non ſint ex actione corporum, quia accidens non tranſit a ſubiecto in ſubiectum: unde reputant impoſſibile quod calor tranſeat a corpore calido in aliud corpus ab ipſo calefactum; ſed dicunt omnia huiuſmodi accidentia creari a Deo.

Ad præmiſſas autem poſitiones multa inconvenientia ſequuntur.

1. Si enim nulla inferior cauſa, & maxime corporalis, aliquid operatur, ſed Deus operatur in omnibus ſolus; Deus autem non variatur per hoc quod operatur in rebus diverſis: non ſequetur diverſus effectus ex diverſitate rerum, in quibus operatur. Hoc autem ad ſenſum apparet falſum: non enim ex appoſitione calidi ſequitur infrigidatio, ſed calefactio tantum; neque ex ſemine hominis ſequitur generatio niſi hominis. Non ergo cauſalitas effectuum inferiorum eſt ita attribuenda divinæ virtuti, quod ſubtrahatur cauſalitas inferiorum agentium.

2. Item. Contra rationem ſapientiæ eſt ut ſit aliquid fruſtra in operibus ſapientis. Si autem res creatæ nullo modo operentur ad effectus producendos, ſed ſolus Deus operetur omnia immediate; fruſtra eſſent adhibitæ ab ipſo aliæ res ad producendos effectus. Repugnat igitur prædicta poſitio divinæ ſapientiæ.

3. Adhuc. Quod dat alicui aliquod principale, dat eidem omnia quæ conſequun-

quuntur ad illud ; ſicut cauſa quæ dat corpnri elementari gravitatem , dat ei motum deorſum. Facere autem actu, conſequitur ad hnc quod eſt eſſe actu, ut patet in Deo: ipſe enim eſt actus purus, & eſt prima cauſa eſſendi omnibus , ut ſupra (Lib. I. cap. x. & xiii. & II. Lib. cap. xv.) dictum eſt.. Si igitur communicavit aliis ſimilitudinem ſuam quantum ad eſſe, inquantum res in eſſe produxit; conſequens eſt quod communicavit eis ſimilitudinem ſuam quantum ad agere , ut etiam res creatæ habeant proprias actiones.

4. Amplius. Perſectio effectus determinat perfectionem cauſæ : maior enim virtus perfectiorem effectum inducit. Deus autem eſt perfectiſſimum agens. Oportet igitur quod res ab ipſo creatæ perfectionem ab eo connſequantur. Detrahere ergn perfectioni creaturarum, eſt detrahere perfectioni divinæ virtutis. Sed ſi nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum , multum detrahitur perfectioni creaturæ : ex abundantia enim perfectionis eſt quod perfectionem quam habet , poſſit alteri communicare . Detrahit igitur hæc poſitio divinæ virtuti.

5. Item. Sicut eſt boni bonum facere , ita ſummi boni eſt aliquid optime facere. Deus autem eſt ſummum bonum , ut in primo (Lib. cap. xiv.) oſtenſum eſt. Igitur eius eſt facere optime omnia. Melius autem eſt bonum quod alicui collatum, ſit multorum commune, quam quod ſit proprium, quia bonum commune ſemper invenitur eſſe divinius quam bonum unius tantum. Sed bonum unius ſit multis commune , ſi ab uno in alia derivatur: quod nnn pnteſt eſſe, niſi inquantum diffundit ipſum in alia per propriam actionem; ſi vero poteſtatem non habet illud in alia transſundendi , manet ſibi ipſi prnprium. Sic igitur Deus rebus creatis ſuam bonitatem communicavit , nt una res qnod accepit , poſſit in aliam rem transſundere. Detrahere ergo actinnes proprias a rebus creatis , eſt divinæ bonitati derogare.

6. Adhuc. Subtrahere ordinem rebus creatis , eſt eis ſubtrahere id quod optimum habent: nam ſingula in ſe ipſis ſunt bona , ſimul autem omnia ſunt optima propter ordinem univerſi : ſemper enim totum melius eſt partibns , & finis ipſarum. Si autem a rebus ſubtrahantur actinnes, ſubtrahitur ordo rerum ad invicem: rerum enim quæ ſunt diverſæ ſecundum ſuas naturas , non eſt colligatio in ordinis unitatem , niſi per hoc quod quædam agunt , & quædam patiuntur. Inconveniens igitur eſt dicere, quod res non habent proprias actiones.

7. Amplius. Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum , ſed ſolum ex actione Dei , impoſſibile eſt quod per effectus maniſeſtetur virtus alicuius cauſæ creatæ : non enim effectus oſtendit virtutem cauſæ niſi ratione actionis, quæ a virtute procedens ad effectum terminatur. Natura autem cauſæ non cognoſcitur per effectum , niſi inquantum per ipſum cognoſcitur eius virtus , quæ naturam conſequitur. Si igitur res creatæ non habeant actiones ad producendum effectus, ſequitur quod numquam natura alicuius rei creatæ poterit cognoſci per effectum ; & ſic ſubtrahitur nobis omnis cognitio ſcientiæ naturalis , in qua præcipue demonſtrationes per effectum ſequuntur.

8. Item. Apparet per inductionem in omnibus , quod ſimile agat ſuum ſimile. Id autem quod generatur in rebus inferioribus, non eſt ſorma tantum, ſed compoſitum ex materia & forma: nam omnis generatio ex aliquo eſt, ſcilicet ex materia, & ad aliquid, ſcilicet ad formam. Oportet igitur qund generans non ſit forma tantum , ſed compoſitum ex materia & forma. Non igitur ſpecies rerum ſeparatarum , nt Platonici poſuerunt , neque intelligentia agens, ut poſuit Avicenna, eſt cauſa formarum quæ ſunt in materiis, ſed magis hoc cnmpnſitum ex materia & forma.

9. Item. Si agere ſequitur ad eſſe in actu , inconveniens eſt quod actus perfectior actione deſtituatur. Perfectior autem actus eſt forma ſubſtantialis quam forma accidentalis. Si igitur formæ accidentales quæ ſunt in rebus corpnralibus , habent proprias actiones , multo magis forma ſubſtantialis habet aliquam prnpriam actionem. Non eſt autem eiuſmodi actio diſponere materiam , quia hnc ſit per alteratinnem , ad quam ſufficiunt fnrmæ accidentales. Igitur forma generantis eſt principium actionis , ut ſorma ſubſtantialis introducatur in generatum.

Rationes autem quas inducunt , facile eſt ſolvere. Quum enim ad hoc aliquid fiat ut ſit; ſicur ſorma non dicitur ens, quaſi ipſa habeat eſſe , ſed quia per eam compoſitum eſt; ita nec forma proprie ſit, ſed incipit eſſe per hoc quod compnſitum ſit reductum de potentia in actum, quæ eſt forma.

Nec

Nec etiam oportet ut omne quod habet aliquam formam quaſi participatam, recipiat eam immediate ab eo quod eſt eſſentialiter forma, ſed immediate quidem ab alio quod habet ſimilem formam ſimili modo, ſcilicet participatam, quod tamen agat in virtute illius formæ ſeparatæ, ſi qua ſit talis: ſic enim agens ſimilem effectum ſibi producit.

Similiter etiam nec oportet quod quia omnis actio inferiorum corporum ſit per qualitates activas, & paſſivas, quæ ſunt accidentia, quod non producatur ex actione earum niſi accidens: quia illæ formæ accidentales ſicut cauſantur a forma ſubſtantiali, quæ ſimul cum materia eſt cauſa propriorum accidentium, ita agunt virtute formæ ſubſtantialis: quod autem agit in virtute alterius, producit effectum ſimilem non ſibi tantum, ſed magis ei in cuius virtute agit, ſicut ex actione inſtrumenti ſit in artificiato ſimilitudo artis: ex quo ſequitur quod ex actione formarum accidentalium producuntur formæ ſubſtantiales, inquantum agunt inſtrumentaliter in virtute ſubſtantialium formarum.

In animalibus vero quæ ex putrefactione generantur, cauſatur forma ſubſtantialis ex agente corporali, ſcilicet corpore cæleſti, quod eſt primum alterans: unde oportet quod omnia moventia ad formam in iſtis inferioribus agant in virtute illius: & propter hoc ad producendas aliquas formas imperfectas ſufficit virtus cæleſtis abſque agente univoco; ad producendas autem formas perfectiores, ſicut ſunt animæ animalium perfectorum, requiritur cum agente cæleſti agens univocum, talia enim animalia non generantur niſi ex ſemine. Et propter hoc dicit Ariſtoteles in II. Phyſicor. (text. comm. xxvi.) quod homo generat hominem, & Sol.

Non eſt autem verum quod quantitas impediat actionem formæ niſi per accidens, inquantum ſcilicet omnis quantitas continua eſt in materia: forma autem in materia exiſtens, quum ſit minoris actualitatis, eſt per conſequens minoris virtutis in agendo: unde corpus quod habet minus de materia, & plus de forma, ſicut ignis, eſt magis activum.

Suppoſito autem modo actionis quam forma in materia exiſtens habere poteſt, quantitas coauget magis quam minuat actionem: nam quanto corpus ignis fuerit maius, ſuppoſita æque intenſa caliditate, tanto magis calefacit; & ſuppoſita gravitate æque intenſa, quanto magis fuerit corpus grave, tanto velocius movebitur motu naturali, & inde eſt quod tardius movetur motu innaturali. Quia igitur corpora gravia ſunt tardioris motus innaturalis, quum fuerint maioris quantitatis, non oſtenditur quod quantitas impediat actionem, ſed magis quod coaugeat ipſam.

Non oportet etiam quod corpus omne careat actione, propter hoc quod in ordine rerum ſubſtantia corporalis eſt infima ſecundum ſuum genus: quia etiam inter corpora unum eſt ſuperius altero, & formalius, & magis activum, ſicut ignis eſt reſpectu inferiorum corporum; nec tamen etiam infimum corpus excluditur ab agendo. Manifeſtum eſt enim quod corpus non poteſt agere ſe toto, cum ſit compoſitum ex materia, quæ eſt ens in potentia, & forma, quæ eſt actus: agit enim unumquodque, ſecundum quod eſt actu; & propter hoc, omne corpus agit ſecundum ſuam formam, ad quam comparatur aliud corpus, ſcilicet patiens, ſecundum ſuam materiam, ut ſubiectum, inquantum materia eius eſt in potentia ad formam agentis. Si autem e converſo ad formam corporis patientis ſit in potentia materia corporis agentis, erunt agentia, & patientia ad invicem, ſicut accidit in duobus corporibus elementaribus; ſin autem, erit unum tantum agens, & alterum tantum patiens reſpectu illius, ſicut eſt comparatio corporis cæleſtis ad corpus elementare. Sic igitur corpus agit in ſubiectum non ratione totius corporis, ſed formæ per quam agit.

Non eſt etiam verum quod corpora ſint in ultima remotione a Deo. Cum enim Deus ſit actus purus, ſecundum hoc aliqua magis vel minus ab eo diſtant, ſecundum quod ſunt plus vel minus in actu, vel in potentia. Illud etiam in entibus eſt extreme diſtans a Deo quod eſt potentia tantum, ſcilicet materia prima, unde eius tantum eſt pati, & non agere. Corpora vero, cum ſint compoſita ex materia & forma, accedunt ad divinam ſimilitudinem inquantum habent formam, quam Ariſtoteles in I. Phyſic. (text. com. xlviii.) nominat divinum quoddam: & propter hoc ſecundum quod habent formam, agunt; ſecundum vero quod habent materiam, patiuntur.

Ridiculum autem eſt dicere, quod ideo corpus non agat, quia accidens non tranſit de ſubiecto in ſubiectum: non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefa-

cere, quod idem numero calor qni eſt in caleſaciente corpore, tranſeat ad corpus caleſactum; ſed quia virtute caloris qui eſt in caleſaciente corpore, alius calor numero fit actu in corpore caleſacto, qui prius erat in eo in potentia. Agens enim naturale non eſt traducens propriam formam in alterum ſubiectum, ſed reducens ſubiectum quod patitur, de potentia in actum. Non igitur auferimus proprias actiones rebus creatis, quamvis omnes effectus rerum creatarum Deo attribuamus, quaſi in omnibus operanti.

CAPUT LXX.

Quomodo idem effectus ſit a Deo, & a naturali agente.

QUibuſdam autem difficile videtur ad intelligendum, quod effectus naturales attribuantur Deo, & naturali agenti.

1. Nam una actio a duobus agentibus non videtur progredi poſſe. Si igitur actio per quam naturalis effectus producitur, procedit a corpore naturali, non procedit a Deo.

2. Item. Quod poteſt fieri ſufficienter per unum, ſuperfluum eſt quod fiat per multa: videmus enim quod natura non facit per duo inſtrumenta quod poteſt facere per unum. Cum igitur virtns divina ſufficiens ſit ad producendos effectus naturales, ſuperfluum eſt adhibere ad eoſdem effectus producendos etiam naturales virtutes; vel ſi virtus naturalis ſufficienter proprinm effectum producit, ſuperfluum eſt quod divina virtus ad eumdem effectum agat.

3. Præterea. Si Deus totum effectum natnralem prodncit, nihil relinquitnr de effectu natnrali agenti ad producendum Non videtur igitur eſſe poſſibile quod eoſdem effectus Deus producere dicatur quos res naturales producunr.

Hæc autem difficultatem non afferunt, ſi præmiſſa conſiderentur. In quolibet enim agente eſt duo conſiderare, ſcilicet rem ipſam quæ agit, & virtutem qua agit, ſicut ignis caleſacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute ſuperioris agentis, inquantum ſuperius agens dat virtutem ipſam inferiori agenti, per quam agit, vel conſervat eam, aut etiam applicat eam ad agendum; ſicut artifex applicat inſtrumentum ad proprium effectum, cni tamen interdum formam non dat, per quam agit inſtrumentum, nec conſervat, ſed dat ei ſolum motum. Oportet igitur quod actio inferioris agentis non ſolum ſit ab eo per virtutem propriam, ſed per virtutem omnium ſuperiorum agentium, agit enim in virtute omnium; & ſicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum: nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex ſe, ſed ex virtute ſoperioris proximi, & virrus illius ex virtnte ſuperioris, & ſic virtus ſupremi agentis invenitur ex ſe productiva effectus, quaſi canſa immediata, ſicut paret in principiis demonſtrationum, quorum primum eſt eſt immediatum. Sicut igitur non eſt inconveniens quod una actio prodncatur ex aliquo agente, & eius virtute; ita non eſt inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente, & a Deo, ab utroque immediate, licet alio & alio modo.

Patet etiam quod ſi res naturalis producat proprium effectum, non eſt ſuperfluum quod Deus illum producat: quia res naturalis non producit ipſum niſi virtute divina: neque eſt ſuperfluum, ſi Deus per ſe ipſum poteſt omnes effectus producere, quod per quaſdam alias cauſas producantur: non enim hoc eſt ex inſufficientia divinæ virtutis, ſed ex immenſitate bonitatis ipſius, per quam ſuam ſimilitudinem rebus communicare voloit, non ſolum quanrum ad hoc quod eſſent, ſed etiam quantum ad hoc quod aliorum cauſæ eſſent: his enim duobus modis creaturæ communiter omnes divinam ſimilirudinem conſequuntur, ut ſupra (cap. XXI.) oſtenſum eſt. Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet.

Paret autem quod non ſic idem effectus cauſæ naturali, & divinæ virtuti attribuitur, quaſi partim a Deo, & partim a naturali agente fiar; ſed totus ab utroque ſecundum alinm modum; ſicut idem effectus totus attribuitur inſtrumento, & principali agenti etiam totus.

Digitized by Google

CAPUT LXXI.

Quod divina providentia non excludit malum totaliter a rebus.

I. Part. quæſt. XXII. *art.* 2. *ad* 2.

EX his etiam apparet quod divina providentia quæ res gubernat, non impedit quin corruptio, & defectus, & malum in rebus inveniatur.

1. Divina enim gubernatio, qua Deus in rebus operatur, non excludit operationem cauſarum ſecundarum, ſicut iam oſtenſum eſt. Contingit autem provenire defectum in effectu propter defectum cauſæ ſecundæ agentis, abſque eo quod ſit defectus in primo agente, ſicut cum in effectu artificis habentis perfecte artem contingit aliquis defectus propter inſtrumenti defectum; & ſicut hominem cuius vis motiva eſt fortis, contingit claudicare non propter defectum virtutis motivæ, ſed propter tibiæ curvitatem. Contingit igitur in his quæ aguntur, & gubernantur a Deo, aliquem defectum, & aliquod malum inveniri propter defectum ſecundorum agentium, licet in ipſo Deo nullus ſit defectus.

2. Amplius. Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur, niſi eſſet ordo bonitatis in eis, ut ſcilicet quædam ſint aliis meliora: non enim implerentur omnes gradus poſſibiles bonitatis, neque etiam aliqua creatura Deo aſſimilaretur quantum ad hoc quod alteri emineret: tolleretur etiam ſummus decor a rebus, ſi ab eis ordo diſtinctorum, & diſparium tolleretur, & quod eſt amplius, tolleretur multitudo a rebus, inæqualitate bonitatis ſublata, cum per differentias quibus res ab invicem differunr, unum altero melius exiſtat, ſicut animatum inanimato, & rationale irrationali: & ſic ſi æqualitas omnimoda eſſet in rebus, non eſſet niſi unum bonum creatum; quod manifeſte perfectioni derogat creaturæ. Gradus autem bonitatis ſuperior eſt, ut aliquid ſit bonum quod non poſſit deficere a bonitate; inferior autem eo eſt quod poteſt a bonitate deficere. Utrumque igitur gradum bonitatis perfectio univerſi requirit. Ad providentiam autem gubernantis pertinet perfectionem in rebus gubernantis conſervare, non autem eam minuere. Igitur non pertinet ad divina providentiam ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi a bono. Hanc autem potentiam ſequitur malum: quia quod poteſt deficere, quandoque deficit; & ipſe defectus boni malum eſt, ut ſupra (cap. VII.) oſtenſum eſt. Non eſt igitur ad divinam providentiam pertinens ut omnino malum a rebus gubernatis prohibeat.

3. Adhuc. Optimum in gubernatione qualibet eſt ut rebus gubernatis ſecundum modum ſuum provideatur: in hoc enim regiminis iuſtitia conſiſtit. Sicut igitur eſſet contra rationem humani regiminis, ſi impedirentur a gubernatore civitatis homines agere ſecundum ſua officia, niſi forte quandoque ad horam propter aliquam neceſſitatem; ita eſſet contra rationem divini regiminis, ſi non ſineret res creatas agere ſecundum modum propriæ naturæ. Ex hoc autem quod creaturæ ſic agunt, ſequitur corruptio, & malum in rebus; cum propter contrarietatem, & repugnantiam quæ eſt in rebus, una res ſit alterius corruptiva. Non eſt igitur ad divinam providentiam pertinens, malum omnino a rebus gubernatis excludere.

4. Item. Impoſſibile eſt quod agens operetur aliquod malum, niſi propter hoc quod intendit aliquod bonum, ſicut ex ſuperiotibus (cap. IV.) apparet. Prohibere autem cuiuſcumque boni intentionem univerſaliter a rebus creatis, non pertinet ad providentiam eius qui eſt omnis boni cauſa: ſic enim multa bona ſubtraherentur ab univerſitate rerum; ſicut ſi ſubtraheretur igni intentio generandi ſibi ſimile, ad quam ſequitur hoc malum quod eſt corruptio rerum combuſtibilium; tolleretur boc bonum quod eſt generatio ignis, & conſervatio ipſius ſecundum ſuam ſpeciem. Non eſt igitur divinæ providentiæ malum totaliter a rebus excludere.

5. Adhuc. Multa bona ſunt in rebus quæ, niſi mala eſſent, locum non haberent; ſicut non eſſet patientia iuſtorum, ſi non eſſet malignitas perſequentium; nec eſſet locus iuſtitiæ vindicativæ, ſi delicta non eſſent: in rebus etiam naturalibus non eſſet unius generatio, niſi eſſet alterius corruptio. Si ergo malum totaliter ab univerſitate rerum per divinam providentiam excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui: quod eſſe non debet, quia virtuoſius eſt bonum in bonitate quam in malitia malum, ſicut ex ſuperioribus (cap. XII.) patet. Igitur non debet per divinam providentiam totaliter malum excludi a rebus.

6. Am-

6. Amplius. Bonum totius præeminet bono partis. Ad prudentem igitur gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto; ſicut artifex abſcondit fundamentum ſub terra, ut tota domus habeat firmitatem. Sed ſi malum a quibuſdam partibus univerſi ſubtraheretur, multum deperiret perfectionis univerſi, cuius pulchritudo ex ordinata bonorum, & malorum adunatione conſurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt; & tamen ex eis quædam bona conſequuntur ex providentia gubernantis, ſicut & ſilentii interpoſitio facit cantilenam eſſe ſuavem. Non igitur per divinam providentiam debuit malum a rebus excludi.

7. Adhuc. Res aliæ, & præcipue inferiores, ad bonum hominis ordinantur ſicut ad finem. Si autem nulla mala eſſent in rebus, multum de bono hominis diminueretur & quantum ad cognitionem, & quantum ad boni deſiderium, vel amorem: nam bonum ex comparatione mali magis cognoſcitur, & dum aliqua mala perpetrantur, ardentius bona optamus; ſicut quantum bonum ſit ſanitas, infirmi maxime cognoſcunt, qui etiam ad eam magis exardent quam ſani. Non igitur pertinet ad divinam providentiam mala a rebus totaliter excludere.

Propter quod dicitur Iſa. xlv. 7. *Faciens pacem, & creans malum*: & Amos III. 6. (a) *Non eſt malum in civitate quod Deus non fecerit*.

Per hoc autem excluditur quorumdam error, qui propter hoc quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non eſſe; ſicut Boetius in I. de conſolatione (proſa IV. ultra med.) introducit quemdam Philoſophorum quærentem: Si Deus eſt, unde malum eſt? Eſſet autem e contrario arguendum: Si malum eſt, Deus eſt. Non enim eſſet malum ſublato ordine boni, cuius privatio eſt malum: hic autem ordo non eſſet, ſi Deus non eſſet. Tollitur etiam & erroris occaſio per præmiſſa illis qui divinam providentiam uſque ad hæc corruptibilia extendi negabant, propter hoc quod in eis multa mala advenire conſpiciebant; ſola autem incorruptibilia divinæ providentiæ ſubdi dicebant, in quibus nullus defectus, nec malum aliquod invenitur. Per hoc etiam tollitur errandi occaſio Manichæis, qui duo prima principia agentia poſuerant, bonum, & malum, (b) quaſi malum ſub providentia Dei boni locum habere non poſſet. Solvitur etiam quorumdam dubitatio, utrum ſcilicet actiones malæ ſint a Deo. Nam cum oſtenſum ſit (cap. præced.) omne agens actionem ſuam producere, inquantum agit virtute divina; & ex hoc Deum eſſe omnium & effectuum, & etiam actionum cauſam: itemque oſtenſum ſit (in hoc cap.) quod malum, & defectus in his quæ providentia divina reguntur, accidat ex conditione ſecundarum cauſarum, in quibus poteſt eſſe defectus: manifeſtum eſt quod actiones malæ, ſecundum quod deficientes ſunt, non ſunt a Deo, ſed a cauſis proximis deficientibus; quantum autem ad id quod de actione, & de entitate habent, oportet quod ſint a Deo; ſicut claudicatio eſt a virtute motiva quantum ad id quod habet de motu; quantum vero ad id quod habet de defectu, eſt ex curvitate cruris.

CAPUT LXXII.

Quod divina providentia non excludit contingentiam a rebus.

Sicut autem divina providentia non excludit univerſaliter malum a rebus, ita etiam non excludit contingentiam, nec neceſſitatem rebus imponit.

1. Iam enim oſtenſum eſt (cap. lxx.) quod operatio providentiæ qua Deus operatur in rebus, non excludit cauſas ſecundas, ſed per eas impletur, inquantum agunt virtute Dei. Ex cauſis autem proximis aliqui effectus dicuntur neceſſarii, vel contingentes, non autem ex remotis cauſis: nam fructificatio plantæ eſt effectus contingens propter cauſam proximam, quæ eſt vis germinativa, quæ poteſt impediri, & deficere; quamvis cauſa remota, ſcilicet Sol, ſit cauſa ex neceſſitate agens. Cum igitur inter cauſas proximas multa ſint quæ deficere poſſunt, non omnes effectus qui providentiæ ſubduntur, erunt neceſſarii, ſed plurimi ſunt contingentes.

2. Adhuc. Ad divinam providentiam pertinet ut gradus entium qui poſſibiles ſunt, adimpleantur, ut ex ſupradictis (cap. lxxi.) patet. Ens autem dividitur per contingens, & neceſſarium; & eſt per ſe diviſio entis. Si igitur divina providentia excluderet o-

mnem

(a) Vulgata: *Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit?* (b) *Ita editio Veneta ann. 1589. apud heredem Hieronymi Scoti. Editiones vero Romana 1570. & Veneta 1593.* quæ ſub providentia Dei bonum locum habere non poſſet.

mnem contingentiam, non omnes gradus entium conſervarentur.

3. Amplius. Quanto aliqua ſunt propinquiora Deo, tanto magis de eius ſimilitudine participant; & quanto magis diſtant, tanto magis a ſimilitudine ipſius deficiunt. Illa autem quæ ſunt Deo propinquiſſima, ſunt omnino immobilia, ſcilicet ſubſtantiæ ſeparatæ, quæ maxime ad Dei ſimilitudinem accedunt, qui eſt omnino immobilis; ea autem quæ ſunt his proxima, & moventur immediate ab his, quæ ſemper eodem modo ſe habent, quamdam immobilitatis ſpeciem retinent in hoc quod ſemper eodem modo moventur, ſicut corpora cæleſtia. Sequitur ergo quod ea quæ conſequuntur ad iſta, & ab eis mota, longius ab immobilitate Dei diſtant, ut ſcilicet non ſemper eodem modo moveantur; & in hoc ordinis pulchritudo apparet. Omne autem neceſſarium, inquantum huiuſmodi, ſemper eodem modo ſe habet. Repugnaret igitur divinæ providentiæ, ad quam pertinet ordinem in rebus ſtatuere, & conſervare, ſi omnia ex neceſſitate evenirent.

4. Præterea. Quod neceſſarium eſt eſſe, ſemper eſt. Nullum autem corruptibile ſemper eſt. Si igitur divina providentia hoc requirit quod omnia ſint neceſſaria, ſequitur quod nihil ſit in rebus corruptibile, & per conſequens nec generabile. Subtraheretur ergo a rebus tota pars generabilium, & corruptibilium; quod perfectioni derogat univerſi.

5. Adhuc. In omni motu eſt quædam generatio, & corruptio: nam in eo quod movetur, aliquid incipit, & aliquid deſinit eſſe. Si ergo omnis generatio, & corruptio ſubtraheretur, ſubtracta contingentia rerum omnium, ut oſtenſum eſt; conſequens eſt quod & motus ſubtraheretur a rebus, & omnia mobilia.

6. Item. Debilitatio virtutis alicuius ſubſtantiæ, & eius impedimentum ex aliquo contrario agente, eſt ex aliqua eius immutatione. Si ergo divina providentia non impedit motum a rebus, neque etiam impedietur debilitatio virtutis ipſarum, aut impedimentum ex reſiſtentia alterius. Ex virtutis autem debilitate, & eius impedimento contingit quod res naturalis non ſemper eodem modo operatur, ſed quandoque deficit ab eo quod competit ſibi ſecundum ſuam naturam, ut ſic naturales effectus non ex neceſſitate proveniant. Non igitur pertinet ad providentiam divinam quod rebus proviſis neceſſitatem imponat.

7. Amplius. In his quæ providentia debite reguntur, non debet eſſe aliquid fruſtra. Cum igitur manifeſtum ſit cauſas aliquas eſſe contingentes, ex eo quod impediri poſſunt ut non producant ſuos effectus, patet quod contra rationem providentiæ eſſet quod omnia ex neceſſitate contingerent. Non igitur divina providentia neceſſitatem rebus imponit, contingentiam a rebus univerſaliter excludens.

CAPUT LXXIII.

Quod divina providentia non excludit arbitrii libertatem.

I. Part. quæſt. XXII, art. 2. ad 4.

Ex quo etiam patet quod providentia divina voluntatis libertati non repugnat.

1. Cuiuslibet enim gubernantis prudentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum ordinatur vel adipiſcendam, vel augendam, vel conſervandam. Quod igitur perfectionis eſt, magis conſiderandum eſt per providentiam, quam quod eſt imperfectionis, & defectus. In rebus autem inanimatis cauſarum contingentia ex imperfectione, & defectu eſt: ſecundum enim ſuam naturam ſunt determinata ad unum effectum, quem ſemper conſequuntur, niſi ſit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiæ indiſpoſitione; & propter hoc cauſæ naturales agentes non ſunt ad utrumque, ſed ut frequentius eodem modo ſuum effectum producunt, deficiunt autem raro. Quod autem voluntas ſit cauſa contingens, ex ipſius perfectione provenit, quia non habet virtutem limitatam ad unum, ſed habet in poteſtate producere hunc effectum vel illum, propter quod eſt contingens ad utrumlibet. Magis igitur pertinet ad providentiam divinam conſervare libertatem voluntatis quam contingentiam in naturalibus cauſis.

2. Amplius. Ad providentiam divinam pertinet ut rebus utatur ſecundum modum earum. Modus autem agendi cuiuslibet rei conſequitur formam eius, quæ eſt principium actionis; forma autem per quam agit voluntarie agens, non eſt determinata: agit enim voluntas per formam apprehenſam ab intellectu, nam bonum apprehenſum movet voluntatem ut eius obiectum: intellectus autem non habet unam formam effectus determinatam;

ſed

ſed de ratione ſua eſt ut multitudinem formarum comprehendat; & propter hoc voluntas multiformes effectus producere poteſt. Non igitur ad rationem providentiæ pertinet quod excludat libertatis voluntatem.

3. Item. Per gubernationem cuiuſcumque providentis res gubernatæ deducuntur ad finem convenientem: unde & de providentia divina Gregorius Nyſſenus dicit (Philoſ. Lib. VIII. cap. II.) quod eſt *voluntas Dei, per quam omnia quæ ſunt, convenientem deductionem accipiunt*. Finis autem ultimus cuiuslibet creaturæ eſt ut conſequatur divinam ſimilitudinem, ſicut ſupra (cap. XVII. huius Lib.) oſtenſum eſt. Eſſet igitur divinæ providentiæ repugnans, ſi alicui rei ſubtraheretur illud per quod aſſequitur divinam ſimilitudinem. Agens autem voluntarium aſſequitur divinam ſimilitudinem in hoc quod libere agit: oſtenſum eſt enim in primo Libro (cap. LXXXVIII.) liberum arbitrium in Deo eſſe. Non igitur per providentiam ſubtrahitur voluntatis libertas.

4. Adhuc. Providentia eſt multiplicativa bonorum in rebus gubernatis. Illud ergo per quod multa bona ſubtraherentur a rebus, non pertinet ad providentiam. Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona ſubtraherentur: tolleretur enim laus virtutis humanæ, quæ nulla eſt, ſi homo libere non agat: tolleretur etiam iuſtitia præmiantis, & punientis, ſi non libere homo ageret bonum, vel malum: ceſſaret etiam circumſpectio in conſiliis, quæ de his quæ ex neceſſitate aguntur, fruſtra tractarentur. Eſſet igitur contra providentiæ rationem, ſi ſubtraheretur voluntatis libertas.

Hinc eſt quod dicitur Eccli. XV. 14. *Deus ab initio conſtituit hominem, & reliquit illum in manu conſilii ſui*: & iterum 18. *Ante hominem vita, & mors, bonum, & malum: quod placuerit ei, dabitur illi*.

Per hoc autem excluditur error, & opinio Stoicorum, qui ſecundum ordinem quemdam cauſarum intranſgreſſibilem, quem Græci εἱμαρμένην vocabant, omnia ex neceſſitate dicebant provenire.

CAPUT LXXIV.

Quod divina providentia non excludit caſum, & fortunam.

Ex præmiſſis etiam apparet quod divina providentia non ſubtrahit a rebus caſum, & fortunam.

1. In his enim quæ in minori parte accidunt, dicuntur eſſe fortuna, & caſus. Si autem non provenirent aliqua ut in minori parte, omnia ex neceſſitate acciderent: nam ea quæ ſunt contingentia ut in pluribus, in hoc ſolo a neceſſariis differunt quod poſſunt in minori parte deficere. Eſſet autem contra rationem divinæ providentiæ, ſi omnia ex neceſſitate contingerent, ut (cap. LXXII.) oſtenſum eſt. Igitur & contra rationem providentiæ divinæ eſſet, ſi nihil fieret fortuitum, & caſuale in rebus.

2. Amplius. Contra rationem providentiæ eſſet, ſi res providentiæ ſubiectæ non agerent propter finem; cum providentiæ ſit omnia ordinare in finem. Eſſet etiam contra perfectionem univerſi, ſi nulla res corruptibilis eſſet, nec aliqua virtus deficere potens, ut ex ſupradictis (cap. LXXI. & LXXII.) patet. Ex hoc autem quod aliquod agens propter finem, deficit ab eo quod intendit, ſequitur aliqua caſu contingere. Eſſet igitur contra rationem providentiæ, & perfectionis rerum, ſi non eſſent aliqua caſualia.

3. Adhuc. Multitudo, & diverſitas cauſarum ex ordine providentiæ divinæ, & diſpoſitionis procedit. Suppoſita autem cauſarum diſpoſitione, oportet unam alteri quandoque concurrere, per quam impediatur, vel iuvetur ad ſuum effectum producendum. Ex concurſu autem duarum cauſarum, vel plurium contingit aliquid caſualiter evenire, dum finis non intentus ex concurſu alicuius cauſæ provenit; ſicut inventio debitoris ab eo qui ibat ad forum cauſa emendi aliquid, provenit ex hoc quod debitor etiam ad forum venit. Non eſt igitur divinæ providentiæ contrarium quod ſint aliqua fortuita, & caſualia in rebus.

4. Item. Quod non eſt, non poteſt eſſe alicuius cauſa: unde oportet quod unumquodque ſicut ſe habet ad eſſe, ita ſe habeat ad hoc quod ſit cauſa. Oportet igitur quod ſecundum diverſitatem ordinis in entibus ſit diverſitas etiam ordinis in cauſis. Ad perfectionem autem rerum requiritur quod non ſolum ſint in rebus entia per ſe, ſed etiam entia per accidens. Res enim quæ non habent in ſua ſubſtantia ultimam perfectionem, oportet quod perfectionem aliquam conſequantur per accidentia, & tanto per plura, quanto magis a Dei ſimplicitate diſtant. Ex hoc autem quod aliquod ſubiectum habet multa accidentia, ſequitur quod ſit aliquod ens per accidens: nam ſubiectum, & accidens,

dens, & etiam duo accidentia unius ſubjecti ſunt unum per accidens, ſicut homo albus, & muſicum album. Oportet igitur ad perfectionem rerum quod ſint etiam quædam cauſæ per accidens. Ea autem quæ ex cauſis aliquibus procedunt per accidens, dicuntur accidere a caſu, vel a fortuna. Non eſt igitur contra rationem providentiæ, quæ perfectionem rerum conſervat, ut aliqua fiant vel caſu, vel fortuna.

4. Præterea. Ad ordinem divinæ providentiæ pertinet ut ſit ordo, & gradus in cauſis. Quanto autem eſt aliqua ſuperior cauſa, tanto eſt maioris virtutis, unde eius cauſalitas ad plura ſe extendit. Nullius autem cauſæ naturalis intentio ſe extendit ultra virtutem eius, eſſet enim fruſtra. Oportet ergo quod intentio cauſæ particularis non ſe extendat ad omnia quæ contingere poſſunt. Ex hoc autem contingit aliquid caſualiter, vel fortuito, quod eveniunt aliqua præter intentionem agentium. Ordo igitur divinæ providentiæ exigit quod ſit caſus, & fortuna in rebus.

Hinc eſt quod dicitur Eccle. IX. 11. *Vidi nec velocium eſſe curſum, nec fortium bellum, nec ſapientum panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam; ſed tempus, caſumque in omnibus*, ſcilicet inferioribus.

CAPUT LXXV.

Quod providentia divina ſit ſingularium contingentium

1. Part. quæſt. XXII. *art.* 1.

Ex his autem quæ oſtenſa ſunt, manifeſtum ſit quod divina providentia provenit uſque ad ſingularia generabilium, & corruptibilium.

1. Non enim videtur horum non eſſe providentiam niſi propter eorum contingentiam, & quia in eis multa caſualiter, & fortuito eveniunt: in hoc enim ſolum differunt ab incorruptibilibus, & univerſalibus corruptibilium, quorum dicunt providentiam eſſe. Providentiæ autem non repugnat contingentia, & caſus, & fortuna, & neque voluntarium, ut oſtenſum eſt. Nihil igitur prohibet horum providentiam eſſe, ſicut incorruptibilium, & univerſalium.

2. Adhuc. Si Deus horum ſingularium providentiam non habet, aut hoc eſt, quia non cognoſcit ea, aut quia non poteſt, aut quia non vult horum curam habere. Non autem poteſt dici, quod Deus ſingularia non cognoſcat: oſtenſum enim eſt ſupra (Lib. I. cap. LXV.) quod Deus eorum notitiam habet. Nec etiam poteſt dici, quod Deus eorum curam habere non poſſit, cum eius potentia ſit infinita, ut ſupra probatum eſt (Lib. I. cap. XXII.) Neque etiam hæc ſingularia gubernationis non capacia ſunt, cum videamus ea gubernari rationis induſtria, ſicut patet in hominibus, & per naturalem inſtinctum, ſicut patet in apibus, & multis animalibus brutis, quæ quodam naturali inſtinctu gubernantur. Neque etiam poteſt dici, quod Deus non velit ea gubernare, cum voluntas ipſius ſit univerſaliter omnis boni; bonum autem eorum quæ gubernantur, in ordine gubernationis maxime conſiſtit. Non igitur poteſt dici, quod Deus horum ſingularium curam non habet.

3. Amplius. Omnes cauſæ ſecundæ in hoc quod cauſæ exiſtunt, divinam ſimilitudinem conſequuntur, ut ex ſupradictis (cap. XXI.) patet. Invenitur autem hoc communiter in cauſis producentibus aliquid, quod curam habent eorum quæ producunt, ſicut animalia naturaliter nutriunt fetus ſuos. Deus igitur curam habet eorum quorum cauſa exiſtit. Eſt autem cauſa etiam iſtorum particularium, ut ex ſupradictis (Lib. II. cap. XV.) patet. Habet igitur eorum curam.

4. Item. Oſtenſum eſt ſupra (Lib. I. cap. XXIII. & XXIV.) quod Deus in rebus creatis non ex neceſſitate naturæ agit, ſed per voluntatem, & intellectum. Ea autem quæ aguntur per voluntatem, & intellectum, curæ providentis ſubduntur: quæ in hoc conſiſtere videtur quod per intellectum aliqua diſpenſentur. Divinæ ergo providentiæ ſubduntur ea quæ ab ipſo aguntur. Oſtenſum eſt autem ſupra (cap. LXX.) quod Deus operatur in omnibus cauſis ſecundis, & omnes rerum effectus reducuntur in Deum ſicut in cauſam; & ſic oportet quod ea quæ in iſtis ſingularibus aguntur, ſint ſicut ipſius opera. Igitur hæc ſingularia, & motus, & operationes ipſorum, divinæ providentiæ ſubiacent.

5. Præterea. Stulta eſt providentia alicuius qui non curat ea ſine quibus ea quæ curat, non poſſunt eſſe. Conſtat autem quod ſi omnia deficerent particularia, univerſalia eorum remanere non poſſunt. Si igitur Deus univerſalia tantum curat, ſingularia vero iſta omnino derelinquit; ſtulta, & imperfecta erit eius providentia.

Si autem dicat aliquis, quod horum ſingularium Deus curam habet uſque ad hoc quod conſerventur in eſſe, non autem quantum ad alia; hoc omnino eſſe non poteſt. Nam omnia alia quæ circa ſingularia accidunt, ad eorum conſervationem, vel corruptionem ordinantur. Si ergo Deus habet curam ſingularium quantum ad eorum conſervationem, habet etiam curam omnium circa ea contingentium.

Poteſt autem aliquis dicere, quod ſola cura univerſalium ſufficit ad particularium conſervationem in eſſe: proviſa ſunt enim cuilibet ſpeciei ea per quæ quodlibet individuum illius ſpeciei poteſt conſervari in eſſe, ſicut data ſunt animalibus organa ad cibum ſumendum, & digerendum, & cornua ad protegendum ſe. Utilitates autem horum non deficiunt niſi in minori parte, cum ea quæ ſunt a natura, producant effectus ſuos vel ſemper, vel frequenter; & ſic non poſſunt omnia individua deficere, etſi aliquod deficiat.

Sed ſecundum hanc rationem omnia quæ circa individua contingunt, providentiæ ſubiacebunt, ſicut & conſervatio eorum in eſſe. Quia ſingulari alicuius ſpeciei nihil poteſt accidere quod non reducatur aliquo modo ad principia illius ſpeciei. Sic igitur ſingularia non magis ſubiacent divinæ providentiæ quantum ad conſervationem in eſſe, quam quantum ad alia.

6. Præterea. In comparatione rerum ad finem talis ordo apparet quod accidentia ſunt propter ſubſtantias, ut per ea perficiantur. In ſubſtantiis autem materia eſt propter formam: per hanc enim participat divinam bonitatem, propter quam omnia facta ſunt, ut ſupra (cap. XVIII.) oſtenſum eſt: ex quo patet quod particularia ſunt propter naturam univerſalem: cuius ſignum eſt quod in his in quibus poteſt natura univerſalis conſervari per unum individuum, non ſunt multa individua unius ſpeciei, ſicut patet in Luna, & Sole. Cum autem providentia ſit ordinativa aliquorum in finem, ideo oportet quod ad providentiam pertineant & fines, & ea quæ ſunt ad finem: ſubiacent enim providentiæ non ſolum univerſalia, ſed etiam ſingularia.

7. Adhuc. Hæc eſt differentia inter ſpeculativam cognitionem, & practicam, quod cognitio ſpeculativa, & ea quæ ad ipſam pertinent, perficiuntur in univerſali; ea vero quæ pertinent ad cognitionem practicam, perficiuntur in particulari. Nam finis ſpeculativæ eſt veritas, quæ primo, & per ſe, & in immaterialibus conſiſtit, & in univerſalibus; finis vero practicæ eſt operatio, quæ eſt circa ſingularia: unde Medicus non curat hominem in univerſali, ſed hunc hominem, & ad hoc eſt tota ſcientia Medicinæ ordinata. Conſtat autem quod providentia ad practicam cognitionem pertinet, cum ſit ordinativa rerum in finem. Eſſet igitur imperfecta Dei providentia, ſi in univerſalibus conſiſteret, & uſque ad ſingularia non perveniret.

8. Item. Cognitio ſpeculativa magis perficitur in univerſali quam in particulari: quia magis ſciuntur univerſalia quam particularia; & propter hoc univerſaliſſimorum principiorum cognitio eſt communis. Ille vero eſt perfectior in ſcientia ſpeculativa qui non ſolum univerſalem, ſed propriam cognitionem de rebus habet: nam qui cognoſcit in univerſali tantum, cognoſcit rem ſolum in potentia: propter quod diſcipulus de univerſali cognitione principiorum reducitur in propriam cognitionem concluſionum per magiſtrum, qui utramque cognitionem habet, ſicut aliquid reducitur de potentia in actum per ens actu. Multo igitur magis in ſcientia practica perfectior eſt qui non ſolum in univerſali, ſed etiam in particulari res diſponit ad actum. Divina igitur providentia, quæ eſt perfectiſſima, uſque ad ſingularia ſe extendit.

9. Amplius. Cum Deus ſit cauſa entis inquantum eſt ens, ut ſupra (Lib. II. cap. XV.) oſtenſum eſt; oportet quod ipſe ſit proviſor entis inquantum eſt ens, providet enim rebus inquantum eſt cauſa earum. Quicquid ergo quocumque modo eſt, ſub eius providentia cadit. Singularia autem ſunt entia, & magis quam univerſalia: quia univerſalia non ſubſiſtunt per ſe, ſed ſunt ſolum in ſingularibus. Eſt igitur divina providentia etiam ſingularium.

10. Item. Creaturæ divinæ providentiæ ſubduntur prout ab ipſo in finem ultimum ordinantur, qui eſt bonitas ſua. Participatio igitur divinæ bonitatis a rebus creatis eſt per divinam providentiam. Bonitatem autem divinam participant etiam ſingularia contingentia. Oportet ergo quod etiam ad ea divina providentia ſe extendat.

Hinc eſt quod dicitur Matth. X. 29. *Duo paſſeres aſſe veneunt, & unus ex eis non cadit in terram ſine Patre* (*a*) *meo*: & Sapientiæ VIII. 1. *Attingit a fine uſque ad finem*

(a) Vulgata *veſtro*, & initio *Nonne duo &c*, cum puncto interrogandi in fine.

finem fortiter, id eſt a primis creatis uſque ad infima eorum: Ezech. etiam IX. 9. arguitur opinio quorumdam qui dicebant: *Dereliquit Dominus terram: Dominus non videt*: & Iob XXII. 14. *Circa cardines cæli perambulat, nec noſtra conſiderat*.

Per hoc autem excluditur opinio quorumdam, qui dixerunt, quod divina providentia non ſe extendit uſque ad hæc ſingularia: quam quidem opinionem quidam Ariſtoteli imponunt, licet ex verbis eius haberi non poſſit.

CAPUT LXXVI.

Quod providentia Dei ſit ſingularium immediate.

I. Part. quæſt. XXII. *art.* 3.

QUidam autem conceſſerunt, providentiam divinam uſque ad hæc ſingularia procedere, ſed quibuſdam mediantibus cauſis. Poſuit enim Plato, ut Gregorius Nyſſenus dicit (Phil. Lib. VIII. cap. III.) triplicem providentiam. Quarum prima eſt ſummi Dei, quæ primo & principaliter providet propriis, id eſt omnibus ſpiritualibus, & intellectualibus, conſequenter vero toti mundo quantum ad genera, & ſpecies, & univerſales cauſas, quæ ſunt corpora cæleſtia. Secunda vero eſt qua providetur ſingularibus animalium, & plantarum, & eorum generabilium, & corruptibilium quantum ad eorum generationem, & corruptionem, & mutationes alias: quam quidem providentiam Plato attribuit diis qui cælum circumeunt; Ariſtoteles vero (II. de gener. text. comm. LVIII.) horum qualitatem attribuit obliquo circulo. Tertiam vero providentiam ponit rerum quæ ad humanam vitam pertinent: quam quidem attribuit quibuſdam dæmonibus circa terram exiſtentibus, qui ſecundum ipſum humanarum actionum ſunt cuſtodes. Sed tamen ſecundum Platonem ſecunda, & tertia providentia a prima dependent: nam Deus ſummus ſecundos, & tertios ſtatuit proviſores.

Hæc autem poſitio catholicæ fidei conſonat quantum ad hoc quod omnium providentiam reducit in Deum ſicut in primum auctorem. Videtur autem ſententiæ fidei repugnare quantum ad hoc quod non omnia particularia divinæ providentiæ dicit eſſe ſubiecta. Quod ex prædictis oſtendi poteſt.

1. Habet enim Deus immediatam ſingularium cognitionem, non quaſi ea in ſuis cauſis cognoſcens tantum, ſed etiam in ſe ipſis, ſicut in primo huius operis eſt oſtenſum. Inconveniens autem videtur quod ſingularia cognoſcens, eorum ordinem non velit, in quo bonum præcipuum rerum conſtat, cum voluntas ſua ſit totius bonitatis principium. Oportet igitur quod ſicut immediate ſingularia cognoſcit, ita immediate eorum ordinem ſtatuat.

2. Amplius. Ordo qui per providentiam in rebus gubernatis ſtatuitur, ex ordine illo provenit quem proviſor in ſua mente diſpoſuit; ſicut & forma artis quæ fit in materia, ab ea procedit quæ eſt in mente artificis. Oportet autem, ubi ſunt multi proviſores unus ſub alio, quod ordinem contentum ſuperior inferiori tradat, ſicut ars inferior accipit principia a ſuperiori. Si igitur ſecundi, & tertii proviſores ponuntur eſſe ſub primo proviſore, qui eſt Deus ſummus, oportet quod ordinem ſtatuendum in rebus a ſummo Deo accipiant. Non eſt autem poſſibile quod iſte ordo ſit in eis perfectior quam in ſummo Deo; quinimmo omnes perfectiones per modum deſcenſus ab eo in alia proveniunt, ut ex ſuperioribus (cap. LXIX.) patet. Oportet autem quod ordo rerum ſit in ſecundis proviſoribus non ſolum in univerſali, ſed etiam quantum ad ſingularia: alias non poſſent ſua providentia in ſingularibus ordinem ſtatuere. Multo igitur magis ordo ſingularium eſt in divinæ providentiæ diſpoſitione.

3. Adhuc. In his quæ humana providentia reguntur, invenitur quod aliquis ſuperior proviſor circa quædam magna univerſalia per ſe ipſum excogitat, qualiter ſint ordinanda; minorum vero ordinem ipſe non excogitat, ſed aliis inferioribus excogitandum relinquit; & hoc quidem contingit per eius defectum, inquantum vel ſingularium minorum conditiones ignorat; vel non ſufficit ad omnium ordinem excogitandum propter laborem, & temporis prolixitatem, quæ requireretur. Huiuſmodi autem defectus longe ſunt a Deo: nam ipſe omnia ſingularia cognoſcit; nec intelligendo laborat, aut tempus requirit, cum intelligendo ſe ipſum omnia alia cognoſcat, ſicut ſupra (Lib. II. cap. XLIX.) oſtenſum eſt. Ipſe igitur omnium ſingularium ordinem excogitat: eius igitur providentia eſt omnium ſingularium immediate.

4. Item. In rebus humanis inferiores proviſores per ſuam induſtriam ordinem excogitant in his quorum gubernatio eis a præ-

Digitized by Google

a præſidente committitur; quam quidem induſtriam a præſidente habere non poſſunt, ſed uſum ipſius. Si vero a ſuperiore eam haberent, iam ordinatio per ſuperiorem fieret; ipſi autem eſſent illius ordinationis non proviſores, ſed executores. Conſtat autem per ſupradicta (Lib. I. cap. xi. & lxix. huius Lib.) quod omnis ſapientia, & intellectus a ſummo Deo in omnibus intellectibus cauſatur: nec intellectus aliquis poteſt aliquid intelligere niſi virtute divina, ſicut nec aliquod agens operatur, niſi inquantum agit virtute ipſius. Eſt igitur ipſe Deus immediate ſua providentia omnia diſpenſans; quicumque vero ſub ipſo proviſores dicuntur, ſunt providentiæ ipſius executores.

5. Præterea. Superior providentia dat regulas providentiæ inferiori, ſicut Politicus dat regulas, & leges duci exercitus, qui dat regulas, & leges centurionibus, & tribunis. Si igitur ſub prima providentia Dei ſummi ſunt aliæ providentiæ, oportet quod Deus illis ſecundis, vel tertiis proviſoribus det regulas ſui regiminis. Aut ergo dat regulas, & leges univerſales, vel particulares. Si autem dat eis univerſales regulas regiminis; cum univerſales regulæ non poſſint ſemper ad particularia applicari, & maxime in rebus mobilibus, quæ non ſemper eodem modo ſe habent, oporteret quod illi proviſores ſecundi, vel tertii quandoque præter regulas ſibi datas ordinarent de rebus ſuæ proviſioni ſubiectis. Haberent ergo iudicium ſuper regulas acceptas, quando ſecundum eas oporteret agere, & quando eas prætermittere oporteret: quod eſſe non poteſt, quia hoc iudicium ad ſuperiorem pertinet: nam eius eſt interpretari leges, & diſpenſare iu eis cuius eſt eas condere. Hoc igitur iudicium de regulis univerſalibus datis oportet quod fiat per ſupremum proviſorem: quod quidem eſſe non poſſet, ſi ſe ordinationi ſingularium immediate non immiſceret. Oportet igitur ſecundum hoc quod ſit horum immediatus proviſor. Si vero ſecundi, vel tertii proviſores a ſummo proviſore particulares regulas, & leges accipiunt, manifeſte apparet quod horum ſingularium ordinatio ſit immediate per providentiam divinam.

6. Amplius. Semper proviſor habet iudicium de his quæ ab inferioribus proviſoribus ordinantur, utrum ſint bene ordinata necne. Si igitur ſecundi proviſores, vel tertii ſint ſub Deo primo proviſore; oportet quod Deus iudicium habeat de his quæ ab eis ordinantur: quod quidem eſſe uon poteſt, ſi horum ſingularium ordinem non conſiderat. Habet igitur ipſe per ſe ipſum curam de ſingularibus.

7. Adhuc. Si Deus per ſe ipſum immediate inferiora ſingularia non curat, ideo eſt vel quia ea deſpicit, vel ne eius dignitas inquinetur, ut quidam dicunt (Averoes XII. Met. com. xxxvii. & li.) Hoc autem irrationabile eſt: nam dignius eſt provide aliquorum ordinationem excogitare quam in eis operari. Si igitur Deus in omnibus operatur, ſicut ſupra (cap. lxvii.) oſtenſum eſt, nec in hoc aliquid eius dignitati derogatur, quinimmo pertinet ad eius univerſalem, & ſummam virtutem; nullo modo deſpiciendum eſt ei, vel eius dignitatem commaculat, ſi circa hæc ſingularia immediate providentiam habeat.

8. Item. Omnis ſapiens qui provide ſua virtute utitur, in agendo moderatur ſuæ virtutis uſum, ordinans ad quid, & quantum proveniat: alias virtus in agendo ſapientiam non ſequeretur. Conſtat autem ex præmiſſis quod divina virtus in operando uſque ad infima rerum pervenit. Igitur divina ſapientia eſt ordinativa, qui, & quot, & qualiter ex eius virtute progrediantur effectus etiam in infimis rebus. Eſt igitur ipſe immediate ſua providentia omnium rerum ordinem excogitans.

Hinc eſt quod dicitur Rom. xiii. 1. *Quæ a Deo ſunt, ordinata ſunt*: & Iudith ix. 4. *Tu feciſti priora, & illa poſt illa cogitaſti; & hoc factum eſt quod ipſe voluiſti*.

CAPUT LXXVII.

Quod executio divinæ providentiæ fit mediantibus cauſis ſecundis.

Attendendum eſt autem, quod ad providentiam duo requiruntur, ordinatio ſcilicet, & ordinis executio.

Quorum primum fit per virtutem cognoſcitivam: unde qui perfectioris cognitionis, ſine cogitationis ſunt, ordinatores aliorum dicuntur, ſapientis enim eſt ordinare. Secundum vero fit per virtutem operativam. E contrario autem ſe habet in his duobus: nam tanto perfectior eſt ordinatio, quanto magis deſcendit ad minima; minimorum autem executio condecet inferiorem virtutem effectui proportionatam. In Deo autem quantum

tum ad utrumque ſumma perfectio invenitur: eſt enim in eo perfectiſſima ſapientia ad ordinandum, & virtus perfectiſſima ad operandum. Oportet ergo quod ipſe per ſapientiam ſuam omnium ordines diſponat, etiam minimorum; exequatur vero minima, ſive infima per alias inferiores virtutes, per quas ipſe operatur, ſicut virtus univerſalis, & altior per inferiorem, & particularem virtutem. Conveniens eſt igitur quod ſint inferiores virtutes agentes, divinæ providentiæ executrices.

2. Item. Oſtenſum eſt ſupra (cap. lvi.) quod divina operatio non excludit operationes cauſarum ſecundarum. Ea vero quæ ex operationibus ſecundarum cauſarum proveniunt, divinæ providentiæ ſubiacent, cum Deus omnia ſingularia ordinet per ſe ipſum, ut ſupra (cap. præc.) oſtenſum eſt. Sunt igitur ſecundæ cauſæ divinæ providentiæ executrices.

3. Adhuc. Quanto virtus alicuius agentis eſt fortior, tanto in magis remota ſuam operationem extendit; ſicut ignis quanto eſt maior, tanto magis remota calefacit. Hoc autem non contingit in agente quod non agit per medium, quia quodlibet in quod agit, eſt ſibi proximum. Cum igitur virtus divinæ providentiæ ſit maxima, per aliqua media ad ultima ſuam operationem producere debet.

4. Amplius. Ad dignitatem regentis pertinet ut habeat multos miniſtros, & diverſos ſui regiminis executores: quia tanto altius, & magis ſuum dominium oſtenditur, quanto plures in diverſis gradibus ei ſubduntur. Nulla autem dignitas alicuius regentis eſt comparabilis dignitati divini regiminis. Conveniens igitur eſt quod per diverſos gradus agentium fiat divinæ providentiæ executio.

5. Præterea. Convenientia ordinis perfectionem providentiæ demonſtrat, cum ordo ſit proprius effectus providentiæ. Ad convenientiam autem ordinis pertinet ut nihil inordinatum relinquatur. Perfectio igitur divinæ providentiæ requirit ut exceſſum aliquarum rerum ſupra alias, ad ordinem convenientem reducat. Hoc autem fit cum ex ſuperabundantia aliquorum magis habentium provenit aliquod bonum minus habentibus. Cum igitur perfectio univerſi requirat quod quædam aliis abundantius divinam bonitatem participent, ut ſupra (Lib. II. cap. xlv.) oſtenſum eſt; exigit divinæ providentiæ perfectio, ut per ea quæ plenius divinam bonitatem participant, executio divini regiminis compleatur.

6. Adhuc. Nobilior eſt ordo cauſarum quam effectuum, ſicut cauſa potior eſt effectu. Magis igitur in eo perfectio providentiæ demonſtratur. Si autem non eſſent aliquæ cauſæ mediæ exequentes divinam providentiam, non eſſet in rebus ordo cauſarum, ſed effectuum tantum. Exigit igitur divinæ providentiæ perfectio quod ſint cauſæ mediæ exequentes ipſam.

Hinc eſt quod in Pſalm. cii. 21. dicitur: *Benedicite Dominum omnes virtutes eius, miniſtri eius qui facitis voluntatem eius*: & alibi (Pſal. cxlviii. 8.) *Ignis, grando, nix, glacies, ſpiritus procellarum, quæ faciunt verbum eius.*

CAPUT LXXVIII.

Quod mediantibus creaturis intellectualibus alia creatura reguntur a Deo.

Quia vero ad providentiam divinam pertinet ut ordo ſervetur in rebus; congruus autem ordo eſt ut a ſupremis ad infima deſcendatur proportionaliter: oportet quod divina providentia ſecundum quamdam proportionem uſque ad res ultimas perveniat. Hæc autem proportio eſt ut ſicut ſupremæ creaturæ ſunt ſub Deo, & gubernantur ab ipſo; ita inferiores creaturæ ſint ſub ſuperioribus; & regantur ab ipſis. Inter omnes autem creaturas ſunt ſupremæ intellectuales, ut ex ſuperioribus patet (cap. xlix.) Exigit igitur divinæ providentiæ ratio ut ceteræ creaturæ per creaturas rationales regantur.

2. Amplius. Quæcumque creatura (*a*) exequitur divinæ providentiæ ordinem, hoc habet inquantum participat aliquid de virtute ſibi providentis; ſicut inſtrumentum non movet, niſi inquantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis. Quæ igitur amplius de virtute divinæ providentiæ participant, ſunt executiva divinæ providentiæ in illa quæ minus participant. Creaturæ autem intellectuales plus aliis de ipſa participant: nam cum ad providentiam requiratur diſpoſitio ordinis, quæ fit per cognoſcitivam virtutem, & executio, quæ fit per operativam; creaturæ rationales utramque virtutem participant, reliquæ vero creaturæ virtutem operativam tantum.

(*a*) *Al.* exquiſis.

tum. Per creaturas igitur rationales, omnes aliæ creaturæ ſub divina providentia reguntur.

3. Adhuc. Cuicumque a Deo datur aliqua virtus, datur ei in ordine ad effe-ctum ipſius virtutis: ſic enim optime omnia diſponuntur, dum unumquodque ordinatur ad omnia bona quæ ex ipſo nata ſunt provenire. Virtus autem intellectiva de ſe eſt ordinativa, & regitiva: unde videmus quod quando coniunguntur in eodem, virtus operativa ſequitur regimen virtutis intellectivæ; ſicut in homine videmus quod ad imperium voluntatis movetur membrum: idem etiam apparet, ſi in diverſis exiſtant, nam illi homines qui excedunt in virtute operativa, oportet quod dirigantur ab illis qui in virtute intellectiva excedunt. Exigit igitur divinæ providentiæ ratio quod creaturæ aliæ per creaturas intellectuales regantur.

4. Item. Virtutes particulares natæ ſunt moveri a virtutibus univerſalibus, ut patet tam in arte, quam in natura. Conſtat autem quod virtus intellectiva eſt univerſalior omni alia virtute operativa: nam virtus intellectiva continet formas univerſales, omnis autem virtus operativa tantum eſt ex aliqua propria forma operantis. Oportet igitur quod per virtutes intellectuales moveantur, & regantur omnes aliæ creaturæ.

5. Præterea. In omnibus potentiis ordinatis una eſt directiva alterius, quæ magis rationem cognoſcit: unde videmus in artibus, quod ars illa ad quam pertinet finis, ex quo ſumitur ratio totius artificii, dirigit illam, & imperat ei quæ artificium operatur, ſicut ars gubernatoria navifactivæ, & illa quæ formam inducit, imperat ei quæ materiam diſponit. Inſtrumenta autem quæ non cognoſcunt aliquam rationem, reguntur tantum. Cum ergo ſolæ intellectuales creaturæ rationes ordinis rerum creatarum cognoſcere poſſint, earum erit regere, & gubernare omnes alias creaturas.

6. Adhuc. Quod eſt per ſe, eſt cauſa eius quod eſt per aliud. Solæ autem creaturæ intellectuales operantur per ſe ipſas, utpote ſuarum operationum per liberum voluntatis arbitrium dominæ exiſtentes; aliæ vero creaturæ ex neceſſitate naturæ operantur, tamquam ab alio motæ. Creaturæ igitur intellectuales per ſuam operationem ſunt motivæ, & regitivæ aliarum creaturarum.

CAPUT LXXIX.

Quod ſubſtantiæ intellectuales inferiores reguntur per ſuperiores.

1. Cum autem inter creaturas intellectuales quædam ſint aliis altiores, ut ex ſuperioribus patet (Lib. II. a cap. XCI. uſque ad XCV.) oportet quod inferiores intellectualium naturarum per ſuperiores gubernentur.

2. Adhuc. Virtutes magis univerſales ſunt motivæ virtutum particularium, ut dictum eſt (cap. præc.) Superiores autem inter intellectuales naturas habent formas magis univerſales, ut ſupra (Lib. II. cap. XCVIII.) oſtenſum eſt. Sunt igitur regitivæ inferiorum intellectualium naturarum.

3. Item. Potentia intellectiva quæ eſt propinquior principio, ſemper invenitur regitiva intellectualis virtutis quæ magis a principio diſtat. Quod quidem apparet tam in ſcientiis ſpeculativis, quam in activis: nam ſcientia ſpeculativa quæ accipit ab alia principia ex quibus demonſtrat, dicitur eſſe illi ſubalternata; & ſcientia activa quæ eſt propinquior fini, qui eſt principium in operativis, eſt architectonica reſpectu magis diſtantis. Cum ergo inter intellectuales ſubſtantias quædam ſint primo principio, ſcilicet Deo, propinquiores, ut ſupra (cap. XLVIII. & LXXVIII.) oſtenſum eſt, ipſæ erunt aliarum regitivæ.

4. Adhuc. Superiores intellectuales ſubſtantiæ perfectius divinæ ſapientiæ influentiam in ſe ipſis recipiunt, cum unumquodque recipiat aliquid ſecundum modum ſuum. Per ſapientiam autem divinam omnia gubernantur; & ſic oportet quod ea quæ magis participant divinam ſapientiam, ſint gubernativa eorum quæ minus participant. Subſtantiæ igitur intellectuales inferiores gubernantur per ſuperiores. Dicuntur igitur ſuperiores ſpiritus & Angeli, inquantum inferiores ſpiritus dirigunt, quaſi eis annuntiando: nam Angeli quaſi nuntii dicuntur, & miniſtri, inquantum per ſuam operationem exequuntur etiam in rebus corporalibus divinæ providentiæ ordinem: nam miniſter eſt quaſi inſtrumentum animatum, ſecundum Philoſophum (VIII. Ethic. cap. VII. & I. Polit. cap. I.)

Et hoc eſt quod dicitur in Pſalm. CIII. 4. *Qui facis Angelos tuos ſpiritus, & miniſtros tuos ignem urentem.*

CA-

CAPUT LXXX.

De ordinatione Angelorum ad invicem.

QUum autem corporalia per ſpiritualia regantur, ut oſtenſum eſt; corporalium autem ſit quidam ordo; oportet quod ſuperiora corpora per ſuperiores intellectuales ſubſtantias regantur, inferiora vero per inferiores. Quia vero quanto aliqua ſubſtantia eſt ſuperior, tanto virtus eius eſt univerſalior; virtus vero intellectualis ſubſtantiæ eſt univerſalior virtute corporis: ſuperiores quidem inter intellectuales ſubſtantias habent virtutes non explicabiles per aliquam virtutem corpoream, & ideo non ſunt corporibus unitæ; inferiores vero habent virtutes particulatas, explicabiles per aliqua corporea inſtrumenta, & ideo oportet quod corporibus uniantur. Sicut autem ſuperiores inter ſubſtantias intellectuales ſunt univerſalioris virtutis, ita etiam & perfectius divinam diſpoſitionem ab ipſo recipiunt in hoc quod uſque ad ſingularia ordinis rationem cognoſcunt, per hoc quod a Deo accipiunt. Hæc autem divinæ ordinationis manifeſtatio divinitus facta uſque ad ultimas intellectualium ſubſtantiarum pertingit, ſicut dicitur Iob xxv. 3. *Numquid eſt numerus militum eius? & ſuper quem non ſurget lumen eius?* Sed inferiores intellectus non in ea perfectione ipſam recipiunt, quod per eam ſingula quæ ad ordinem divinæ providentiæ ſpectant, ab ipſis exequenda, cognoſcere poſſint; ſed ſolum quadam communitate: quantoque ſunt inferiores, tanto per primam illuminationem divinitus acceptam minus in ſpeciali divini ordinis cognitionem accipiunt, intantum quod intellectus humanus, qui eſt infimus ſecundum naturalem cognitionem, ſolum quorumdam univerſaliſſimorum notitiam habet. Sic igitur ſubſtantiæ intellectuales ſuperiores perfectiorem cognitionem prædicti ordinis immediate conſequuntur a Deo; quam quidem perfectionem oportet quod aliæ inferiores per eas conſequantur, ſicut ſupra diximus, quod univerſalis diſcipuli cognitio per cognitionem magiſtri, qui in ſpeciali cognoſcit, perducitur ad perfectum. Hinc eſt quod Dionyſius de ſupremis intellectualibus ſubſtantiis, quas primæ hierarchiæ, ideſt ſacri principatus, nominat, vii. capit. cæleſtis Hierarchiæ dicit, quod *non per alias ſubſtantias ſanctificata, ſed ab ipſa Divinitate in ipſa immediate extenduntur etiam ad immaterialem, & inviſibilem pulchritudinem, quantum fas eſt, in contemplationem adducuntur, & ad divinorum operum ſcibiles rationes: & per has dicit ſuppoſitas cæleſtium eſſentiarum diſpoſitiones erudiri.*

Sic ergo altiores intellectus in altiori principio cognitionis perfectionem ſuſcipiunt. In qualibet autem diſpoſitione providentiæ ipſa ordinatio effectuum ex forma agentium derivatur: oportet enim effectus a cauſa ſecundum aliquam ſimilitudinem procedere. Quod autem agens ſuæ formæ ſimilitudinem effectibus communicet, eſt propter aliquem finem. Primum ergo principium in diſpoſitione providentiæ eſt finis; ſecundum, forma agentis; tertium, ipſa diſpoſitio ordinis effectuum. Supremum igitur in ordine intellectus eſt quod in fine ordinis ratio attendatur; ſecundum autem, quod in forma; tertium vero, quod ipſa ordinis diſpoſitio in ſe ipſa, non in aliquo altiori principio cognoſcatur. Unde & ars quæ conſiderat finem, eſt architectonica reſpectu eius quæ conſiderat formam, ſicut gubernatoria reſpectu naviſactivæ; ea vero quæ conſiderat formam, reſpectu eius quæ conſiderat ſolum ordinem motuum qui ordinantur ad formam, ſicut naviſactiva reſpectu manus artificum.

Sic ergo inter illos intellectus qui immediate in ipſo Deo perfectam cognitionem ordinis providentiæ divinæ percipiunt, eſt quidam ordo: quia ſupremi, & primi ordinis providentiæ rationem accipiunt in ipſo ultimo fine, qui eſt divina bonitas. Quidam tamen eorum aliis clarius, & iſti dicuntur *Seraphim*, quaſi ardentes, vel incendentes, quia per incendium ſolet deſignari intenſio amoris, vel deſiderii, qui ſunt de fine. Unde Dionyſius dicit vii. cap. cæleſtis Hierar. quod ex hoc eorum nomine deſignatur *& immobilitas eorum erga divina fervens, & conflexibilis reductio inferiorum in Deum ſicut in finem.*

Secundi autem rationem providentiæ in ipſa forma divina perfecte cognoſcunt; & hi dicuntur *Cherubim*, quod interpretatur ſcientiæ plenitudo, ſcientia enim per formam ſcibilis perficitur. Unde dicit Dionyſius, quod talis nominatio ſignat quod *ſunt contemplativi in prima operatrice virtute divina pulchritudinis.*

Tertii vero ipſam diſpoſitionem divinorum iudiciorum in ſe ipſa conſiderant; & hi dicuntur *Throni*: nam per thro-

num

num poteſtas iudiciaria deſignatur, ſecundum illud (Pſalm. ix. 5.) *Sediſti ſuper thronum qui iudicas iuſtitias*. Unde dicit Dionyſius, quod per hanc denominationem deſignatur, quod *ſunt deiferi, & ad omnes divinas ſuſceptiones familiariter apti*.

Non autem ſic præmiſſa intelligenda ſunt, quaſi aliud ſit divina bonitas, & aliud divina eſſentia, & aliud ſcientia rerum diſpoſitionem continens; ſed quia ſecundum hoc alia & alia eſt eius conſideratio.

Item inter ipſos etiam inferiores ſpiritus, qui divini ordinis per eos exequendi perfectam cognitionem per ſuperiores ſpiritus conſequuntur, oportet ordinem eſſe: nam qui inter eos ſunt altioris virtutis, etiam ſunt univerſalioris in cognoſcendo, unde cognitionem ordinis providentiæ in principiis, & cauſis magis univerſalibus adipiſcuntur; inferiores vero in cauſis magis particularibus: altioris enim intellectus eſſet homo qui ordinem omnium naturalium conſiderare poſſet in corporibus cæleſtibus, quam qui indiget ad perfectam cognitionem ad inferiora proſpicere. Illi igitur qui in cauſis univerſalibus, quæ ſunt mediæ inter Deum, qui eſt univerſaliſſima cauſa, & cauſas particulares, poſſunt ordinem providentiæ perfecte cognoſcere, medii ſunt inter illos qui in ipſo Deo rationem prædicti ordinis conſiderare ſufficiunt, & eos qui in cauſis particularibus neceſſe habent conſiderare: & hi a Dionyſio ponuntur in media hierarchia, quæ ſicut a ſuprema dirigitur, ita dirigit infimam, ut dicit in VIII. cap. cæleſtis Hierarchiæ.

Inter has etiam intellectuales ſubſtantias oportet quod ordo quidam exiſtat. Nam ipſa univerſalis providentiæ diſpoſitio diſtribuitur quidem primo in multos executores: quod quidem fit per ordinem *Dominationum*: dominorum enim eſt præcipere quid alii exequantur. Unde Dionyſius dicit VIII. cap. cæl. Hierar. quod nomen dominationis deſignat *aliquam anagogen ſuppoſitam omni ſervituti, & omni ſubiectioni ſuperiorem*.

Secundo autem ab operante, & exequente diſtribuitur, & multiplicatur ad varios effectus: quod quidem fit per ordinem Virtutum, quarum ordo, ut dicit Dionyſius ibidem, ſignificat *quamdam fortem virilitatem in omnes deiformes operationes, non relinquentem ſui imbecillitate aliquem deiformem motum*. Et ſic patet quod principium univerſalis operationis ad hunc ordinem pertinet: unde videtur quod ad hunc ordinem pertineat motus cæleſtium corporum, ex quibus ſicut a quibuſdam cauſis univerſalibus conſequuntur particulares effectus in natura: & ideo virtutes cælorum nominantur Luc. XXI. 26. ubi dicitur, quod *virtutes cælorum movebuntur*: & ad eos etiam ſpiritus pertinere videtur executio divinorum operum quæ præter naturæ ordinem fiunt; & ideo iſta ſunt ſublimiſſima in divinis miniſteriis: propter quod dicit Gregorius (hom. XXXIV. ſuper Evang.) quod *virtutes dicuntur illi ſpiritus per quos ſigna frequentius fiunt*: & ſi quid aliud univerſale, & primum eſt in miniſteriis divinis exequendis, conveniens eſt ad hunc ordinem pertinere.

Tertio vero univerſalis providentiæ ordo iam in effectibus inſtitutus inconfuſus cuſtoditur, dum cohibentur ea quæ poſſent hunc ordinem perturbare: quod quidem pertinet ad ordinem Poteſtatum. Unde Dionyſius dicit ibidem, quod nomen Poteſtatum importat *quamdam bene ordinatam, & inconfuſam circa divinas ſuſceptiones ordinationem*: & ideo Gregorius dicit, quod ad hunc ordinem pertinet contrarias poteſtates arcerè.

Infimi autem inter ſuperiores intellectuales ſubſtantias ſunt qui ordinem divinæ providentiæ in particularibus cauſis cognoſcibilem divinitus accipiunt; & hi immediate rebus humanis præponuntur: unde Dionyſius de eis dicit, quod *iſta tertia diſpoſitio ſpirituum humanis hierarchiis per conſequentiam præcipit*. Per res autem humanas intelligendæ ſunt omnes inferiores naturæ, & cauſæ particulares quæ ad hominem ordinantur, & in uſum hominis cedunt, ſicut patet ex præmiſſis.

Inter has etiam quidam ordo exiſtit. Nam in rebus humanis eſt aliquod bonum commune, quod quidem eſt bonum civitatis, vel gentis, quod videtur ad *Principatuum* ordinem pertinere: unde dicit in eodem capitulo, quod nomen Principatus deſignat *quoddam dominium cum ordine ſacro*: propter quod Danielis x. fit mentio de Michaele Principe Iudæorum, & Principe Perſarum, & Græcorum: & ſic diſpoſitio regnorum, & mutatio dominationis de gente in gentem, ad miniſterium huius ordinis pertinere oportet. Inſtructio etiam eorum qui inter homines exiſtunt principes, de his quæ ad adminiſtrationem ſui regiminis pertinent, ad hunc ordinem ſpectare videtur.

Eſt etiam aliquod humanum bonum quod non

non in communitate conſiſtit, ſed ad unumquemque pertinet ſecundum ſe ipſum, non tamen uni ſoli eſt utile, ſed multis; ſicut quæ ſunt ab omnibus, & ſingulis credenda, & ſervanda, ſicut ea quæ ſunt fidei, & cultus divinus, & alia huiuſmodi: & hoc ad *Archangelos* pertinet: de quibus Gregorius dicit, quod ſumma nuntiant; ſicut Gabrielem Archangelum nominamus, quia unigeniti Verbi incarnationem nuntiavit, (*a*) quod ab omnibus credendum eſt.

Quoddam vero humanum bonum eſt ad unumquodque ſingulariter pertinens; & hoc ad ordinem pertinet *Angelorum*, de quibus Gregorius dicit, quod infima nuntiant: unde & hominum cuſtodes eſſe dicuntur, ſecundum illud Pſal. xc. 11. *Angelis ſuis mandavit de te, ut cuſtodiant te in omnibus viis tuis &c.* unde & Dionyſius dicit, quod Archangeli medii ſunt inter Principatus, & Angelos, habentes aliquid commune cum utriſque: cum Principatibus quidem inquantum inferioribus Angelis ducatum præſtant; nec immerito, quia quæ ſunt propria in humanis, ſecundum ea quæ ſunt communia, diſpenſari oportet: cum Archangelis vero, quia annuntiant Angelis, & per Angelos nobis; quorum eſt manifeſtare hominibus quæ ad eos pertinent ſecundum uniuſcuiuſque analogiam: propter quod & commune nomen ultimus ordo quaſi ſpeciale ſibi aſſumit, quia ſcilicet officium habet nobis immediate nuntiandi: & propter hoc Archangeli nomen compoſitum habent ex utroque, dicuntur enim Archangeli, quaſi principes Angeli.

Aſſignat autem & Gregorius aliter cæleſtium ſpirituum ordinationem. Nam Principatus inter medios ſpiritus connumerat poſt Dominationes immediate, Virtutes vero inter infimos ante Archangelos. Sed diligenter inſpicientibus utraque ordinatio in modico differt: nam ſecundum Gregorium Principatus dicuntur non qui gentibus præponuntur, ſed qui etiam ipſis bonis ſpiritibus principantur, quaſi præſidentes in miniſteriorum divinorum executione: dicit enim, quod principari eſt inter alios priorem exiſtere. Hoc autem ſecundum aſſignationem antedictam diximus ad Virtutum ordinem pertinere; Virtutes autem ſecundum Gregorium ſunt quæ ad quaſdam particulares operationes ordinantur, cum aliquo ſpeciali caſu præter communem ordinem oportet aliquid miraculoſe fieri: ſecundum quam rationem ſatis convenienter cum infimis ordinantur. Utraque autem ordinatio ex verbis Apoſtoli auctoritatem habere poteſt: dicit enim Epheſ. 1. 20. *Conſtituens illum, ad dexteram ſuam in cæleſtibus ſupra omnem Principatum, & Poteſtatem, & Virtutem, & Dominationem.* In quo patet quod aſcendendo, ſupra Poteſtates Principatus poſuit, & ſupra has, Virtutes, ſupra quas, Dominationes collocavit: quem ordinem Dionyſius obſervavit. Ad Coloſſ. autem 1. 16. loquens de Chriſto dicit: *Sive Throni, ſive Dominationes, ſive Principatus, ſive Poteſtates, omnia per ipſum, & in ipſo creata ſunt:* in quo patet quod a Thronis incipiens deſcendendo, ſub eis Dominationes, ſub quibus Principatus, & ſub his Poteſtates poſuit: quem ordinem Gregorius obſervavit. De Seraphim autem fit mentio Iſaiæ vi. de Cherubim autem Ezech. 1. De Archangelis in Canonica Iudæ verſ. 1x. *Cum Michael Archangelus cum diabolo diſputans altercaretur de Moyſi corpore &c.* De Angelis autem in Pſalmis, ut dictum eſt.

Eſt autem in omnibus ordinatis virtutibus hoc commune, quia in vi ſuperioris virtutis omnes inferiores agunt: unde id quod diximus ad Seraphim ordinem pertinere, omnes inferiores ex virtute ipſius exequuntur; & ſimiliter etiam in aliis ordinibus eſt conſiderandum.

CAPUT LXXXI.

De ordinatione hominum ad invicem, & ad alia.

INter alias vero intellectuales ſubſtantias, humanæ animæ infimum gradum habent: quia, ſicut ſupra (cap. præced.) dictum eſt, in ſui inſtitutione cognitionem ordinis providentiæ divinæ in ſola quadam univerſali cognitione ſuſcipiunt: ad perfectam vero ordinis ſingularium cognitionem oportet quod ex ipſis rebus in quibus ordo divinæ providentiæ iam particulariter inſtitutus eſt, perducantur: unde oportuit quod haberent organa corporea, per quæ a rebus corporalibus cognitionem haurirent, ex quibus tamen propter debilitatem intellectualis luminis, perfectam notitiam eorum quæ ad hominem ſpectant, adipiſci non valent, niſi per lumen ſuperioris ſpiritus adiuventur, hoc exigente divina diſpoſitione, ut inferiores per ſuperiores ſpiritus perfectionem ac-

(a) *Ita editio Veneta 1589. in Romana 1570. & Veneta 1593. deeſt* quod. *Lucarinus legendum cenſet* cui.

Digitized by Google

acquirant, ut ſupra (cap. lxxix.) oſtenſum eſt. Quia tamen aliquid homo de lumine intellectuali participat, ei ſecundum providentiæ divinæ ordinem ſubduntur animalia bruta, quæ intellectu nullo modo participant: unde dicitur Gen. 1. 26. *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram*, ſcilicet ſecundum quod intellectum habet, *& præſit piſcibus maris, & volucribus cæli, & beſtiis* (a) *terræ*. Animalia vero bruta etſi intellectu careant, quia tamen cognitionem aliquam habent, plantis, & aliis quæ cognitione carent, ſecundum divinæ providentiæ ordinem præferuntur: unde dicitur Gen. 1. 29. *Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem ſemen ſuper terram, & univerſa ligna quæ habent in ſemetipſis ſementem generis ſui, ut ſint vobis in eſcam, & cunctis animantibus terræ*.

Inter ea vero quæ penitus cognitione carent, unum ſubiacet alteri, ſecundum quod unum eſt altero magis potentius in agendo: non enim participant aliquid de diſpoſitione providentiæ, ſed ſolum de executione. Quia vero homo habet intellectum, & ſenſum, & corporalem virtutem; hæc in ipſo ad invicem ordinantur ſecundum divinæ providentiæ diſpoſitionem ad ſimilitudinem ordinis qui in univerſo invenitur: nam virtus corporea ſubditur ſenſitivæ, & intellectivæ virtuti velut exequens earum imperium; ipſa vero ſenſitiva potentia intellectivæ ſubditur, & ſub eius imperio continetur.

Ex eadem ratione & inter ipſos homines ordo invenitur: nam illi qui intellectu præeminent, naturaliter dominantur; illi vero qui ſunt intellectu deficientes, corpore vero robuſti, a natura videntur inſtituti ad ſerviendum, ſicut Ariſtoteles dicit in ſua Politica, cui etiam concordat ſententia Salomonis, qui dicit Proverbiorum xi. 29. *Qui ſtultus eſt, ſerviet ſapienti:* & Exod. xviii. 21. dicitur: *Provide de omni plebe viros ſapientes, & timentes Deum... qui iudicent populum omni tempore*. Sicut autem in operibus unius hominis ex hoc inordinatio provenit quod intellectus ſenſualem virtutem ſequitur, ſenſualis vero virtus propter corporis indiſpoſitionem trahitur ad corporis motum, ut in claudicantibus apparet; ita & in regimine humano inordinatio provenit ex eo quod non propter intellectus præeminentiam aliquis præeſt, ſed vel robore corporali dominium ſibi uſurpat, vel propter ſenſualem affectionem aliquis ad regendum præficitur: quam quidem inordinationem nec Salomon tacet, qui dicit Eccle. x. 5. *Eſt malum quod vidi ſub Sole quaſi per errorem egrediens a facie principis, poſitum ſtultum in dignitate ſublimi*. Huiuſmodi autem inordinatio divinam providentiam non excludit: (b) provenit enim ex permiſſione divina propter defectum inferiorum agentium, ſicut & de aliis malis ſuperius dictum eſt. Neque per huiuſmodi inordinationem totaliter naturalis ordo pervertitur: nam ſtultorum dominium infirmum eſt, niſi ſapientum conſilio roboretur: unde dicitur Proverbiorum xx. 18. *Cogitationes conſiliis roborabuntur, & gubernaculis tractanda ſunt bella*: & xxiv. 5. *Vir ſapiens fortis eſt, & vir doctus robuſtus, & validus, quia cum diſpoſitione initur bellum, & erit ſalus ubi multa conſilia*. Et quia conſilians regit eum qui conſilium accipit, & quodammodo ei dominatur, dicitur Proverbiorum xvii. 2. quod *ſervus ſapiens dominabitur filiis ſtultis*.

Patet ergo quod divina providentia omnibus rebus ordinem imponit, ut ſic verum ſit quod dicit Apoſtolus Roman. xiii. 1. *Quæ a Deo ſunt, ordinata ſunt*.

CAPUT LXXXII.

Quod corpora inferiora reguntur a Deo per ſuperiora.

Sicut autem in ſubſtantiis intellectualibus eſt ſuperius, & inferius; ita etiam in ſubſtantiis corporalibus.

1. Subſtantiæ autem intellectuales reguntur a ſuperioribus, ut diſpoſitio divinæ providentiæ proportionaliter deſcendat uſque ad infima, ſicut iam (cap. lxxvii. & ſeq.) dictum eſt. Ergo pari ratione inferiora corpora per ſuperiora diſponuntur.

2. Amplius. Quanto aliquod corpus eſt ſuperius loco, tanto invenitur eſſe formalius; & propter hoc rationabiliter locus ſuperior eſt locus inferioris: nam formæ eſt continere, ſicut loci: aqua enim eſt formalior terra, aer aqua, & ignis aere. Sed corpora cæleſtia ſunt omnibus loco ſuperiora. Ipſa igitur ſunt ma-

(a) Vulgata: *univerſaque terra*. (b) *Ita hunc locum effert Franciſcus Ferrarienſis in Commentariis: ita etiam ex eo corrigit Lucarinus, addita tantummodo particula* ſed *ante* neque *ſubſequens. Edita vero exempla quæ vidimus, ſic habebant:* provenit neque per huiuſmodi, *intermediis omiſſis*.

magis formalia omnibus aliis: ergo magis activa. Agunt ergo in inferiora corpora, & ſic per ea inferiora diſponuntur.

3. Item. Quod eſt in ſua natura perfectum abſque contrarietate, eſt univerſalioris virtutis quam illud quod in ſua natura non perficitur niſi in contrarietate: contrarietas enim eſt ex differentiis determinantibus, & contrahentibus genus: unde in acceptione intellectus, quia eſt univerſalis, ſpecies contrariorum non ſunt contrariæ, quum ſint ſimul. Corpora autem cæleſtia ſunt in ſuis naturis abſque omni contrarietate perfecta: non ſunt enim levia, neque ſunt gravia, neque calida, neque frigida; corpora vero inferiora non perficiuntur in ſuis naturis niſi cum aliqua contrarietate, & hoc etiam motus eorum demonſtrat: nam motui circulari corporum cæleſtium non eſt aliquid contrarium, unde nec in eis violentia eſſe poteſt; motus autem inferiorum corporum contrarii ſunt, ſcilicet motus deorſum motui ſurſum. Corpora ergo cæleſtia ſunt univerſalioris virtutis quam corpora inferiora. Univerſales autem virtutes ſunt motivæ particularium, ſicut ex dictis (cap. lxxviii.) patet. Corpora ergo cæleſtia movent, & diſponunt corpora inferiora.

4. Adhuc. Oſtenſum eſt ſupra (cap. lxxviii.) quod per ſubſtantias intellectuales omnia alia reguntur. Corpora autem cæleſtia ſunt ſimiliora ſubſtantiis intellectualibus quam alia corpora, inquantum ſunt incorruptibilia; ſunt etiam eis propinquiora, inquantum ab eis immediate moventur, ut ſupra oſtenſum eſt. Per ipſa agitur reguntur inferiora corpora.

5. Præterea. Oportet primum principium motus eſſe aliquid immobile. Quæ ergo magis accedunt ad immobilitatem, debent eſſe aliorum motiva. Corpora autem cæleſtia magis accedunt ad immobilitatem primi principii quam inferiora, quia non moventur niſi una ſpecie motus, ſcilicet motu locali; alia vero corpora moventur omnibus ſpeciebus motus. Corpora igitur cæleſtia ſunt motiva, & regitiva omnium inferiorum corporum.

6. Amplius. Primum in quolibet genere eſt cauſa eorum quæ ſunt poſt. Inter omnes autem alios motus, primus eſt motus cæli. Primo quidem quia motus localis eſt primus inter omnes motus & tempore, quia ſolus poteſt eſſe perpetuus, ut probatur in VIII. Phyſic. (text comm. liv. & ſeq.) & naturaliter, quia ſine ipſo non poteſt eſſe aliquis aliorum motuum: non enim augmentatur aliquid niſi præexiſtente alteratione, per quam quod prius erat diſſimile, convertatur, & fiat ſimile: neque alteratio poteſt eſſe niſi præexiſtente loci mutatione, quia ad hoc quod fiat alteratio, oportet quod alterans ſit magis propinquum alterato nunc quam prius: eſt etiam perfectione prior, quia motus localis non variat rem ſecundum aliquid ei inhærens, ſed ſolum ſecundum aliquid extrinſecum, & propter hoc eſt rei iam perfectæ. Secundo quia etiam inter motus locales eſt motus circularis prior & tempore, quia ſolus ipſe poteſt eſſe perpetuus, ut probatur in VIII. Phyſic. (text. com. lxiv.) & naturaliter, quia eſt magis ſimplex & unus, cum non diſtinguatur in principium, medium, & finem, ſed totus ſit quaſi medium: & etiam perfectione, quia reflectitur ad principium. Tertio quia ſolus motus cæli invenitur ſemper regularis & uniformis: in motibus enim naturalibus gravium & levium ſit additio velocitatis. Oportet ergo quod motus cæli cauſa ſit omnium aliorum motuum.

7. Adhuc. Sicut ſe habet immobile ſimpliciter ad motum ſimpliciter, ita ſe habet immobile ſecundum hunc motum ad motum talem. Id autem quod eſt immobile ſimpliciter, eſt principium omnis motus, ut ſupra (Lib. I. cap. xiii.) probatum eſt. Quod ergo eſt immobile ſecundum alterationem, eſt principium omnis alterationis. Corpora autem cæleſtia ſola inter corporalia ſunt inalterabilia: quod demonſtrat diſpoſitio eorum, quæ ſemper eadem invenitur. Eſt ergo corpus cæleſte cauſa omnis alterationis in his quæ alterantur. Alteratio autem in his inferioribus eſt principium omnis motus: nam per alterationem pervenitur ad augmentum, & generationem; generans autem eſt motor per ſe in motu locali gravium, & levium. Oportet ergo quod cælum ſit cauſa omnis motus in iſtis inferioribus corporibus.

Sic ergo patet quod corpora inferiora a Deo per corpora ſuperiora reguntur.

CAPUT LXXXIII.

Epilogus prædictorum.

EX omnibus autem his quæ oſtenſa ſunt, colligere poſſumus, quod quantum ad ordinis excogitationem rebus imponendi, Deus omnia per ſe ipſum diſponit: unde ſuper illud Iob xxxiv. *Quem poſuit alium ſuper orbem, quem fabricatus eſt?* dicit Gregorius: „ Mundum quippe per ſe ipſum regit qui per ſe ipſum condidit: " & Boetius IV. de conſolatione (proſa iv.) *Deus per ſe ſolum cuncta diſponit*. Sed quantum ad executionem inferiora per ſuperiora diſpenſat: corporalia quidem per ſpiritualia: unde Gregorius dicit IV. Dialog. *in hoc mundo viſibili nihil niſi per inviſibilem creaturam diſponi poteſt*: inferiores vero ſpiritus per ſuperiores: unde dicit Dionyſius iv. cap. cæl. Hierar. quod *caleſtes eſſentiæ intellectuales primo in ſe ipſas divinam edunt illuminationem, & in nos deferunt quæ ſupra nos ſunt manifeſtationes*: inferiora etiam corpora per ſuperiora: unde Dionyſius dicit iv. cap. de div. Nom. quod *Sol generationem viſibilium corporum confert, & ad vitam ipſam movet, & nutrit, & auget, & perficit, & mundat, & renovat*. De his autem omnibus ſimul dicit Auguſtinus in III. de Trinit. *Quemadmodum corpora groſſiora, & inferiora per ſubtiliora, & potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per ſpiritum vitæ rationalem, & ſpiritus rationalis peccator per ſpiritum rationalem iuſtum.*

CAPUT LXXXIV.

Quod corpora cæleſtia non imprimant in intellectus noſtros.

I. Part. quæſt. CXV. *art.* 4.

EX his autem quæ præmiſſa ſunt, in promptu apparet quod eorum quæ ſunt circa intellectum, corpora cæleſtia cauſæ eſſe non poſſunt.

1. Iam enim oſtenſum eſt (cap. lxxxii. & lxxxiii.) quod divinæ providentiæ ordo eſt ut per ſuperiora regantur inferiora, & moveantur. Intellectus autem ordine naturæ omnia corpora excedit, ut ex prædictis (cap. xlix. & lxxviii.) patet. Impoſſibile eſt igitur quod corpora cæleſtia agant in intellectum directe. Non igitur poſſunt eſſe cauſa per ſe eorum quæ ſunt circa intellectum.

2. Adhuc. Nullum corpus agit niſi per motum, ut probatur in VIII. Phyſ. (text. comm. liii.) Quæ autem ſunt immobilia, non cauſantur ex motu: nihil enim cauſatur ex motu alicuius agentis, niſi inquantum movet; paſſum autem movetur. Quæ igitur ſunt omnino extra motum, non poſſunt eſſe cauſata a corporibus cæleſtibus. Sed ea quæ ſunt circa intellectum, ſunt omnino extra motum per ſe loquendo, ſicut patet per Philoſophum in VII. Phyſ. (text. com. xviii. xix. & xx.) quinimmo per quietem a motibus fit anima prudens, & ſciens, ut ibidem dicitur. Impoſſibile eſt ergo quod corpora cæleſtia ſint per ſe cauſa eorum quæ ſunt circa intellectum.

3. Amplius. Si nihil cauſatur ab aliquo corpore, niſi inquantum movet dum movetur, oportet omne illud quod recipit impreſſionem alicuius corporis, moveri. Nihil autem movetur niſi corpus, ut probatur in VI. Phyſ. (text. com. xlvi. xlix. & ſeq.) Oportet ergo omne id quod recipit impreſſionem alicuius corporis, eſſe corpus, vel aliquam virtutem corpoream. Oſtenſum eſt autem in ſecundo, quod intellectus neque eſt corpus, neque virtus corporea. Impoſſibile eſt igitur quod corpora cæleſtia directe imprimant in intellectum.

4. Item. Omne quod movetur ab aliquo, reducitur ab eo de potentia in actum. Nihil autem reducitur ab aliquo de potentia in actum niſi per id quod eſt actu. Oportet ergo omne agens, & movens eſſe aliquo modo actu reſpectu eorum ad quæ paſſum, & motum eſt in potentia. Corpora autem cæleſtia non ſunt actu intelligibilia, cum ſint quædam ſingularia ſenſibilia. Quum igitur intellectus noſter non ſit in potentia niſi ad intelligibilia in actu, impoſſibile eſt quod corpora cæleſtia directe agant in intellectum.

5. Adhuc. Propria operatio rei conſequitur naturam ipſius, quæ rebus generatis per generationem acquiritur ſimul cum propria operatione; ſicut patet de gravi, & levi, quæ habent ſtatim proprium motum in termino ſuæ generationis, niſi ſit aliquid impediens, ratione cuius generans dicitur movens. Illud ergo quod ſecundum principium ſuæ naturæ non eſt ſubiectum actionibus corporum cæleſtium, neque ſecundum operationem ſuam poteſt ei eſſe ſubiectum.

Pars

Pars autem intellectiva non cauſatur ab aliquibus principiis corporis, ſed eſt omnino ab extrinſeco, ut ſupra (Lib. II. cap. lxxxii. & ſeq.) probatum eſt. Operatio igitur intellectus non directe ſubiacet corporibus cæleſtibus.

6. Amplius. Ea quæ cauſantur ex motibus cæleſtibus, tempori ſubduntur, quod eſt numerus primi motus cæleſtis. Quæ igitur omnino abſtrahunt a tempore, non ſunt cæleſtibus motibus ſubiecta. Intellectus autem in ſua operatione abſtrahit a tempore, ſicut & a loco: conſiderat enim univerſale, quod eſt abſtractum ab hic & nunc. Non igitur operatio intellectualis ſubditur cæleſtibus motibus.

7. Adhuc. Nihil agit ultra ſuam ſpeciem. Ipſum autem intelligere tranſcendit ſpeciem, & formam cuiuslibet corporis agentis, quia omnis forma corporea eſt materialis, & individuata; ipſum autem intelligere habet ſpeciem a ſuo obiecto, quod eſt univerſale, & immateriale: unde nullum corpus per formam ſuam corpoream intelligere poteſt. Multo igitur minus poteſt quodcumque corpus cauſare ipſum intelligere in alio.

8. Item. Secundum illud quo aliquid unitur ſuperioribus, non eſt inferioribus ſubiectum. Anima autem noſtra ſecundum quod intelligit, unitur ſubſtantiis intellectualibus, quæ ſunt ſuperiores ordine naturæ corporibus cæleſtibus: non enim poteſt anima noſtra intelligere niſi ſecundum quod lumen intellectuale inde ſortitur. Impoſſibile eſt igitur quod intellectualis operatio directe motibus cæleſtibus ſubdatur.

9. Præterea. Huic rei fidem faciet, ſi conſideremus ea quæ a Philoſophis circa hoc dicta ſunt. Antiqui enim Philoſophi naturales, ut Democritus, Empedocles, & huiuſmodi, poſuerunt quod intellectus non differt a ſenſu, ut patet in IV. Metaphyſ. text. com. xxi. & in III. de Anima, & ideo ſequebatur quod intellectus ſit quædam virtus corporea ſequens corporum tranſmutationem: & ideo dixerunt, quod cum tranſmutatio inferiorum corporum ſequatur tranſmutationem ſuperiorum corporum, intellectualis etiam operatio ſequetur corporum cæleſtium motus, ſecundum illud Homeri: *Talis eſt intellectus in diis, & hominibus terrenis, qualem in dies inducit pater virorum, deorumque*, ideſt Sol, vel magis Iupiter, quem dicebant ſummum Deum, intelligentes per ipſum totum cælum, ut patet per Auguſtinum in Lib. de civitate Dei (IV. cap. xi.) Hinc etiam proceſſit Stoicorum opinio, qui dicebant, cognitionem intellectus cauſari ex hoc quod imagines corporum noſtris mentibus imprimuntur, ſicut ſpeculum imagines, & pagina recipit litteras impreſſas abſque hoc quod aliquid agat, ut Boetius narrat in V. de conſolatione (proſa iv. & metr. iv.) ſecundum quorum ſententiam ſequebatur quod maxime ex impreſſione cæleſtium, intellectuales notiones nobis imprimerentur. Unde & Stoici fuerunt qui præcipue neceſſitate quadam fatali hominum vitam duci poſuerunt. Sed hæc poſitio inde falſa apparet, ut Boetius ibidem dicit, quod intellectus componit, & dividit, & comparat ſuprema ad infima, & cognoſcit univerſalia, & ſimplices formas, quæ in corporibus non inveniuntur. Et ſic manifeſtum eſt quod intellectus non eſt ſicut recipiens tantum imagines corporum, ſed habet aliquam virtutem corporibus altiorem: nam ſenſus exterior, qui ſolum imagines corporum recipit, ad prædicta ſe non extendit. Omnes autem ſequentes Philoſophi intellectum a ſenſu diſcernentes, cauſam noſtræ ſcientiæ non aliquibus corporibus, ſed rebus immaterialibus attribuerunt; ſicut Plato poſuit (in Parmenide, Timæo, & VI. de Rep.) cauſam noſtræ ſcientiæ eſſe ideas, Ariſtoteles autem (III. de Anima text. xvii.) intellectum agentem.

Ex his omnibus eſt accipere, quod ponere corpora cæleſtia eſſe cauſam nobis intelligendi, eſt conſequens opinionem eorum qui ponebant intellectum a ſenſu non differre, ut patet etiam per Ariſtotelem in Lib. de Anima. Hanc opinionem manifeſtum eſt eſſe falſam. Igitur manifeſtum eſt & eam eſſe falſam quæ ponit corpora cæleſtia eſſe nobis cauſam intelligendi directe.

Hinc eſt quod ſacra Scriptura cauſam noſtræ intelligentiæ attribuit non alicui corpori, ſed Deo: Iob xxxv. 10. *Ubi eſt Deus, qui fecit me; qui dedit carmina in nocte; qui docet nos ſuper iumenta terræ, & ſuper volucres cæli erudit nos*? & in Pſalm. xciii. 10. *Qui docet hominem ſcientiam*.

Sciendum eſt tamen, quod licet corpora cæleſtia directe intelligentiæ noſtræ cauſæ eſſe non poſſint, aliquid tamen ad hoc operantur indirecte. Licet enim intellectus non ſit virtus corporea, tamen in nobis intellectus operatio compleri non poteſt ſine operatione virtutum corporearum, quæ ſunt imaginatio, & vis memora-

Digitized by Google

morativa, & cogitativa, ut ex ſuperioribus (Lib. II. cap. lxxiii. circa fin.) patet: & inde eſt quod impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam indiſpoſitionem corporis, impeditur operatio intellectus, ſicut patet in phreneticis, & lethargicis, & aliis huiuſmodi: & propter hoc etiam bonitas diſpoſitionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, inquantum ex hoc prædictæ vires fortiores exiſtunt: unde dicitur in II. de Anima (text. com. xciv.) quod *molles carne, aptos mente videmus*. Diſpoſitio autem corporis humani ſubiacet cæleſtibus motibus: dicit enim Auguſtinus in V. de civitate Dei (cap. vi. & vii. ultra med.) quod *non uſquequaque abſurde dici poteſt ad ſolas corporum differentias afflatus quoſdam valere ſidereos*. Et Damaſcenus dicit in II. Lib. (orth. Fidei cap. vii.) quod *alii & alii planetæ diverſas complexiones, & habitus, & diſpoſitiones in nobis conſtituunt*. Ideo indirecte corpora cæleſtia ad bonitatem intelligentiæ operantur; & ſic ſicut Medici poſſunt iudicare de bonitate intellectus ex corporis complexione ſicut ex diſpoſitione proxima; ita Aſtrologus ex motibus cæleſtibus ſicut ex cauſa remota talis diſpoſitionis. Et per hunc modum poteſt verificari quod Ptolomæus in Centiloquio dicit: *Cum fuerit Mercurius in nativitate alicuius in aliqua domorum Saturni, & ipſe fortis in eſſe ſuo, dat bonitatem intelligentiæ medullitus in rebus.*

CAPUT LXXXV.

Quod corpora cæleſtia non ſunt cauſæ voluntatum, & electionum noſtrarum.

I. Part. quæſt. CXV. *art.* 4.

EX hoc autem ulterius apparet quod corpora cæleſtia non ſunt voluntatum noſtrarum, neque electionum cauſa.

1. Voluntas enim in parte intellectiva animæ eſt, ut patet per Philoſophum in III. de Anima (text. com. xlii.) Si igitur corpora cæleſtia non poſſunt imprimere directe in intellectum noſtrum, ut oſtenſum eſt (cap. lxxxiv.) neque etiam in voluntatem noſtram directe imprimere poterunt.

2. Amplius. Omnis electio, & actualis voluntas in nobis immediate ex apprehenſione intellectuali cauſatur: bonum enim intellectum eſt obiectum voluntatis, ut patet in III. de Anima (text. com. xxxi.) & propter hoc non poteſt ſequi perverſitas in eligendo, niſi intellectus iudicium deficiat in particulari eligibili, ut patet per Philoſophum in VII. Ethic. (cap. v.) Corpora autem cæleſtia non ſunt cauſæ intelligentiæ noſtræ. Ergo nec electionis noſtræ poſſunt eſſe cauſæ.

3. Item. Quæcumque ex impreſſione corporum cæleſtium in iſtis inferioribus eveniunt, naturaliter contingunt, quum hæc inferiora ſint naturaliter ſub illis ordinata. Si ergo electiones noſtræ eveniunt ex impreſſione corporum cæleſtium, oportet quod naturaliter eveniant, ut ſcilicet ſic homo naturaliter eligat operari ſuas operationes, ſicut naturali inſtinctu bruta operantur, & naturaliter corpora inanimata moventur. Non ergo erunt propoſitum, & natura duo principia agentia, ſed unum tantum, quod eſt natura: cuius contrarium patet per Ariſtotelem in II. Phyſic. (text. com. xlix.) Non eſt ergo verum quod ex impreſſione corporum cæleſtium noſtræ electiones proveniant.

4. Præterea. Ea quæ naturaliter fiunt, determinatis mediis perducuntur ad finem: unde ſemper, & eodem modo contingunt: natura enim determinata eſt ad unum. Electiones autem humanæ diverſis mediis tendunt ad finem tam in moralibus, quam in artificialibus. Non igitur electiones humanæ fiunt naturaliter.

5. Amplius. Ea quæ naturaliter fiunt, ut plurimum recte fiunt, natura enim non deficit niſi in paucioribus. Si igitur homo naturaliter eligeret, ut in pluribus electiones eius eſſent rectæ: quod patet eſſe falſum. Non igitur homo naturaliter eligit; quod oporteret, ſi ex impulſu corporum cæleſtium eligeret.

6. Item. Ea quæ ſunt eiuſdem ſpeciei, non diverſificantur in operationibus naturalibus, quæ naturam ſpeciei conſequuntur: unde omnis hirundo ſimiliter facit nidum, & omnis homo ſimiliter intelligit prima principia quæ ſunt naturaliter nota. Electio autem eſt operatio conſequens ſpeciem humanam. Si igitur homo naturaliter eligeret, oporteret quod omnes homines eodem modo eligerent; quod patet eſſe falſum tam in moralibus, quam in artificialibus.

7. Adhuc. Virtutes, & vitia ſunt electionum principia propria: nam virtuoſus, & vitioſus differunt ex hoc quod contraria eligunt. Virtutes autem politicæ, & vitia non ſunt nobis a natura, ſed ex aſſuetudine, ut probat Philoſophus in II. Ethic. (cap. i.) ex hoc quod *quales operationes aſſueſcimus, & maxime a puero,*

puero, ad tales habitum habemus. Ergo electiones noſtræ non ſunt nobis a natura. Non ergo cauſantur ex impreſſione corporum cæleſtium ſecundum quam res naturaliter procedunt.

8. Adhuc. Corpora cæleſtia non imprimunt directe niſi in corpora, ut (cap. lxxxii.) oſtenſum eſt. Si igitur ſint cauſa electionum noſtrarum, aut hoc erit inquantum imprimunt in corpora noſtra, aut inquantum imprimunt in exteriora. Neutro autem modo ſufficienter poſſunt eſſe cauſa electionis noſtræ: non enim eſt ſufficiens cauſa noſtræ electionis quod aliqua corporalia nobis exterius præſententur: patet enim quod ad occurſum alicuius delectabilis, puta cibi, vel mulieris, temperatus non movetur ad eligendum ipſum, intemperatus autem movetur. Similiter etiam non ſufficit ad noſtram electionem quæcumque immutatio poſſet eſſe in noſtro corpore ab impreſſione corporis cæleſtis, quum per hoc non ſequantur in nobis niſi quædam paſſiones, vel magis vel minus vehementes. Paſſiones autem, quantumcumque vehementes, non ſunt cauſa ſufficiens electionis: quia per eaſdem paſſiones incontinens inducitur ad eas conſequendum per electionem, continens autem non inducitur. Non poteſt igitur dici, quod corpora cæleſtia ſint cauſæ noſtrarum electionum.

9. Amplius. Nulla virtus datur alicui rei fruſtra. Homo autem habet virtutem judicandi, & conſiliandi de omnibus quæ per ipſum operabilia ſunt, ſive in uſu exteriorum rerum, ſive in admittendo, & repellendo intrinſecas paſſiones: quod quidem fruſtra eſſet, ſi electio noſtra cauſaretur a corporibus cæleſtibus, non exiſtens in noſtra poteſtate. Non eſt igitur poſſibile quod corpora cæleſtia ſint cauſæ noſtræ electionis.

10. Præterea. Homo naturaliter eſt animal politicum, vel ſociale: quod quidem ex hoc apparet quod unus homo non ſufficit ſibi, ſi ſolus vivat, propterea quod natura in paucis homini providit ſufficienter, dans ei rationem, per quam poſſit ſibi neceſſaria ad vitam præparare, ſicut cibum, indumenta, & alia huiuſmodi, ad quæ omnia operanda non ſufficit unus homo: unde naturaliter inditum eſt homini ut in ſocietate vivat. Sed ordo providentiæ non aufert alicui rei quod eſt ſibi naturale, ſed magis unicuique providetur ſecundum ſuam naturam, ut ex dictis patet. Non igitur per ordinem providentiæ ſic eſt homo ordinatus ut vita ſocialis tollatur. Tolleretur autem, ſi electiones noſtræ ex impreſſionibus corporum cæleſtium provenirent, ſicut naturalis inſtinctus aliorum animalium. Fruſtra etiam darentur leges, & præcepta vivendi, ſi homo electionum ſuarum dominus non eſſet. Fruſtra etiam adhiberentur præmia, & pœnæ bonis, & malis, ex quo non eſt in nobis hæc vel illa eligere. His autem deficientibus ſtatim ſocialis vita corrumpitur. Non ergo homo eſt ſic ſecundum ordinem divinæ providentiæ inſtitutus, ut electiones eius ex motibus cæleſtium corporum proveniant.

11. Adhuc. Electiones hominum ad bona, & mala ſe habent. Si igitur electiones noſtræ ex motibus ſtellarum provenirent, ſequeretur quod ſtellæ per ſe eſſent cauſa malarum electionum. Quod autem eſt malum, non habet cauſam in natura: nam malum incidit ex defectu alicuius cauſæ, & non habet cauſam per ſe, ut ſupra (cap. xiv.) oſtenſum eſt. Non eſt igitur poſſibile quod electiones noſtræ directe & per ſe a corporibus cæleſtibus proveniant ſicut ex cauſis.

Poteſt autem aliquis huic rationi obviare, dicendo, quod omnis mala electio ex alicuius boni appetitu provenit, ut ſupra (cap. iii. & iv.) oſtenſum eſt, ſicut electio adulterii provenit ex appetitu boni delectabilis quod eſt in venereis: ad quod quidem bonum univerſale aliqua ſtella movet, & hoc neceſſarium eſt ad generationem animalium perficiendam: nec debuit hoc commune bonum prætermitti propter malum particulare huiuſmodi qui ex hoc inſtinctu elegit.

Hæc autem reſponſio ſufficiens non eſt, ſi ponatur corpora cæleſtia per ſe cauſa electionum noſtrarum, utpote per ſe imprimentia in intellectum, & voluntatem. Nam impreſſio univerſalis cauſæ recipitur in unoquoque ſecundum modum ſuum. Effectus ergo ſtellæ moventis ad delectationem quæ eſt in coniunctione ordinata ad generationem, recipietur in quolibet ſecundum modum ſibi proprium, ſicut videmus quod diverſa animalia habent diverſa tempora, & diverſos modos commixtionis ſecundum congruentiam ſuæ naturæ, ut Ariſtoteles dicit in Libro de hiſtoriis animalium (Lib. V. cap. vii.) Recipient ergo intellectus, & voluntas impreſſionem illus ſtellæ ſecundum modum ſuum. Cum autem aliquid appetitur ſecundum modum intellectus, & rationis, non accidit peccatum in electione, quæ quidem ſemper ex hoc mala eſt

quod

Digitized by Google

quod non eſt ſecundum rationem rectam. Non igitur ſi corpora cæleſtia eſſent cauſa electionum noſtrarum, eſſet umquam in nobis electio mala.

12. Amplius. Nulla virtus activa ſe extendit ad ea quæ ſunt ſupra ſpeciem, & naturam agentis, quia omne agens agit per ſuam formam. Sed ipſum velle tranſcendit omnem ſpeciem corporalem, ſicut & ipſum intelligere: ſicut enim intelligimus univerſalia, ita & voluntas noſtra in aliquod univerſale fertur, puta odimus omne latronum genus, ut Philoſophus dicit in ſua Rethorica. (Lib. II. cap. IV.) Noſtrum igitur velle non cauſatur a corpore cæleſti.

13. Præterea. Quæ ſunt ad finem, proportionantur fini. Electiones autem humanæ ordinantur ad felicitatem ſicut ad ultimum finem: quæ quidem non conſiſtit in aliquibus corporalibus bonis, ſed in hoc quod anima coniungatur per intellectum rebus divinis, ut ſupra (cap. XXV. & XXXVII. & ſeqq.) oſtenſum eſt tam ſecundum ſententiam fidei, quam ſecundum Philoſophorum opiniones. Corpora igitur cæleſtia non poſſunt eſſe cauſa electionum noſtrarum.

Hinc eſt quod dicitur Hier. X. 2. *A ſignis cæli nolite metuere, quæ timent gentes, quia leges populorum vana ſunt.*

Per hoc autem excluditur poſitio Stoicorum, qui ponebant omnes actus noſtros, & etiam electiones noſtras ſecundum corpora cæleſtia diſponi: quæ etiam dicitur fuiſſe poſitio antiqua Phariſæorum apud Iudæos. Priſcillianiſtæ huiuſmodi erroris etiam rei fuerunt, ut dicitur in Libro de hæreſibus (Auguſtino auctore num. lxx.) Hæc etiam fuit opinio antiquorum Naturalium, qui ponebant, ſenſum, & intellectum non differre: unde Empedocles dixit, quod voluntas augetur in hominibus, ſicut in aliis animalibus, ad præſens, idest ſecundum præſens momentum, ex motu cæli cauſante tempus, ut Ariſtoteles introducit in Lib. de Anima (II. text. comm. cl.)

Sciendum tamen eſt, quod licet corpora cæleſtia non ſint directe cauſa electionum noſtrarum, quaſi directe in voluntates noſtras imprimentia, indirecte tamen ex his aliqua occaſio noſtris electionibus præſtatur, ſecundum quod habent impreſſionem ſuper corpora; & hoc dupliciter. Uno quidem modo ſecundum quod impreſſiones corporum cæleſtium in exteriora corpora ſunt nobis cauſa alicuius electionis, ſicut cum per corpora cæleſtia diſponitur aer ad frigus intenſum, eligimus calefieri ad ignem, vel aliqua huiuſmodi facere quæ congruunt tempori. Alio modo ſecundum quod imprimunt in corpora noſtra, ad quorum immutationem inſurgunt nobis aliqui motus paſſionum, vel per eorum impreſſionum efficimur habiles ad aliquas paſſiones, ſicut cholerici ſunt proni ad iram; vel ſecundum quod ex eorum impreſſione cauſatur in nobis aliqua diſpoſitio corporalis, quæ eſt occaſio alicuius electionis, ſicut cum nobis infirmantibus eligimus accipere medicinam. Interdum etiam ex corporibus cæleſtibus actus humani cauſantur, inquantum ex indiſpoſitione corporis aliqui amentes efficiuntur, uſu rationis privati, in quibus proprie electio non eſt, ſed moventur aliquo naturali inſtinctu, ſicut & bruta. Manifeſtum eſt autem, & experimento cognitum, quod tales occaſiones, ſive ſint exteriores, ſive interiores, non ſunt cauſa neceſſaria electionis, cum homo per rationem poſſit eis reſiſtere, vel obedire; ſed plures ſunt qui impetus tales naturales ſequuntur, pauciores autem, idest ſoli ſapientes, qui occaſiones male agendi, & naturales impetus non ſequuntur. Et propter hoc dicit Ptolomæus in Centiloquio, quod *anima ſapiens adiuvat opus ſtellarum*; & quod *non poterit Aſtrologus dare iudicia ſecundum ſtellas, niſi vim animæ, ſed complexionem bene cognoverit*: & quod *Aſtrologus non debet dicere rem ſpecialiter, ſed univerſaliter*, quia ſcilicet impreſſio ſtellarum in pluribus ſortitur effectum, qui non reſiſtunt inclinationi quæ eſt ex corpore, non autem ſemper in hoc vel illo, qui forte per rationem naturali inclinationi reſiſtit.

CAPUT LXXXVI.

Quod corporales effectus in iſtis inferioribus non ſequuntur ex neceſſitate a corporibus cæleſtibus.

Non ſolum autem corpora cæleſtia humanæ electioni neceſſitatem inferre non poſſunt, ſed nec etiam corporales effectus in iſtis inferioribus ex neceſſitate ab eis procedunt.

1. Impreſſiones enim cauſarum naturalium recipiuntur in effectibus ſecundum recipientium modum. Hæc autem inferiora ſunt fluxibilia, & non ſemper eodem modo ſe habentia propter materiam, quæ eſt in potentia ad plures formas, & pro-

propter contrarietatem formarum, & virtutum. Non igitur impreſſiones corporum cæleſtium recipiuntur in iſtis inferioribus per modum neceſſitatis.

2. Item. A cauſa remota non ſequitur effectus de neceſſitate, niſi etiam ſit cauſa media neceſſaria, ſicut & in ſyllogiſmis ex maiori de neceſſitate, & minori de contingenti, non ſequitur concluſio de neceſſitate. Corpora autem cæleſtia ſunt cauſæ remotæ, proximæ autem cauſæ inferiorum effectuum ſunt virtutes activæ, & paſſivæ in iſtis inferioribus, quæ non ſunt cauſæ neceſſariæ, ſed contingentes, poſſunt enim deficere ut ln paucioribus. Non ergo ex corporibus cæleſtibus ſequuntur in iſtis inferioribus corporibus effectus de neceſſitate.

3. Præterea. Motus cæleſtium corporum ſemper eſt eodem modo. Si igitur effectus cæleſtium corporum in iſtis inferioribus corporibus ex neceſſitate provenirent, ſemper eodem modo ſe haberent quæ in inferioribus ſunt. Non aurem ſemper eodem modo ſe habent, ſed ut in pluribus. Non igitur ex neceſſitate proveniunt.

4. Adhuc. Ex multis contingentibus non poteſt fieri unum neceſſarium: quia ſicut quodlibet contingentium per ſe deficere poteſt ab effectu, ita & omnia ſimul. Conſtat autem quod ſingula quæ in iſtis inferioribus finnt ex impreſſione cæleſtium corporum, ſunt cootingentia. Non igitur connexio eorum quæ in iſtis inferioribus contingunt ex impreſſione cæleſtium corporum, ſunt neceſſaria: manifeſtum eſt enim quod quodlibet eorum impediri poteſt.

5. Amplius. Corpora cæleſtia ſunt agentia naturaliter, quæ requirunt materiam in quam agant. Non igitur ex actione corporum cæleſtium tollitur id quod materia requirit. Materia autem in quam agunt corpora cæleſtia, ſunt corpora inferiora, quæ, cum ſint corruptibilia ſecundum ſuam naturam, ſicut deficere poſſunt ab eſſe, ita ab operari, & ſic eorum natura hoc habet ut non ex neceſſitate producant effectus. Non igitur ex neceſſitate proveniunt effectus cæleſtium corporum in corporibus inferioribus.

Si antem aliquis forre dicat, quod neceſſarium eſt quod effectus corporum cæleſtium compleantur, nec tamen per hoc tollitur poſſibilitas a rebus inferioribus: eo qnod quilibet effectus eſt in potentia antequam fiat, & tunc dicitur poſſibilis; quando autem iam eſt in actu, tranſit a poſſibilitate in neceſſitatem: & totum hoc ſubiacet cæleſtibus motibus, & ſic non tollitur quin aliquando effectus ſit poſſibilis, licet neceſſarium ſit effectum illum quandoque produci. Sic enim Albumaſar in I. Libro ſui Introductorii defendere nititur poſſibile.

Non eſt autem poſſibile quod ſecundum hunc modum poſſibile defendatur. Poſſibile enim quoddam eſt quod ad neceſſarium ſequitur: nam qnod neceſſe eſt eſſe, poſſibile eſt eſſe: quod enim non poſſibile eſt eſſe, impoſſibile eſt eſſe: & quod impoſſibile eſt eſſe, neceſſe eſt non eſſe. Igitur quod neceſſe eſt eſſe, neceſſe eſt non eſſe. Hoc autem eſt impoſſibile. Ergo impoſſibile eſt quod aliquid neceſſe ſit eſſe, & tamen non ſit poſſibile illud eſſe: ergo poſſibile eſſe ſequitur ad neceſſe eſſe. Hoc aurem poſſibile non eſt neceſſarium defendere: quia non contra hoc effectus ex neceſſitate cauſari dicuntur; ſed contra poſſibile qnod opponitur neceſſario, prout dicitur poſſibile quod poteſt eſſe, & non eſſe. Non autem dicitur aliquid per hunc modum poſſibile, & contingens ex hoc ſolum quod quandoque ſit in potentia, & quandoque in actu, ut prædicta reſponſio præſupponit: nam ſic etiam in motibus cæleſtibus eſt poſſibile, & contingens: non enim ſemper eſt coniunctio, vel oppoſitio Solis, aut Lunæ in actu, ſed quandoque quidem in actu, quandoqne autem in potentia; quæ tamen neceſſaria ſunt, cum de his dentur demonſtrationes. Sed poſſibile, vel contingens, quod opponitur neceſſario, hoc in ſua ratione habet quod non ſit neceſſe illud fieri quando non eſt: quod quidem eſt, quia non de neceſſitate ſequitur ex cauſa ſua; (a) ſicut etiam dicimus, Sortem eſſe ſeſſurum eſſe contingens, ipſum autem eſſe moriturum, eſſe neceſſarium, quia ſecundum horum ex cauſa ſua de neceſſitate ſequitur, non autem primum. Si ergo ex motibus cæleſtibus de neceſſitate ſequitur quod eorum effectus ſint quandoque futuri, tollitur poſſibile, & contingens quod neceſſario opponitur.

Sciendum eſt autem, quod ad probandum effectus cæleſtium corporum ex neceſſitate provenire, Avicenna in ſua Metaphyſica (Lib. X. cap. 1.) utitur tali ratione. Si enim effectus aliquis cæleſtium corporum impeditur, oportet quod hoc ſit per aliquam cauſam volunta-

(a) *Al.* ſicut enim; *forte* ſic enim.

Digitized by Google

tariam, vel naturalem. Omnis autem cauſa voluntaria, vel naturalis reducitur ad aliquod cæleſte principium. Ergo impedimentum effectuum cæleſtium corporum procedit ex aliquibus cæleſtibus principiis. Impoſſibile eſt ergo quod ſi totus ordo cæleſtium corporum ſimul accipiatur, quod effectus eius umquam caſſetur: unde concludit quod corpora cæleſtia faciunt neceſſario eſſe debere effectus in iſtis inferioribns tam voluntarios, quam naturales. Hæc autem ratio, ut Ariſtoteles in II. Phyſic. (text. comm. xl. & infra) dicit, fuit quorumdam antiquorum, qui negabant caſum, & fortunam, per hoc quod cuiuslibet effectus eſt aliqua cauſa determinata. Poſita antem cauſa ponitur effectus de neceſſitate; & ſic cum omnia de neceſſitate proveniant, non eſt aliquid fortuitum, neque caſuale. Hanc autem rationem ipſe Ariſtoteles ſoluit XIV. Metaphyſ. (text. comm. vii.) negando duas propoſitiones quibus hæc ratio utitur. Quarum una eſt quod poſita cauſa quacumque, neceſſe ſit eius effectum poni. Hoc enim non oportet in omnibus cauſis: quia aliqua cauſa licet ſit per ſe & proprie cauſa ſufficiens alicuius effectus, poteſt tamen impediri ex concurſu alterius cauſæ, ut non ſequatur effectus. Alia propoſitio eſt quam negat, quod non omne quod eſt quocumque modo, habet cauſam per ſe, ſed ſolum ea quæ ſunt per ſe; quæ autem ſunt per accidens, non habent aliquam cauſam: ſicut quod ſit muſicum, habet aliquam cauſam in homine; quod autem homo ſit ſimul albus, & muſicus, non habet aliquam cauſam. Quæcumque enim ſunt ſimul propter aliquam cauſam, ordinem habent ad invicem ex illa cauſa; quæ autem ſunt per accidens, non habent ordinem ad invicem. Non igitur ſunt ex aliqua cauſa per ſe agente, ſed ſolum per accidens hoc evenit: accidit enim docenti muſicam, quod doceat hominem album, eſt enim præter eius intentionem; ſed intendit docere diſciplinæ ſuſceptibilem. Sic ergo propoſito aliquo effectu dicemus, quod habuit aliquam cauſam ex qua non de neceſſitate ſeqnebatur, quia poterat impediri ex aliqua alia cauſa concurrente per accidens: & licet illam cauſam concurrentem habeat reducere in aliquam cauſam altiorem, tamen ipſum concurſum, qui impedit, non eſt reducere in aliquam cauſam; & ſic non poteſt dici, quod impedimentum huius effectus vel illius procedit ex aliquo cæleſti principio: unde non oportet dicere, quod effectus corporum cæleſtium ex neceſſitate proveniant in iſtis inferiotibus.

Hinc eſt quod Damaſceuus dicit in II. Libro (orth. Fidei cap. vii. circa med.) quod *corpora cæleſtia non ſunt cauſa generationis alicuius eorum quæ fiunt, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur*, quia ſcilicet non ex neceſſitate ex eis effectus proveniunt. Ariſtoteles etiam dicit in II. de ſomno & vigilia (verſus finem) quod *eorum quæ in corporibus ſunt, ſignorum etiam cæleſtium, velut aquarum, & ventorum, multa non eveniunt. Si enim aliquis alius vehementior iſto accidit motus, quod futurum eſt ſignum, non fit, ſicut & multa conſulta bene, quæ fieri expediebat, diſſoluta ſunt propter alias digniores inchoationes*. Ptolomæus etiam in Quadripartito dicit: *Rurſus nec æſtimare debemus quod ſuperiora procedunt inevitabiliter, ut ea quæ divina diſpoſitione contingunt, & quæ nullatenus ſunt vitanda, nec non quæ veraciter, & ex neceſſitate proveniunt*. In Centiloquio etiam dicit: *Hæc indicia quæ tibi trado, ſunt media inter neceſſarium, & poſſibile*.

CAPUT LXXXVII.

Quod motus cæleſtis corporis non ſunt cauſa electionum noſtrarum ex virtute animæ moventis.

I. Part. quæſt. CXV. *art.* 4.

Est tamen attendendum, quod Avicenna vult (tractat. x. Metaphyſ. cap. i.) quod motus cæleſtium corporum ſint noſtrarum electionum cauſæ, non quidem per occaſionem tantum, ſicut ſupra dictum eſt (cap. lxxxv.) ſed per ſe. Ponit enim corpora cæleſtia eſſe animata: unde oportet, cum motus cæleſtis ſit ab anima, & ſit motus corporis, quod ſicut inquantum eſt motus corporis, habet virtutem tranſmutandi corpora, ita inquantum eſt ab anima, habeat virtutem imprimendi in animas noſtras; & ſic motus cæleſtis ſit cauſa electionum noſtrarum, & voluntatum: ad quod etiam redire videtur poſitio Albumaſar in primo ſui Introductorii. Hæc autem poſitio irrationalis eſt.

1. Omnis enim effectus qui eſt per inſtrumentum aliquod ab efficiente procedens, oportet eſſe proportionatum inſtrumento, ſicut & agenti: non enim quolibet inſtrumento utimur ad quemlibet effe-

ctum:

ctum: unde illud non poteſt fieri per aliquod inſtrumentum ad quod nullo modo ſe extendit actio Inſtrumenti. Actio autem corporis nullo modo ſe extendit ad immutationem intellectus, & voluntatis, ut ſupra (cap. lxxxiv. & lxxxv.) oſtenſum eſt, niſi forte per accidens, inquantum ex his immutatur corpus, ſicut prædictum eſt. Impoſſibile eſt ergo quod anima cæleſtis corporis, ſi ſit animatum, in intellectum, & voluntatem imprimat mediante motu cæleſtis corporis.

2. Amplius. Cauſa agens particularis in agendo, ſimilitudinem gerit cauſæ agentis univerſalis, & eſt exemplum eius. Si autem anima humana in aliam animam humanam aliquid per operationem corporalem imprimeret, ſicut cum per ſignificationem vocis ſuam intelligentiam pandit, actio corporalis quæ eſt ab una anima, non pervenit ad aliam niſi mediante corpore: vox enim prolata immutat organum auditus, & ſic a ſenſu percepta pervenit eius ſignatum uſque ad intellectum. Si igitur anima cæleſtis aliquid imprimat In animas noſtras per motum corporeum, actio illa non pervenit uſque ad animam noſtram niſi per mutationem corporis noſtri: quæ quidem non eſt cauſa noſtrarum actionum, ſed occaſio tantum, ſicut ex præmiſſis (cap. lxxxv. in fine) patet. Non igitur erit motus cæleſtis cauſa noſtræ electionis niſi per occaſionem tantum.

3. Item. Cum movens, & motum oporteat ſimul eſſe, ut probatur in VII. Phyſic. (text. comm. x.) oportet quod a primo movente proveniat motus uſque ad ultimum quod movetur, quodam ordine, ut ſcilicet movens per id quod eſt ſibi proximum, moveat id quod eſt ab eo diſtans. Corpori autem cæleſti, quod moveri ponitur ab anima ſibi coniuncta, propinquius eſt corpus noſtrum quam anima, quæ non habet ordinem ad corpus cæleſte niſi mediante corpore: quod ex hoc patet, quia intellectus ſeparatus nullum habet ordinem ad corpus cæleſte, niſi forte moventis ad motum. Immutatio igitur corporis cæleſtis ab anima eius procedens non pertingit ad animam noſtram niſi mediante corpore. Ad motum autem corporis non movetur anima niſi per accidens, nec immutationem corporis ſequitur electio niſi per occaſionem, ut dictum eſt (cap. lxxxv.) Motus igitur cæleſtis non poteſt eſſe cauſa electionis noſtræ per hoc quod eſt ab anima.

4. Præterea. Secundum poſitionem Avicennæ (in compend. de anima cap. x.) & quorumdam Philoſophorum aliorum (Averrois III. de Anima com. v.) intellectus agens eſt quædam ſubſtantia ſeparata, quæ quidem agit in animas noſtras, inquantum facit intellecta in potentia eſſe intellecta in actu. Hoc autem fit per abſtractionem ab omnibus materialibus diſpoſitionibus, ut patet ex his quæ dicta ſunt in ſecundo Libro (cap. lxxvi. & lxxix.) Quod igitur agit directe in animam, non agit in eam per motum corporeum, ſed magis per abſtractionem ab omni corporeo. Anima igitur cæli, ſi ſit animatum, non poteſt eſſe cauſa electionum noſtrarum, vel intelligentiarum per motum cæli.

Per eaſdem etiam rationes poteſt probari, quod motus cæli non ſit cauſa electionum noſtrarum per virtutem ſubſtantiæ ſeparatæ, ſi quis ponat cælum non eſſe animatum, ſed a ſubſtantia ſeparata moveri.

CAPUT LXXXVIII.

Quod ſubſtantiæ ſeparatæ creatæ non poſſunt eſſe cauſa directe electionum, & voluntatum noſtrarum.

I. Part. quaſt. cxv. *art.* 4. & 1. 2. *quaſt.* ix. *art.* 9.

NOn eſt autem æſtimandum quod animæ cælorum, ſi quæ ſint, vel quæcumque aliæ ſubſtantiæ intellectuales ſeparatæ creatæ poſſint directe voluntatem nobis immittere, aut electionis noſtræ cauſa eſſe.

1. Omnium enim creaturum actiones ſub ordine divinæ providentiæ continentur, unde præter leges ipſius agere non poſſunt. Eſt autem providentiæ lex ut unumquodque immediate a proxima ſibi cauſa moveatur. Cauſa igitur ſuperior creata, tali ordine prætermiſſo, nec movere, nec agere poteſt. Proximum autem motivum voluntatis eſt bonum intellectum, quod eſt ſuum obiectum, & movetur ab ipſo ſicut viſus a colore. Nulla igitur ſubſtantia creata poteſt movere voluntatem niſi mediante bono intellecto. Hoc autem eſt inquantum manifeſtat ei aliquid eſſe bonum ad agendum: quod eſt perſuadere. Nulla igitur ſubſtantia creata poteſt agere in voluntatem, vel eſſe cauſa electionis noſtræ niſi per modum ſuadentis.

2. Item. Ab illo agente aliquid natum eſt

eſt moveri, & pati, per cuius formam reduci poteſt in actum: nam omne agens agit per formam ſuam. Voluntas autem reducitur in actum per appetibile, quod motum deſiderii eius quietat: in ſolo autem bono divino quietatur deſiderium voluntatis ſicut in ultimo fine, ut ex ſupradictis patet. Solus igitur Deus poteſt movere voluntatem per modum agentis.

3. Adhuc. Sicut in re inanimata ſe habet inclinatio naturalis ad proprium finem, quæ appetitus dicitur naturalis; ita ſe habet in ſubſtantia intellectuali voluntas, quæ dicitur appetitus intellectualis. Inclinationes autem naturales dare non eſt niſi illius qui naturam inſtituit. Ergo & voluntatem inclinare in aliquid non eſt niſi eius qui eſt naturæ intellectualis cauſa. Hoc autem ſolius Dei eſt, ſicut ex ſuperioribus (Lib. II. cap. xxi.) patet. Ipſe igitur ſolus voluntatem noſtram in aliquid inclinare poteſt.

4. Amplius. Violentum, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 11.) eſt *cuius principium eſt extra, nil conferente vim paſſo*. Si igitur voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio, erit violentus motus. Dico autem moveri ab extrinſeco principio quod moveat per modum agentis, & non per modum finis. Violentum autem voluntario repugnat. Impoſſibile eſt igitur quod voluntas moveatur a principio extrinſeco quaſi ab agente; ſed oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori procedat. Nulla autem ſubſtantia creata coniungitur animæ intellectuali quantum ad ſua interiora niſi ſolus Deus, qui ſolus eſt cauſa ipſius, & ſuſtinens eam in eſſe. A ſolo igitur Deo poteſt motus voluntarius cauſari.

5. Adhuc. Violentum opponitur naturali, & voluntario motui, quia utrumque oportet quod ſit a principio intrinſeco. Agens autem exterius ſic ſolum naturaliter movet, inquantum cauſat in mobili intrinſecum principium motus, ſicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipſum naturaliter deorſum. Nihil autem aliud extrinſecum movere poteſt abſque violentia corpus naturale, niſi forte per accidens, ſicut removens prohibens, quod magis utitur motu naturali, vel actione quam cauſet ipſum. Illud igitur ſolum agens poteſt cauſare motum voluntatis abſque violentia quod cauſat principium intrinſecum huius motus, quod eſt potentia ipſa voluntatis. Hoc autem eſt Deus, qui animam ſolus creat, ut in ſecundo (Lib. cap. xxi. & lxxxvii.) oſtenſum eſt. Solus igitur Deus poteſt movere voluntatem per modum agentis abſque violentia.

Hinc eſt quod dicitur Prov. xxi. 1. *Cor Regis in manu Domini: & quocumque voluerit, inclinabit illud*: & ad Philip. ii. 13. *Deus eſt qui operatur in nobis & velle, & perficere pro bona voluntate*.

CAPUT LXXXIX.

Quod motus voluntatis cauſatur a Deo, & non ſolum a voluntate.

QUidam vero non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis cauſare poſſit abſque præiudicio libertatis voluntatis, conati ſunt has auctoritates male exponere, ut ſcilicet dicerent, quod Deus cauſat in nobis velle, & perficere, inquantum dat nobis virtutem volendi; non autem ſic quod faciat nos velle hoc vel illud, ſicut Origenes exponit in III. Periarchon, liberum arbitrium defendens contra auctoritates prædictas. Et ex hoc proceſſiſſe videtur opinio quorumdam, qui dicebant, quod providentia non eſt de his quæ ſubſunt libero arbitrio, ſcilicet de electionibus; ſed providentia refertur ad exteriores eventus. Non enim qui elegit aliquod conſequi, vel perficere, puta ædificare, vel ditari, ſemper poterit ad hoc pervenire; & ſic eventus actionum noſtrarum non ſubiacent libero arbitrio, ſed providentia diſponuntur.

1. Quibus quidem, auctoritatibus ſacræ Scripturæ reſiſtitur evidenter: dicitur enim Iſa. xxvi. 12. *Omnia opera noſtra operatus es* (a) *in nobis, Domine*: unde non ſolum virtutem volendi a Deo habemus, ſed etiam operationem.

2. Præterea. Hoc ipſum quod Salomon (Prov. xxi. 1.) dicit, *Quocumque voluerit, inclinabit illud*, oſtendit non ſolum divinam cauſalitatem ad potentiam voluntatis extendi, ſed etiam ad actum ipſius.

3. Item. Deus non ſolum dat rebus virtutem, ſed etiam nulla res poteſt propria virtute agere, niſi agat in virtute ipſius, ut ſupra (cap. lxx. huius Lib.) oſtenſum eſt. Ergo homo non poteſt virtute voluntatis ſibi data uti, niſi inquantum agit in virtute Dei. Illud autem in cuius virtute agens agit, eſt cauſa non ſolum virtu-

tu-

(a) In Vulgata deeſt *in*.

Digitized by Google

tutis, ſed etiam actus: quod in artifice apparet, in cuius virtute agit inſtrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, ſed ſolum ab ipſo applicatur ad actum. Deus igitur eſt cauſa nobis non ſolum voluntatis, ſed etiam volendi.

4. Amplius. Perfectius invenitur ordo in ſpiritualibus quam in corporalibus. In corporalibus autem omnis motus cauſatur a primo motu. Oportet igitur quod in ſpiritualibus omnis motus voluntatis a prima voluntate cauſetur, quæ eſt voluntas Dei.

5. Adhuc. Superius (cap. lxx.) oſtenſum eſt quod Deus eſt cauſa omnis actionis, & operatur in omni agente. Eſt igitur cauſa motuum voluntatis.

6. Item. Arguit Ariſtoteles in VIII. Eudemicæ Ethicæ per hunc modum. Huius quod aliquis intelligat, conſilietur, & eligat, & velit, oportet aliquid eſſe cauſam: quia omne novum oportet quod habeat aliquam cauſam. Si autem eſt cauſa eius aliud conſilium, & alia voluntas præcedens, cum non ſit procedere in his in infinitum, oporter devenire ad aliquod primum. Huiuſmodi autem primum oportet eſſe aliquid quod eſt melius ratione: nihil autem eſt melius intellectu, & ratione niſi Deus. Eſt igitur Deus primum principium noſtrorum conſiliorum, & voluntatum.

CAPUT XC.

Quod electiones, & voluntates humanæ ſubduntur divinæ providentiæ.

I. Part. quaſt. XXII. art. 2. ad 4.

Ex quo patet quod oportet etiam voluntates humanas, & electiones, divinæ providentiæ ſubditas eſſe.

1. Omnia enim quæ Deus agit, ex ordine providentiæ ſuæ agit. Cum igitur ipſe ſit cauſa electionis, & voluntatis noſtræ; & electiones, & voluntates noſtræ divinæ providentiæ ſubduntur.

2. Amplius. Omnia corporalia per ſpiritualia adminiſtrantur, ſicut ſuperius (cap. lxxviii.) eſt oſtenſum. Spiritualia autem agunt in corporalia per voluntatem. Si igitur electiones, & motus voluntatum intellectualium ſubſtantiarum ad Dei providentiam non pertinent, ſequitur quod etiam corporalia ipſius providentiæ ſubtrahantur; & ſic totaliter nulla erit providentia.

3. Item. Quanto aliqua ſunt nobiliora in univerſo, tanto oportet quod magis participent ordinem in quo bonum univerſi conſiſtit: unde Ariſtoteles in II. Phyſic. (text. com. xliv.) arguit antiquos Philoſophos, qui ponebant caſum, & fortunam in conſtitutione cæleſtium corporum, non autem in inferioribus rebus. Subſtantiæ autem intellectuales ſunt nobiliores ſubſtantiis corporalibus. Si igitur ſubſtantiæ corporales quantum ad ſuas ſubſtantias, & actiones cadunt ſub ordine providentiæ, multo magis ſubſtantiæ intellectuales.

4. Præterea. Ea quæ ſunt propinquiora fini, magis cadunt ſub ordine qui eſt ad finem: nam eis mediantibus etiam alia ordinantur in finem. Actiones autem ſubſtantiarum intellectualium propinquius ordinantur in Deum ſicut in finem quam actiones aliarum rerum, ſicut ſupra (cap. l.) oſtenſum eſt. Magis igitur cadunt actiones intellectualium ſubſtantiarum ſub ordine providentiæ qua Deus omnia in ſe ipſum ordinat, quam actiones aliarum rerum.

5. Adhuc. Gubernatio providentiæ ex amore divino procedit, quo Deus res a ſe creatas amat: in hoc enim præcipue conſiſtit amor quod amans amato bonum velit. Quanto ergo Deus aliqua magis amat, tanto magis ſub eius providentia cadunt. Hoc autem & ſacra Scriptura docet in Pſal. cxliv. 20. dicens: *Dominus cuſtodit omnes diligentes ſe*: & etiam Philoſophus in X. Ethic. (cap. x.) tradit dicens, quod *Deus maxime curat de his qui diligunt intellectum, tamquam de ſuis amicis*: ex quo etiam habetur quod maxime ſubſtantias intellectuales amat. Sub eius igitur providentia cadunt earum voluntates, & electiones.

6. Amplius. Bona interiora hominis quæ ex voluntate, & electione dependent, ſunt magis propria hominis quam illa quæ extra ipſum ſunt, ut adeptio divitiarum, vel ſi quid aliud eſt huiuſmodi: unde per illa homo dicitur eſſe bonus, non autem per iſta. Si igitur electiones humanæ, & voluntatis motus non cadunt ſub divina providentia, ſed ſolum exteriores proventus; verius erit quod res humanæ ſunt extra providentiam, quam quod providentiæ ſubſint: quod quidem ex perſona blaſphemantium inducitur Iob XXII. 14. *Circa cardines cæli perambulat, nec noſtra conſiderat*: & Ezech. IX. 9. *Dereliquit Domi-*

minus terram, & Dominus non videt : & Thren. III. 37. *Quis eſt iſte qui dixit ut fieret Domino non iubente?*

Videntur autem quædam in doctrina ſacra ſecundum prædictam ſententiam ſonare. Dicitur enim Eccli. XV. 14. *Deus ab initio conſtituit hominem, & reliquit illum in manu conſilii ſui* : & infra : *Appoſuit tibi aquam, & ignem : ad quod volueris, porrige manum tuam. Ante hominem vita, & mors, bonum, & malum : quod placuerit ei, dabitur illi* : & Deut. XXX. 15. *Conſidera quod hodie propoſuerim in conſpectu tuo vitam, & bonum, & e converſo mortem, & malum*. Hæc autem verba ad hoc inducuntur, ut homines eſſe liberi arbitrii oſtendantur, non ut eorum electiones a divina providentia ſubtrahantur. Et ſimiliter quod Gregorius Nyſſenus dicit in Libro quem de homine fecit (qui inſcribitur de Provid. cap. VIII. & ult.) *Providentia eſt eorum quæ non ſunt in nobis, non autem eorum quæ ſunt in nobis* : & Damaſcenus eum ſequens, dicit in ſecundo Libro (orthod. Fidei cap. XXX.) quod *ea quæ ſunt in nobis, Deus præcognoſcit, ſed non prædeterminat* : exponenda ſunt, ut intelligantur ea quæ ſunt in nobis, divinæ determinationi non eſſe ſubiecta quaſi ab ea neceſſitatem accipientia.

CAPUT XCI.

Quomodo res humanæ ad ſuperiores cauſas reducantur.

EX his ergo quæ ſupra oſtenſa ſunt, colligere poſſumus, quomodo humana ad ſuperiores reducuntur cauſas, & non aguntur fortuito. Nam electiones, & voluntates immediate a Deo diſponuntur; cognitio vero humana ad intellectum pertinens a Deo mediantibus Angelis ordinatur; ea vero quæ ad corporalia pertinent, ſive ſint interiora, ſive exteriora, in uſum hominis venientia, a Deo mediantibus Angelis, & cæleſtibus corporibus diſpenſantur. Huius autem ratio generaliter una eſt.

Nam oportet omne multiforme, & mutabile, & deficere potens, reduci ſicut in principium in aliquod uniforme, & immutabile, & deficere non valens. Omnia autem quæ in nobis ſunt, inveniuntur eſſe multiplicia, variabilia, & defectibilia. Patet enim quod electiones noſtræ multiplicitatem habent, cum in diverſis, & a diverſis diverſa eligantur. Mutabiles etiam ſunt, tum propter animi levitatem, qui non eſt firmatus in fine ultimo, tum etiam propter mutationem rerum quæ nos extra circumſtant. Quod autem defectibiles ſint, hominum peccata teſtantur. Divina autem voluntas uniformis eſt, quia unum volendo omnia alia vult; & immutabilis, & indeficiens eſt, ut oſtenſum eſt in primo (Lib. cap. XIII. & lxxv.) Oportet ergo omnium voluntatum, & electionum motus in divinam voluntatem reduci, non autem in aliquam aliam cauſam, quia ſolus Deus noſtrarum voluntatum, & electionum cauſa eſt. Similiter autem intelligentia noſtra multiplicationem habet, quia ex multis ſenſibilibus veritatem intelligibilem quaſi congregamus. Eſt etiam mutabilis, quia ex uno in aliud diſcurrendo procedit, ex notis ad ignota proveniens. Eſt etiam defectibilis propter permixtionem phantaſiæ, & ſenſus, ut errores hominum oſtendunt.

Angelorum autem cognitiones ſunt uniformes, quia ab ipſo uno veritatis fonte, ſcilicet Deo, accipiunt veritatis cognitionem. Eſt etiam immobilis : quia non diſcurrendo ab effectibus in cauſas, aut e converſo, ſed ſimplici intuitu puram veritatem de rebus intuentur. Eſt etiam indefectibilis; cum ipſas rerum naturas, ſeu quidditates intueantur per ſe ipſas : circa quas non poteſt intellectus errare, ſicut nec ſenſus circa propria ſenſibilia; nos autem quidditates rerum ex accidentibus, & effectibus cognoſcamus. Oportet ergo quod noſtra intellectualis cognitio reguletur per Angelorum cognitionem.

Rurſus de corporibus humanis, & exterioribus quibus homines utuntur, manifeſtum eſt quod eſt in eis multiplicitas commixtionis, & contrarietatis, & quod non ſemper eodem modo moventur, quia motus eorum non poſſunt eſſe continui, & quod defectibilia ſunt per alterationem, & corruptionem; corpora autem cæleſtia ſunt uniformia, utpote ſimplicia, abſque omni contrarietate exiſtentia; motus etiam eorum ſunt uniformes, continui, & ſemper eodem modo ſe habentes; nec in eis poteſt eſſe corruptio, vel alteratio. Unde neceſſarium eſt quod corpora noſtra, & alia quæ in uſum noſtrum veniunt, per motum cæleſtium corporum regulentur.

CA-

CAPUT XCII.

Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus, & quomodo adiuvatur homo ex ſuperioribus cauſis.

Ex his autem apparere poteſt quomodo aliquis poſſit dici bene fortunatus. Dicitur enim alicui homini bene ſecundum fortunam contingere quando aliquod bonum accidit ſibi præter intentionem; ſicut cum aliquis fodiens in agro invenit theſaurum, quem non quærebat. Contingit autem aliquem operantem præter intentionem operari propriam; non tamen præter intentionem alicuius ſuperioris, cui ipſe ſubeſt; ſicut ſi dominus aliquis præcipiat alicui ſervo quod vadat ad aliquem locum quo ipſe alium ſervum iam miſerat illo ignorante; inventio conſervi eſt præter intentionem ſervi miſſi, non autem præter intentionem domini mittentis: & ideo licet per comparationem ad hunc ſervum ſit fortuitum, & caſuale, non tamen per comparationem ad dominum, ſed eſt aliquid ordinatum. Cum igitur homo ſit ordinatus ſecundum corpus ſub corporibus cæleſtibus, ſecundum intellectum vero ſub Angelis, ſecundum voluntatem autem ſub Deo; poteſt contingere aliquid præter intentionem hominis, quod tamen eſt ſecundum ordinem cæleſtium corporum, vel diſpoſitionem Angelorum, vel etiam Dei. Quamvis autem Deus ſolus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio Angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum perſuadentis; actio vero corporis cæleſtis per modum diſponentis, inquantum corporales cæleſtium corporum impreſſiones in corpora noſtra diſponunt ad aliquas electiones. Quando igitur aliquis ex impreſſione cæleſtium corporum, & ſuperiorum cauſarum ſecundum prædictum modum inclinatur ad aliquas electiones ſibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoſcit, & cum hoc ex lumine intellectualium ſubſtantiarum illuminatur intellectus eius ad eadem intelligenda, & ex divina operatione inclinante inclinatur eius voluntas ad aliquid eligendum ſibi utile, cuius rationem ignorat; dicitur eſſe bene fortunatus; & e contrario male fortunatus, quando ex ſuperioribus cauſis ad contraria eius electio inclinatur, ſicut de quodam dicitur Hierem. XXII, 30. *Scribe virum iſtum ſterilem, virum qui in diebus ſuis non proſperabitur.*

Sed in hoc eſt attendenda differentia: nam impreſſiones corporum cæleſtium in corpora noſtra cauſant in nobis naturales corporum diſpoſitiones; & ideo ex diſpoſitione relicta ex corpore cæleſti in corpore noſtro dicitur aliquis non ſolum bene fortunatus, aut male, ſed etiam bene natus, aut male: ſecundum quem modum Philoſophus dicit in magnis Moralibus (Lib. II. cap. VIII.) quod bene fortunatum eſſe, eſt eſſe bene natum. Non enim poteſt intelligi quod hoc ex natura intellectus diverſa procedat, quod unus utilia ſibi eligat, & alius nociva præter rationem propriam; cum natura intellectus, vel voluntatis in omnibus hominibus ſit una: diverſitas enim formalis induceret diverſitatem ſecundum ſpeciem; diverſitas autem materialis inducit diverſitatem ſecundum numerum: unde ſecundum quod intellectus hominis illuſtratur ad aliquid agendum, vel voluntas a Deo inſtigatur, non dicitur homo bene natus, ſed magis cuſtoditus, vel gubernatus.

Rurſus attendenda eſt circa hæc alia differentia. Nam operatio Angeli, & corporis cæleſtis eſt ſolum ſicut diſponens ad electiones, operatio autem Dei eſt ſicut perficiens. Cum autem diſpoſitio quæ eſt ex corporis qualitate, vel intellectus perſuaſione, neceſſitatem ad eligendum non inducat, non ſemper homo eligit id quod Angelus cuſtodiens intendit, neque illud ad quod corpus cæleſte inclinat; ſemper tamen hoc homo eligit quod Deus operatur in eius voluntate. Unde cuſtodia Angelorum interdum caſſatur, ſecundum illud Hierem. LI. 9. *Curavimus Babylonem, & non eſt curata*; & multo magis inclinatio cæleſtium corporum; divina vero providentia ſemper eſt firma.

Eſt etiam & alia differentia conſideranda. Nam cum corpus cæleſte non diſponat ad electionem niſi inquantum imprimit in corpora noſtra, ex quibus homo incitatur ad eligendum per modum quo paſſiones inducunt ad electionem; omnis diſpoſitio ad electionem quæ eſt ex corporibus cæleſtibus, eſt per modum alicuius paſſionis; ſicut cum quis inducitur ad aliquid eligendum per odium, vel amorem, vel iram, vel aliquid huiuſmodi. Ab Angelo vero diſponitur aliquis ad eligendum per modum intelligibilis conſiderationis abſque paſſione. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim illuminatur intellectus hominis ab Angelo, ad

ad cognoſcendum ſolum qnod aliquid eſt bonum fieri, oon autem inſtruitur de ratione propter quam eſt bonum, quæ ſumitur ex fine; & ideo homo qnandoquc æſtimat quod aliquid ſit bonum fieri, ſi tamen quærerctur quarc, reſponderet ſe neſcire: unde quando perveniet in finem utilem, quem non præconſideravit, erit ſibi fortuitum. Quandoque vero per illuminationem Angeli inſtruitur etiam quod hoc ſit bonum, & de ratione quare eſt bonum, quæ dependet ex fine; & ſic quando pervenit ad finem quem præconſideravir, non erit fortuitum. Sciendum eſt etiam, quod vis activa ſpiritualis naturæ ſicur eſt altior quam corporalis, ita & eſt univerſalior: unde non ad omnia ad quæ ſe extendit bumana electio, ſe extendit diſpoſitio cæleſtis corporis.

Rurſus virtus humanæ animæ, vel etiam Angeli eſt particularis in comparatione ad virtutem divinam, quæ cſt univerſalis reſpectu omninm entium. Sic ergo aliquod bonum accidere poteſt homini & præter propriam intentionem, & præter inclinationem cæleſtium corporum, & præter Angelorum illuminationem; non autem prærer divinam providentiam, quæ eſt gubernativa, ſicut & factiva entis inquantum eſt ens: unde oportet quod omnia ſub ſe contineat. Sic ergo aliquid fortuitum bonum, vel malum poteſt contingerc homini & per comparationem ad ipſum, & per comparationem ad cæleſtia corpora, & per comparationem ad Angelos; non autem per comparationem ad Deum: nam per comparatioocm ad ipſum, non ſolum io rebus humanis, ſed nec in qualibet alia re poteſt eſſe aliquid caſuale, & improviſum.

Quia vero fortuita ſunt quæ ſunt præter inrentionem; bona autem moralia præter intentionem eſſe non poſſunt, cum in elcctione conſiſtant; reſpectu eorum non poteſt dici aliquis bene, vel male fortunatus; licet reſpectu eorum poſſit aliquis dici bene, vel male natus, quando ex naturali diſpoſitionc corporis eſt aptus ad electiones virtutum, vel vitiorum. Reſpectu autem exteriorum bonorum, quæ præter intentionem homini evenire poſſunt, poteſt dici homo & bene natus, & bene fortunatus, & a Deo gubernatus, & ab Angelis cnſtoditus. Conſequitur autem cx ſuperioribus cauſis & aliud auxilium quantum ad exitus ſuarum actionum. Cum cnim homo & eligere habeat, & prc ſequi quod eligit; in utroque a cauſis ſuperioribus adiuvatur interdum, & impeditur: ſecundum clectionem quidem, ut dictum eſt, inquantum homo vel diſponitur ad aliquid eligendum per cæleſtia corpora, vel illuſtratur per Angelorum cuſtodiam, vel etiam inclinatur per operatiooem divinam; ſecundum executiooem vero, inquantum homo conſcquitur ex aliqua ſuperiori cauſa robur, & efficaciam ad implendum quod eligit: quæ quidem non ſolum a Deo, & ab Angelis eſſe poteſt, ſed etiam a corporibus cæleſtibus, inquantum talis efficacia in corpore ſita eſt. Manifeſtum eſt enim quod etiam inanimata corpora quaſdam vires, & efficacias a cæleſtibus corporibus conſequuntur, & etiam præter eas quæ ad qualitates activas, & paſſivas elementorum conſequuntur, quas etiam non eſt dubium cæleſtibus corporibus eſſe ſubiectas; ſicut quod magnes artrahit ferrum, habet ex virtute cæleſtis corporis, & lapides quidam, & herbæ alias occultas virtures. Unde nihil prohibet quod ctiam aliquis homo habeat ex impreſſione corporis cæleſtis aliquam cfficaciam in aliquibus operibus faciendis, quas alius non habet; puta Medicus in ſanando, & agricola in plantando, & miles in expugnando. Hanc autem efficaciam multo perfectius Deus hominibus largitur ad ſua opera efficaciter cxequenda.

Quantum ergo ad primum auxilium, quod eſt in eligendo, dicitur Deus hominem dirigere; quantum vero ad ſecundum auxilium, dicitur hominem confortare: & hæc auxilia tanguntur ſimul in Pſalm. xxvi. 1. ubi dicitur: *Dominus illuminatio mea, & ſalus mea: quem timebo?* quantum ad primum: *Deus protector vitæ meæ: a quo trepidabo?* quantum ad ſecundum.

Sed inter hæc duo auxilia eſt differentia duplex. Prima quidem, quia ex auxilio primo adiuvatur homo tam in his quæ virtuti hominis ſubduntur, quam etiam in aliis; ſed ſecundum auxilium ad illa tantum ſe extendit ad quæ virtus hominis valet. Quod enim fodiens ſepulcrum inveniat theſaurum, ex nulla hominis virtute procedit: unde reſpectu talis proventus adiuvari poteſt homo in hoc quod inſtigetur ad quærendum ubi eſt theſaurus; non autem in hoc quod ei aliqua virtus detur ad theſaurum iovenienduM. In hoc autem quod Medicus ſanet, vel miles in pugna vincat, poteſt adiuvari in hoc quod eligat convenientia ad finem, & hoc efficaciter exequatur per virtutem a ſuperiori cauſa adeptam. Unde primum auxilium eſt univerſalius.

Secun-

Digitized by Google

Secunda differentia eſt, quia ſecundum auxilium datur ad proſequendum efficaciter ea quæ intendit : unde cum fortuita ſint præter intentionem, ex tali auxilio non poteſt dici homo, proprie loquendo, bene fortunatus ; ſicut poteſt dici ex primo, ut ſupra oſtenſum eſt. Contingit autem homini bene, vel male ſecundum fortunam quandoque ipſo ſolo agente, ſicut cum fodiens terram, invenit theſaurum quieſcentem ; quandoque autem actione alterius cauſæ concurrente, ſicut cum aliquis vadens ad forum cauſa emendi aliquid, invenit debitorem quem non credebat invenire. In primo autem eventu homo adiuvatur ad hoc quod aliquid ſibi bene contingat ſecundum hoc ſolum quod dirigitur in eligendo illud cui coniunctum eſt per accidens aliquod commodum, quod provenit præter intentionem. In ſecundo autem eventu oportet quod uterque agens dirigatur ad eligendum actionem, vel motum unde ſibi occurrant.

Oportet autem & aliud conſiderare circa ea quæ dicta ſunt. Dictum eſt enim, quod ad hoc quod homini aliquando bene contingat, vel male ſecundum fortunam, & ex Deo eſt, & a corpore cæleſti eſſe poteſt : inquantum homo a Deo inclinatur ad eligendum aliquid cui coniunctum eſt aliquod commodum, vel incommodum, quod eligens non præconſiderat, & inquantum a corpore cæleſti ad tale aliquid eligendum ſic diſponitur. Hoc autem commodum, vel incommodum relatum quidem ad electionem hominis eſt fortuitum, relatum vero ad Deum, rationem amittit fortuiti, non relatum ad corpus cæleſte. Quod ſic patet. Non enim aliquis eventus amittit rationem fortuiti, niſi reducatur in cauſam per ſe. Virtus autem cæleſtis corporis eſt cauſa agens, non per modum intellectus, & electionis, ſed per modum naturæ ; naturæ autem eſt proprium tendere ad unum. Si ergo aliquis effectus non eſt unus, non poteſt per ſe cauſa eius eſſe aliqua virtus naturalis. Cum autem aliqua duo ſibi per accidens coniunguntur, non ſunt vere unum, ſed ſolum per accidens : unde huius coniunctionis nulla cauſa naturalis per ſe cauſa eſſe poteſt. Si ergo iſte homo ex impreſſione cæleſtis corporis inſtigetur per modum paſſionis, ut dictum eſt, ad fodiendum ſepulcrum ; ſepulcrum autem, & locus theſauri non ſunt unum niſi per accidens, quia non habent aliquem ordinem ad invicem : virtus cæleſtis corporis non poteſt per ſe inclinare ad hoc totum quod iſte fodiat ſepulcrum, & locum ubi eſt theſaurus ; ſed aliquis per intellectum agens poteſt eſſe cauſa inclinationis in hoc totum, quia intelligentis eſt multa ordinare in unum. Patet etiam quod homo qui ſciret theſaurum ibi eſſe, poſſet alium ignorantem mittere ad fodiendum ſepulcrum in loco eodem, ut præter intentionem ſuam inveniret theſaurum. Sic igitur huiuſmodi fortuiti eventus reducti in cauſam divinam, amittunt rationem fortuiti, reducti vero in cauſam cæleſtem nequaquam.

Per eamdem etiam rationem apparet quod homo non poteſt eſſe bene fortunatus univerſaliter ex virtute corporis cæleſtis, ſed ſolum quantum ad hoc vel illud. Dico autem univerſaliter, ut aliquis homo habeat in natura ſua impreſſionem cæleſtis corporis, ut eligat ſemper, & in pluribus aliqua quibus ſint coniuncta per accidens aliqua commoda, vel incommoda. Natura enim non ordinatur niſi ad unum. Ea autem ſecundum quæ huiuſmodi accidit bene, vel male ſecundum fortunam, non ſunt reducibilia in aliquod unum, ſed ſunt indeterminata, & infinita, ut Philoſophus II. Phyſic. (text. com. l.) dicit, & ad ſenſum patet. Non eſt ergo poſſibile quod aliquis habeat in natura ſua eligere ſemper ea ad quæ etiam per accidens ſequuntur aliqua commoda ; ſed poteſt eſſe quod ex inclinatione cæleſti inclinetur ad eligendum aliquid cui coniungatur per accidens aliquod commodum, & ex alia inclinatione aliud, & ex tertia tertium ; non autem ita quod ex una inclinatione inclinetur ad omnia : ex una autem divina diſpoſitione poteſt homo ad omnia dirigi.

CAPUT XCIII.

De fato an ſit, & quid ſit.

I. Part. quaſt. CXVI. *art.* I.

Ex his autem quæ præmiſſa ſunt, apparet quid ſit de fato ſentiendum. Videntes enim homines multa in hoc mundò per accidens contingere, ſi cauſæ particulares conſiderentur, poſuerunt quidam quod nec etiam ab aliquibus ſuperioribus cauſis ordinentur ; & his videbatur fatum eſſe nihil omnino. Quidam vero in aliquas ea altiores cauſas reducere ſunt conati, ex quibus tamen cum quadam diſpoſitione ordinate procedant ; & hi

hi ſatum poſuerunt, quaſi ea quæ videntur a caſu contiogere, ſint ab aliqua cauſa effata, ſive prælocuta, & præordinata ut eſſent. Horum autem quidam omnia quæ hic accidunt a caſu contingere, reducere ſunt conati ſicut in cauſas in cæleſtia corpora, etiam electiones humanas diſpoſitione ſiderum, cui omnia cum quadam neceſſitate ſubdi ponebant, fatum appellantes. Quæ quidem poſitio impoſſibilis eſt, & a fide alieoa, ut ex ſuperioribus (cap. lxxi. & ſeq.) patet. Quidam vero in diſpoſitionem divinæ providentiæ omnia reducere voluerunt quæcumque in his inferioribus caſu contingere videntur: unde omnia ſato agi dixerunt, ordinationem quæ eſt in rebus ex divina providentia, fatum nominantes: unde Boetius dicit (Lib. IV. de conſ. proſa vi.) quod *fatum eſt inhærens rebus mobilibus diſpoſitio, per quam providentia ſuis quæque nectit ordinibus*. In qua fati deſcriptione diſpoſitio pro ordinatione ponitur. *Rebus* autem *inhærens* ponitur, ut diſtinguatur fatum a providentia: nam ipſa ordinatio, ſecundum quod in mente divina eſt, nondum rebus impreſſa, providentia eſt; ſecundum vero quod iam eſt explicata in rebus, fatum nominatur. *Mobilibus* autem dicit, ut oſtendat quod ordo providentiæ a rebus contingentiam, & mobilitatem non aufert, ut quidam poſuerunt. Secundum hanc ergo acceptionem, negare fatum eſt providentiam divinam negare. Sed quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, oe ex conſortio nominum poſſit ſumi erroris occaſio; nomine fati non eſt a fidelibus libere utendum, ne videamur illis aſſentire qui male de fato ſenſerunt, omnia neceſſitati ſiderum ſubiicientes. Unde Auguſtinus dicit in V. de civitate Dei (cap. 1.) *Si quis virtutem, vel poteſtatem Dei nomine fati appellat; ſententiam teneat, linguam corrigat*. Et Gregorius homil. x. in Evang. Epiph. dicit ſecundum eumdem intellectum: *Abſit a fidelium mentibus ut fatum aliquid eſſe dicant*.

CAPUT XCIV.

De certitudine divinæ providentiæ.

Difficultas autem quædam ex præmiſſis ſuboritur.

1. Si enim omnia quæ hic inferius aguntur, etiam contingentia, providentiæ divinæ ſubduntur, oportet, ut videtur, vel providentiam non eſſe certam, vel omnia ex neceſſitate contingere. Oſtendit enim Philoſophus in VI. Metaphyſ. (text. comm. vii.) quod ſi omnem effectum ponimus habere aliquam cauſam per ſe, & iterum quod qualibet cauſa per ſe poſita, neceſſarium ſit effectum poni; ſequeretur quod omnia futura ex neceſſitate eveniant. Si enim quilibet effectus habeat cauſam per ſe, quodlibet futurum erit reducere in aliquam cauſam præſentem, vel præteritam; ut ſi quæratur de aliquo, utrum ſit occidendus a latronibus, huiuſmodi effectum præcedit cauſa, ſcilicet occurſus latronum: hunc autem effectum præcedit alia cauſa, ſcilicet quod ipſe exivit domum: hunc autem adhuc alia, quod vult quærere aquam: quam quidem præcedit cauſa, ſcilicet ſitis: & hæc cauſatur ex comeſtione ſalſorum, quæ iam eſt, vel ſuit. Si ergo cauſa poſita neceſſe eſt effectum poni, neceſſe eſt quod ſi comedat ſalſa, ſitiat; & ſi ſitit, quod velit quærere aquam; & ſi vult quærere aquam, quod exeat domum; & ſi exeat domum, quod occurrant ei latrones; & ſi occurrant, quod occidatur. Ergo de primo ad ultimum neceſſe eſt hunc comedentem ſalſa a latronibus occidi. Concludit ergo Philoſophus non eſſe verum quod poſita cauſa, neceſſe eſt effectum poni, quia aliqua cauſa eſt quæ poteſt deficere; neque iterum verum eſt quod omnis effectus habeat per ſe cauſam, quia quod eſt per accidens, ſcilicet iſtum volentem aquam quærere, occurrere latronibus, non habet aliquam cauſam. Ex hac ratione apparet quod non omnes effectus reducantur in aliquam cauſam per ſe præteritam, vel præſentem, qua poſita, neceſſe ſit poni effectum ex neceſſitate contingere. Vel ergo oportet dicere, quod non omnes effectus divinæ provideotiæ ſubdantur, & ſic divina providentia non eſt de omnibus, quod prius fuit oſtenſum; vel quod oon eſt neceſſarium quod providentia poſita, effectus eius ponatur; & ſic providentia non eſt certa, aut eſt neceſſarium quod omnia ex neceſſitate contingant: providentia enim non ſolum eſt io præſenti tempore, vel præterito, ſed æterno, quia nihil poteſt eſſe in Deo non æternum.

2. Adhuc. Si divina providentia eſt certa, oportet hanc conditionalem eſſe veram: Si Deus providit hoc, hoc erit. Huius autem conditionalis antecedens eſt neceſſarium, quia eſt æternum. Ergo conſequens eſt neceſſarium: oportet enim omnis conditionalis conſequens eſſe neceſ-

ſarium

ſarium cuius antecedens eſt neceſſarium; & hoc ideo quia conſequens eſt ſicut concluſio antecedentis. Quicquid autem ex neceſſario ſequitur, oportet eſſe neceſſarium. Sequitur igitur, ſi divina providentia eſt certa, quod omnia ex neceſſitate proveniat.

3. Amplius. Si aliquid eſt proviſum a Deo, puta quod talis ſit regnaturus: aut ergo poſſibile eſt accidere quod non regnet, aut non. Si quidem non eſt poſſibile ipſum non regnare, ergo impoſſibile eſt ipſum non regnare: ergo neceſſarium eſt eum regnare. Si autem poſſibile eſt eum regnare; poſſibili autem poſito non ſequitur aliquod impoſſibile; ſequitur autem divinam providentiam deficere: non eſt igitur impoſſibile divinam providentiam deficere. Aut igitur oportet, ſi omnia ſint proviſa a Deo, quod divina providentia non ſit certa, aut quod omnia ex neceſſitate eveniant.

4. Item. Argumentatur ſic Tullius in Lib. de divinatione (II. ut refert Auguſtinus Lib. V. de civ. Dei cap. IX.) Si omnia a Deo proviſa ſunt, certus eſt ordo cauſarum. Si autem hoc verum eſt, omnia fato aguntur. Quod ſi omnia fato aguntur, nihil eſt in noſtra poteſtate. Nullum eſt ergo voluntatis arbitrium. Sequitur ergo quod tollatur liberum arbitrium, ſi divina providentia ſit certa, & eodem modo ſequitur quod omnes cauſæ contingentes tollantur.

5. Præterea. Divina providentia cauſas medias non excludit, ut ſupra (cap. LXXVII.) oſtenſum eſt. Inter cauſas autem ſunt aliquæ contingentes, & deficere potentes. Deficere igitur poteſt providentiæ effectus: non eſt igitur Dei providentia certa.

Oportet autem ad horum ſolutionem aliqua repetere ex his quæ ſupra poſita ſunt, ut manifeſtum fiat quod nihil divinam providentiam effugit, & quod ordo divinæ providentiæ omnino immutari non poteſt; nec tamen oportet quod ea quæ ex providentia divina proveniunt, ex neceſſitate cuncta proveniant.

Primo namque conſiderandum eſt, quod quum Deus ſit omnium exiſtentium cauſa, rebus omnibus conferens eſſe, oportet quod ſuæ providentiæ ordo omnes res complectatur: quibus enim eſſe largitus eſt, oportet quod & conſervationem largiatur, & perfectionem in ultimo fine conferat. Cum autem in quolibet providente duo conſiderari oporteat, ſcilicet ordinis præmeditationem, & præmeditati ordinis inſtitutionem, in rebus quæ providentiæ ſubduntur (quorum primum ad cognoſcitivam virtutem pertinet, aliud vero ad operativam) hoc inter utramque differt quod in præmeditando ordinem, tanto eſt providentia perfectior, quanto magis uſque ad minima ordo providentiæ poteſt produci. Quod enim nos omnium particularium ordinem præmeditari non poſſumus circa ea quæ ſunt diſponenda a nobis, ex defectu noſtræ cognitionis provenit, quæ cuncta ſingularia complecti non poteſt. Tanto autem unuſquiſque in providendo ſolertior habetur, quanto plura ſingularia præmeditari poteſt; cuius autem proviſio in ſolis univerſalibus conſiſteret, parum de prudentia participaret. Simile autem in omnibus operativis artibus conſiderari poteſt. Sed in hoc quod ordo præmeditatus rebus imponitur, tanto eſt dignior, & perfectior providentia gubernantis, quanto univerſalior eſt, & per plura miniſteria ſuam explicat præmeditationem: quia & ipſa miniſteriorum diſpoſitio magnam partem proviſi ordinis habet. Oportet autem quod divina providentia in ſummo perfectionis conſiſtat: quia ipſe eſt ſimpliciter & univerſaliter perfectus, ut in primo Libro (cap. XXVIII.) oſtenſum eſt. In providendo igitur ſuæ ſapientiæ præmeditatione ſempiterna omnia ordinat, quantumcumque minima videantur; quæcumque vero rerum aliquid operantur, inſtrumentaliter agunt ab eo mota, & ei obtemperando miniſtrant, ad ordinem providentiæ ab æterno, ut ita dicam, excogitatum explicandum in rebus. Si autem omnia quæ agere poſſunt, neceſſe eſt ut in agendo ei miniſtrent; impoſſibile eſt quod aliquod agens divinæ providentiæ executionem impediat, ſibi contrarium agendo. Neque etiam poſſibile eſt divinam providentiam impediri per defectum alicuius agentis, vel patientis, cum omnis virtus activa, & paſſiva ſit in rebus ſecundum divinam diſpoſitionem cauſata. Impoſſibile eſt etiam quod impediatur divinæ providentiæ executio per providentis immutationem, cum Deus ſit omnino immutabilis, ut ſupra (Lib. I. cap. XV.) oſtenſum eſt. Relinquitur ergo quod divina proviſio omnino caſſari non poteſt.

Deinceps autem conſiderandum eſt, quod omne agens intendit ad bonum, & melius quod poteſt, ut ſupra (cap. III.) oſtenſum eſt. Bonum autem, & melius non eodem modo conſiderantur in toto,

Digitized by Google

& io partibus. In toto enim bonum eſt integritas, quæ ex partium ordine, & compoſitioone relioquitur: unde melius eſt toti quod ſit inter partes eius diſparitas, ſine qua ordo, & perfectio totius eſſe non poteſt, quam quod omnes partes eſſent æquales, uoaquæque earum perveniente ad gradum nobiliſſimæ partis. Quælibet autem pars inferioris gradus in ſe conſiderata, melior eſſet, ſi eſſet io gradu ſuperioris partis, ſicut patet in corpore humano: dignior enim pars eſſet pes hominis, ſi oculi pulchritudinem, & virtutem haberet; corpus autem totum eſſet imperfectius, ſi ei pedis officium deeſſet. Ad aliud igitur tendit intencio particularis agentis, & univerſalis. Nam particulare agens tendit ad bonum partis abſolute, & facit eam quanto meliorem poteſt: univerſale autem agens tendit ad bonum totius: unde aliquis defectus eſt præter intentionem particularis agentis, qui eſt ſecundum intentionem agentis univerſalis; ſicut patet quod generatio ſemioæ eſt præter inteotionem naturæ particularis, ideſt huius virtutis quæ eſt in hoc ſemine, quæ ad hoc tendit quod perficit conceptum quanto magis poteſt. Eſt autem de inteotioone naturæ univerſalis, ideſt virtotis univerſalis agentis ad generatiooem inferiorum, quod ſemina generetur, ſine qua generatio multorum animalium compleri non poſſet: & eodem modo corruptio, & diminutio, & omois defectus eſt de inteotione naturæ uoiverſalis, non autem naturæ particularis: nam quælibet res fugit defectum, tendit vero ad perfectionem quantum in ſe eſt. Patet ergo quod de intentione particularis agentis eſt quod effectus ſuus fiat perfectus quantumcumque poteſt in genere ſuo; de intentione autem naturæ univerſalis eſt, quod hic effectus fiat perfectus rali perfectiooe, puta perfectione maſculi, ille autem perfectione feminæ. Inter partes autem totius ooiverſi prima diſtinctio apparet ſecundum cootingeos, & neceſſarium. Superiora enim io entibus ſunt neceſſaria, & incorruptibilia, & immobilia: a qua quidem cooditione tanto magis deficiunt, quanto in inferiori gradu cooſtituuntur, ita qood infima corrumpuotur quidem quantum ad eſſe ſuum, moventur vero quantum ad ſuas diſpoſitiones: ſuos etiam effectus non de neceſſitate, ſed contingeoter producunt. Quodlibet igitur agens quod eſt pars univerſi, iotendit inquantum poteſt in ſuo eſſe, & naturali diſpoſitione perſiſtere, & ſuum ſtabilire effectum; Deus autem, qui eſt univerſi gubernator, intendit quod effectuum eius hic quidem ſtabiliatur per modum neceſſitatis, hic autem cootingenter, & ſecundum hoc diverſas cauſas eis adaptat: his quidem neceſſatias, his autem contingentes. Cadit igitur ſub ordine divinæ providentiæ non ſolum hunc effectum eſſe, ſed hunc effectum eſſe contingenter, alium autem neceſſario; & ſecundum hoc quædam eorom quæ divinæ providentiæ ſubduntur, ſunt neceſſaria, quædam vero contingentia; ooo autem omnia neceſſaria.

Patet ergo quod etſi divina providentia ſit per ſe cauſa huius effectus futuri, eſt etiam præſeotis, & præteriti, magis autem ab æterno; non tameo ſequitur, ut prima ratio procedebat, quod effectus ſit de neceſſitate futurus: eſt enim divina providentia per ſe cauſa quod hic effectus contingenter proveniat, & hoc caſſari non poteſt.

Ex quo etiam patet quod hæc conditionalis eſt vera: Si Deus providit hoc futurum, hoc erit: ſicut ſecunda ratio procedebat. Sed ſic erit ſicut Deos providit illud eſſe futurum; providit autem illud eſſe futurum contingenter: ſequitur ergo infallibiliter quod erit contingeoter, non neceſſario.

Patet etiam quod hoc quod ponitur proviſom eſſe a Deo ut ſit futurum, ſi ſit de genere contingentium, poterit non eſſe ſecundum ſe conſideratum: ſic enim proviſum eſt ut ſit cootingens potens oon eſſe: noo tamen eſt poſſibile quod ordo providentiæ deficiat quin contingenter eveniat. Et ſic tertia ratio ſolvitur. Unde poteſt poni quod iſte non ſit regnaturus, ſi ſecundum ſe conſideretur; oon autem, ſi conſideretor ut proviſum.

Illud autem quod Tullios obiicit, ſecundum præmiſſa frivolum apparet. Cum enim divinæ providentiæ non ſolum ſubdantur effectus, ſed etiam cauſæ, & modi eſſendi, ut ex præmiſſis (cap. lxxvii. & ſeqq.) patet; non ſequitur quod ſi omnia Dei providentia aguntur, nihil ſit in nobis: ſic eoim ſunt a Deo proviſa ut per nos libere fiant. Neque etiam defectibilitas cauſarum ſecundarum, quibus mediaotibus effectus divinæ providentiæ producuntur, certitudinem providentiæ poteſt auferre, ut quinta ratio procedebat; cum ipſe Deus in omnibus operetur, & pro ſuo arbitrio voluntatis, ut ſupra (cap. lxx. & ſeqq.) oſtenſum eſt. Unde ad eius provideotiam pertinet ut

Digitized by Google

cauſas defectibiles quandoque (*a*) ſinat deficere, quandoque eas abſque defectu conſervet.

Ea vero quæ ad neceſſitatem proviſorum a Deo poſſent aſſumi ex certitudine ſcientiæ, ſupra ſoluta ſunt, quum de Dei ſcientia ageretur.

CAPUT XCV.

Quod immobilitas divinæ providentiæ utilitatem orationis non excludit.

CONſiderare etiam oportet, quod ſicut divinæ providentiæ immobilitas neceſſitatem rebus proviſis non imponit, ita etiam nec orationis utilitatem excludit. Non enim ad hoc oratio ad Deum funditur ut æterna providentiæ diſpoſitio immutetur (hoe enim impoſſibile eſt;) ſed ut aliquis (*b*) illud quod deſiderat, aſſequatur a Deo.

1. Piis enim deſideriis rationalis creaturæ conveniens eſt quod Deus aſſentiat, non tamquam deſideria noſtra moveant immobilem Deum; ſed ex ſua bonitate procedit ut convenienter deſiderata perficiat. Quum enim omnia naturaliter bonum deſiderent, ut ſupra (cap. XXIV.) probatum eſt; ad ſupereminentiam autem divinæ bonitatis pertineat quod eſſe, & bene eſſe omnibus ordine quodam diſtribuat; conſequens eſt ut ſecundum ſuam bonitatem deſideria pia, quæ per orationem explicantur, adimpleat.

2. Adhuc. Ad moventem pertinet ut illud quod movetur, perducat ad finem: unde & per eamdem naturam aliquid movetur ad finem, & conſequitur finem, & in eodem quieſcit. Omne autem deſiderium eſt quidam motus ad bonum, qui quidem non poteſt rebus ineſſe niſi a Deo, qui eſt per eſſentiam ſuam bonus, & fons bonitatis: movens enim omne movet ad aliquid ſimile ſibi. Ad Deum igitur pertinet ſecundum ſuam bonitatem quod deſideria noſtra convenientia, quæ per orationem explicantur, ad effectum convenientem perducat.

3. Item. Quanto aliqua ſunt propinquiora moventi, tanto efficacius impreſſionem moventis aſſequuntur: nam & quæ propinquiora ſunt igni, magis ab ipſo calefiunt. Subſtantiæ autem intellectuales propinquiores ſunt Deo quam ſubſtantiæ naturales inanimatæ. Efficacior eſt igitur impreſſio divinæ motionis in ſubſtantiis intellectualibus quam in ſubſtantiis aliis naturalibus. Corpora autem naturalia intantum participant de motione divina, quod naturalem appetitum boni conſequuntur ex ea, & etiam appetitus (*c*) completionem: quod quidem fit, dum proprios fines conſequuntur. Multo igitur magis intellectuales ſubſtantiæ deſideriorum ſuorum, quæ per orationem ſuam Deo offerunt, impletionem conſequuntur.

4. Amplius. De ratione amicitiæ eſt quod amans velit impleri deſiderium amati, inquantum vult eius bonum, & perfectionem: propter quod dicitur, quod amicorum eſt idem velle. Oſtenſum eſt autem ſupra (Lib. II. cap. XCI.) quod Deus ſuam creaturam amet, & tanto magis unamquamque, quanto plus de bonitate participat, quæ eſt primum & principale amatum ab ipſo. Vult igitur impleri deſideria rationalis creaturæ, quæ perfectiſſime divinam bonitatem participat inter ceteras creaturas. Sua autem voluntas eſt perfectiſſima cauſa rerum: eſt enim cauſa rerum per ſuam voluntatem, ut ſupra (cap. XXIV.) oſtenſum eſt. Ad bonitatem igitur divinam pertinet ut impleat deſideria rationalis creaturæ ſibi per orationem propoſita.

5. Præterea. Bonum creaturæ derivatum eſt ſecundum quamdam ſimilitudinem a bonitate divina. Hoc autem maxime commendabile in hominibus apparet, ut iuſte petentibus aſſenſum non denegent: ex hoc enim vocantur liberales, clementes, miſericordes, & pii. Maxime igitur hoc ad divinam bonitatem pertinet ut pias orationes exaudiat.

Hinc eſt quod dicitur in Pſalm. CXLIV. 19. *Voluntatem timentium ſe faciet, & deprecationem eorum exaudiet, & ſalvos faciet eos*: & Matth. VII. 8. Dominus dicit: *Omnis qui petit, accipit, & qui quærit, invenit, & pulſanti aperietur.*

CAPUT XCVI.

Quod petitiones orantium non ſemper admittuntur a Deo.

NOn eſt autem inconveniens, ſi quandoque petitiones orantium non admittantur a Deo.

1. Ea enim ratione oſtenſum eſt (cap. præc.) quod Deus deſideria rationalis creaturæ adimplet, inquantum deſiderat bonum. Quandoque autem contingit quod id quod petitur, non eſt verum bonum, ſed

(*a*) *Al.* deſinat. (*b*) *Al.* aliud. (*c*) *Al.* complexionem.

ſed apparens, ſimpliciter autem malum. Non eſt igitur talis oratio a Deo exaudibilis. Hinc eſt quod dicitur Iac. IV. 3. *Petitis, & non accipitis, eo quod male petatis*.

2. Similiter autem ex hoc quod Deus ad deſiderandum movet, oſtenſum eſt (cap. præc.) conveniens eſſe quod deſideria impleat. Mobile autem ad finem motus non perducitur a movente, niſi motus continuetur. Si igitur motus deſiderii per orationis inſtantiam non continuetur, non eſt inconveniens, ſi oratio effectum debitum non ſortiatur. Hinc eſt quod Dominus dicit Lucæ XVIII. 7. quoniam *oporteat ſemper orare, & non deficere*: & I. Theſſal. V. 17. dicit Apoſtolus: *Sine intermiſſione orate*.

3. Rurſus. Oſtenſum eſt (loc. citat.) quod Deus rationalis creaturæ decenter deſiderium implet, inquantum ei appropinquat. Appropinquat autem quis ei per contemplationem, & devotam affectionem, & humilem, & firmam intentionem. Illa igitur oratio quæ ſic Deo non appropinquat, non eſt a Deo exaudibilis. Unde in Pſalm. CI. 18. dicitur: *Reſpexit in orationem humilium*: & Iac. I. 6. *Poſtulet autem in fide, nihil haſitans*.

4. Item. Oſtenſum eſt (cap. præced.) quod ratione amicitiæ, Deus vota piorum exaudit. Qui igitur a Dei amicitia declinat, non eſt dignum ut eius oratio exaudiatur. Hinc eſt quod Prov. XXVIII. 9. dicitur: *Qui declinat aurem ſuam ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis*: & Iſaiæ I. 15. *Quum multiplicaveritis orationem, non exaudiam: manus enim veſtra ſanguine plena ſunt*.

Ex hac autem radice procedit quod quandoque aliquis Dei amicus non exauditur, quando pro his rogat qui non ſunt Dei amici, ſecundum illud Hier. VII. 16. *Tu ergo noli orare pro populo hoc, nec aſſumas pro eis laudem, & orationem, & non obſiſtas mihi, quia non exaudiam te*.

Contingit autem quandoque quod aliquis ex amicitia denegat quod petitur ab amico, quia cognoſcit hoc ei eſſe nocivum, vel contrarium ei magis expedire, ut Medicus infirmanti quandoque denegat quod petit, conſiderans quod non expedit ei ad ſalutem corporis conſequendam. Unde cum oſtenſum ſit quod Deus ex amore quem ad creaturam rationalem habet, eius deſideria impleat per orationem ſibi propoſitam, non eſt mirandum, ſi quandoque eorum etiam quos præcipue diligit, petitionem non implet, ut impleat quod petenti magis expedit ad ſalutem, propter quod a Paulo ſtimulum carnis non amovit, quamvis hoc ter peteret, providens hoc ei eſſe utile ad humilitatis conſervationem, ut habetur II. Cor. XII. unde & Matth. XX. 22. quibuſdam dicitur: *Neſcitis quid petatis*: & Roman. VIII. 2. dicitur: *Nam quid oremus ſicut oportet, neſcimus*. Et propter hoc Auguſtinus dicit in epiſt. (XXXI. al. XX. XIV.) ad Paulinum, & Theraſiam: *Bonus Dominus, qui non tribuit ſæpe quod volumus ut quod mallemus, attribuat*.

Patet igitur ex præmiſſis quod eorum quæ fiunt a Deo, cauſa ſunt orationes, & pia deſideria. Oſtenſum eſt autem ſupra (cap. XLIII.) quod divina providentia cauſas alias non excludit, quin potius ordinat eas ad hoc quod ordo quem apud ſe ſtatuit, rebus imponatur; & ſic cauſæ ſecundæ, providentiæ non repugnant, ſed magis providentiæ exequuntur effectum. Sic ergo orationes apud Deum efficaces ſunt, non tamen ordinem immutabilem divinæ providentiæ ſolvunt, quia & hoc ipſum quod tali petenti hoc concedatur, ſub ordine divinæ providentiæ cadit. Simile eſt ergo dicere non eſſe orandum, ut aliquid conſequamur a Deo, quia ordo ſuæ providentiæ eſt immutabilis, ac ſi diceretur, quod non eſſet ambulandum, ut perveniamus ad locum, nec comedendum ut nutriamur: quæ omnia patet eſſe abſurda.

Excluditur ergo ex præmiſſis duplex error circa orationem. Quidam enim dixerunt nullum eſſe orationis fructum: quod quidem dicebant tam illi qui negabant divinam providentiam omnino, ſicut Epicurei, quam illi qui res humanas divinæ providentiæ ſubtrahebant, ſicut aliqui Peripateticorum, nec non & illi qui omnia quæ providentiæ ſubſunt, ex neceſſitate contingere arbitrabantur, ſicut Stoici. Ex his enim omnibus ſequitur quod nullus ſit orationis fructus, & per conſequens quod omnis Deitatis cultus fiat in vanum: qui quidem error tangitur Malach. III. 14. *Dixiſtis*, inquit, *vanus eſt qui ſervit Deo: & quod emolumentum, quia cuſtodivimus præcepta eius, & quia ambulavimus triſtes coram Domino exercituum?* Quidam vero e contrario divinam diſpoſitionem vertibilem orationibus eſſe dicebant, ſicut Aegyptii dicebant, quod fatum orationibus, & quibuſdam imaginibus, ſive ſubſumigationibus, ſive incanta-

tionibus vertebatur : & ad hunc ſenſum pertinere videntur quædam quæ in Scripturis divinis dicuntur ſecundum id quod prima facie apparet ex eis : dicitur enim Iſaiæ xxxviii. 1. quod Iſaias ex mandato Domini dixit Ezechiæ Regi : *Hæc dicit Dominus : Diſpone domui tuæ, quia morieris tu, & non vives :* & poſt orationem Ezechiæ *factum eſt verbum Domini ad Iſaiam dicens : Vade, & dic Ezechiæ ... Audivi orationem tuam ... ecce ego adiiciam ſuper dies tuos quindecim annos :* & Hierem. xviii. 7. dicitur ex perſona Domini : *Repente loquar adverſum gentem, & adverſum regnum, ut eradicem, & deſtruam, & diſperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa a malo ſuo quod locutus ſum adverſum eam, agam & ego pœnitentiam ſuper malo quod locutus ſum ut facerem ei :* & Ioelis ii. 13. *Convertimini ad Dominum Deum veſtrum, quia benignus, & miſericors eſt, & præſtabilis ſuper malitiam. Quis ſcit, ſi convertatur, & ignoſcat* Deus ? Hæc autem ſi ſecundum ſuperficiem intelligantur, ad inconveniens ducunt.

Sequitur enim primo quod voluntas Dei ſit mutabilis : item quod aliquid ex tempore Deo adveniat : & ulterius quod aliqua quæ temporaliter in creaturis ſunt, ſint cauſa alicuius exiſtentis in Deo : quæ ſunt manifeſte impoſſibilia, ſicut ex ſuperioribus patet. Adverſantur autem auctoritatibus ſacræ Scripturæ, quæ infallibilem continet veritatem, & expreſſam : dicitur enim Num. xxiii. 19. *Non eſt Deus quaſi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo, & non faciet : locutus eſt, & non implebit ?* & I. Reg. xv. 29. *Triumphator in Iſrael non parcet, & pœnitudine non flectetur : neque enim homo eſt, ut agat pœnitentiam :* & Malach. iii. 6. *Ego Dominus, & non mutor.*

Si quis autem diligenter conſideret circa prædicta, inveniet quod omnis error qui in his accidit, ex hoc provenit quod non conſideratur differentia inter univerſalem ordinem, & particularem. Cum enim omnes effectus ordinem ad invicem habeant, ſecundum quod in una cauſa conveniunt, oportet tanto communiorem ordinem eſſe, quanto eſt univerſalior cauſa : unde ab univerſali cauſa, quæ Deus eſt, ordo proveniens neceſſe eſt quod omnia complectatur. Nihil igitur prohibet aliquem particularem ordinem vel per orationem, vel per aliquem alium modum immutari, eſt enim extra illum ordinem aliquid quod poſſit ipſum immutare : propter quod non eſt mirum, ſi Aegyptii, reducentes rerum humanarum ordinem in corpora cæleſtia, poſuerunt fatum ex ſtellis proveniens aliquibus orationibus, & ritibus poſſe immutari : nam extra cæleſtia corpora, & ſupra ea eſt Deus, qui poteſt cæleſtium corporum impedire effectum qui in iſtis inferioribus ex illorum impreſſione ſecuturus erat. Sed extra ordinem complectentem omnia non poteſt poni aliquid per quod poſſit ordo ab univerſali cauſa dependens everti : propter quod Stoici, qui in Deum ſicut in cauſam univerſalem omnium ordinis rerum reductionem conſiderabant, ponebant quod ordo inſtitutus a Deo nulla ratione poſſit immutari. Sed in hoc iterum a conſideratione univerſalis ordinis recedebant, quod ponebant orationes ad nihil utiles eſſe, tamquam arbitrentur voluntates hominum, & eorum deſideria (ex quibus orationes procedunt) ſub illo univerſali ordine non comprehendi : cum enim dicunt, quod ſive orationes fiant, ſive non, nihilominus idem effectus ſequitur in rebus ex univerſali ordine eorum, manifeſte ab illo univerſali ordine vota orantium ſequeſtrant : ſi enim hæc ſub illo ordine comprehendantur, ſicut per alias cauſas, ita & per hæc ex divina ordinatione aliqui effectus ſequuntur. Idem ergo erit excludere orationis effectum, & communium aliarum cauſarum. Quod ſi aliis cauſis immobilitas divini ordinis effectus non ſubtrahit, neque orationum efficaciam tollit. Valent igitur orationes non quaſi ordinem æternæ diſpoſitionis immutantes, ſed quaſi ſub tali ordine etiam ipſæ exiſtentes. Nihil autem prohibet per orationum efficaciam aliquem particularem ordinem alicuius inferioris cauſæ immutari, Deo faciente, qui omnes ſupergreditur cauſas. Unde ſub nulla neceſſitate ordinis alicuius cauſæ continetur ; ſed e converſo omnis neceſſitas ordinis inferioris cauſæ continetur ſub ipſo quaſi ab eo inſtitutus. Inquantum ergo per orationem immutatur aliquid de ordine inferiorum cauſarum inſtituto a Deo propter orationes piorum, dicitur Deus converti, vel pœnitere, non quod æterna eius diſpoſitio mutetur, ſed quia mutatur aliquis effectus. Unde & Gregorius dicit, quod non mutat Deus conſilium, quamvis quandoque mutet ſententiam ; non tamen illam quæ exprimit diſpoſitionem æternam, ſed illam ſententiam quæ exprimit ordinem inferiorum cauſarum, ſecundum quem Ezechias erat moriturus, vel gens aliqua pro peccatis

ſuis

ſuis punienda. Talis autem immutatio ſententiæ Dei, tranſumpta locutione, dicitur pœnitentia, inquantum Deus ad pœnitentis ſimilitudinem ſe habet, cuius eſt mutare quod fecerat: per quem modum dicitur & metaphorice iraſci, inquantum puniendo facit iraſcentis effectum.

CAPUT XCVII.

Quomodo divina providentia diſpoſitio habeat rationem.

EX his autem quæ præmiſſa ſunt, manifeſte videri poteſt, quod ea quæ ſunt per divinam providentiam diſpenſata, ſequuntur aliquam rationem.

Oſtenſum eſt enim (cap. XCI.) quod Deus per ſuam providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem ſicut in finem; non autem hoc modo quod aliquid divinæ bonitati per ea quæ fiunt, accreſcat, ſed ut ſimilitudo ſuæ bonitatis, inquantum poſſibile eſt, imprimatur in rebus. Quia vero omnem creatam ſubſtantiam a perfectione divinæ bonitatis deficere neceſſe eſt, ad hoc ut perfectius divinæ bonitatis ſimilitudo rebus communicaretur, oportuit eſſe diverſitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo repræſentari non poteſt, per diverſa diverſimode perfectiori modo repræſentaretur: nam & homo cum mentis conceptum uno vocali verbo videt ſufficienter exprimi non poſſe, verba diverſimode multiplicat ad exprimendam per diverſa ſuæ mentis conceptionem. Et in hoc etiam divinæ perfectionis eminentia conſiderari poteſt, quod perfecta bonitas, quæ in Deo eſt unite, & ſimpliciter, in creaturis eſſe non poteſt niſi ſecundum modum diverſum, & per plura. Res autem per hoc diverſæ ſunt, eo quod formas habent diverſas, a quibus ſpeciem ſortiuntur.

Sic igitur ex fine ſumitur ratio diverſitatis formarum in rebus; ex diverſitate autem formarum ſumitur ratio ordinis in rebus. Cum enim forma ſit ſecundum quam res habet eſſe; res autem quælibet, ſecundum quod habet eſſe, accedat ad ſimilitudinem Dei, qui eſt ipſum ſuum eſſe ſimplex: neceſſe eſt quod forma nihil ſit aliud quam divina ſimilitudo participata in rebus. Unde convenienter Ariſtoteles in I. Phyſ. (text. com. LXXXI.) de forma loquens dicit, quod *eſt divinum quoddam, & appetibile*. Similitudo autem ad unum ſimplex conſiderata, diverſificari non poteſt niſi ſecundum quod magis & minus ſimilitudo eſt propinqua, vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam ſimilitudinem accedit, perfectius eſt: unde in formis differentia eſſe non poteſt niſi per hoc quod una perfectior exiſtit quam alia: propter quod Ariſtoteles in VIII. Metaph. (text. com. X.) diffinitiones, per quas naturæ rerum, & formæ ſignantur, aſſimilat numeris, in quibus ſpecies variantur per additionem, vel ſubtractionem unitatis, ut ex hoc detur intelligi quod formarum diverſitas diverſum gradum perfectionis requirit. Et hoc evidenter apparet naturas rerum ſpeculanti.

Inveniet enim, ſi quis diligenter conſideret, gradatim rerum diverſitatem compleri: nam ſupra inanimata corpora inveniet plantas, & ſuper has irrationabilia animalia, & ſuper has intellectuales ſubſtantias, & in ſingulis horum inveniet diverſitatem, ſecundum quod quædam ſunt aliis perfectiora, intantum quod ea quæ ſunt ſuprema inferioris generis, videntur propinqua ſuperiori generi, & e converſo, ſicut animalia immobilia ſunt ſimilia plantis: unde & Dionyſius VII. cap. de div. Nomin. ait, quod *divina ſapientia coniungit fines primorum principiis ſecundorum*. Unde patet quod rerum diverſitas exigit quod non ſint omnia æqualia, ſed ſit ordo in rebus, & gradus. Ex diverſitate autem formarum, ſecundumquas rerum ſpecies diverſificantur, ſequitur & operationum differentia: cum enim unumquodque agat ſecundum quod eſt actu (quæ enim ſunt in potentia, ſecundum quod huiuſmodi, inveniuntur actionis expertia) eſt autem unumquodque ens actu per formam; oportet quod operatio rei ſequatur formam ipſius. Oportet ergo quod ſi ſint diverſæ formæ, habeant diverſas operationes. Quia vero per propriam actionem res quælibet ad proprium finem pertingit, neceſſe eſt & proprios fines diverſificari in rebus, quamvis ſit finis ultimus omnibus communis.

Sequitur etiam ex diverſitate formarum diverſa habitudo materiæ ad res. Cum enim formæ diverſæ ſint ſecundum quod quædam ſunt aliis perfectiores, ſunt inter eas aliquæ intantum perfectæ, quod ſunt per ſe ſubſiſtentes, & perfectæ, ad nihil indigentes materiæ fulcimento; quædam vero per ſe perfecte ſubſiſtere non poſſunt, ſed materiam pro fundamento re-

requirunt, ut ſic illud quod ſubſiſtit, non ſit forma tantum, nec materia tantum, quæ per ſe non eſt ens actu, ſed compoſitum ex utroque. Non autem poſſent materia, & forma ad aliquid unum conſtituendum convenire, niſi eſſet aliqua proportio inter ea. Si autem proportionata oportet ea eſſe, neceſſe eſt quod diverſis formis diverſæ materiæ reſpondeant: unde fit ut quædam formæ requirant materiam ſimplicem, quædam vero materiam compoſitam; & ſecundum diverſas formas diverſam partium compoſitionem oportet eſſe congruentem ad ſpeciem formæ, & operationem ipſius.

Ex diverſa autem habitudine ad materiam ſequitur diverſitas agentium, & patientium. Cum enim agat unumquodque ratione formæ, patiatur vero, & moveatur ratione materiæ; oportet quod illa quorum formæ ſunt perfectiores, & minus materiales, agant in illa quæ ſunt magis materialia, & quorum formæ ſunt imperfectiores.

Ex diverſitate autem formarum, & materiarum, & agentium ſequitur diverſitas proprietatum, & accidentium. Cum enim ſubſtantia ſit cauſa accidentis, ſicut perfectum imperfecti, oportet quod ex diverſis principiis ſubſtantialibus diverſa accidentia propria conſequantur.

Rurſus, cum ex diverſis agentibus ſint diverſæ impreſſiones in patientibus, oportet quod ſecundum diverſa agentia, diverſa ſint accidentia quæ ab agentibus imprimuntur.

Patet ergo ex dictis, quod cum per divinam eſſentiam rebus creatis diverſa accidentia, & paſſiones, & collocationes diſtribuantur, non hoc abſque ratione accidit.

Hinc eſt quod ſacra Scriptura rerum productionem & gubernationem ſapientiæ, & prudentiæ divinæ attribuit: dicitur enim Prov. III. 19. *Dominus ſapientia fundavit terram, ſtabilivit cœlos prudentia: ſapientia illius eruperunt abyſſi, & nubes rore concreſcunt:* & Sap. VIII. 1. dicitur de Dei ſapientia, quod *attingit a fine uſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuaviter:* & XI. 21. eiuſdem dicitur: *Omnia in menſura, & numero, & pondere diſpoſuiſti* Domine; ut per menſuram quantitatem, ſive modum, aut gradum perfectionis uniuſcuiuſque rei intelligamus; per numerum vero diverſitatem, & pulchritudinem ſpecierum conſequentem ex diverſis perfectionis gradibus; per pondus vero inclinationes diverſas ad proprios fines, & operationes, & ad propria agentia, & patientia, & accidentia, quæ ſequuntur diſtinctionem ſpecierum.

In prædicto autem ordine, ſecundum quem ratio divinæ providentiæ attenditur, primum eſſe diximus divinam bonitatem, quaſi ultimum finem, qui eſt primum principium in agendis; dehinc vero rerum numeroſitatem, ad quam conſtituendam neceſſe eſt gradus diverſos in formis, & materiis, & agentibus, & patientibus, & actionibus, & accidentibus eſſe. Sicut ergo prima ratio divinæ providentiæ ſimpliciter eſt divina bonitas, ita prima ratio in creaturis eſt earum numeroſitas, ad cuius conſervationem, & conſtitutionem omnia alia ordinari videntur. Et ſecundum hoc videtur eſſe rationabiliter a Boetio dictum in principio ſuæ Arithmeticæ, quod *omnia quæcumque a primæva rerum natura conſtituta ſunt, ex numerorum videntur ratione eſſe formata*.

Eſt autem conſiderandum, quod operativa ratio, & ſpeculativa, partim quidem conveniunt, & partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quod ſicut ratio ſpeculativa incipit ab aliquo principio, & per media devenit ad concluſionem intentam; ita ratio operativa incipit ab aliquo principio, & per aliqua media devenit ad operationem, vel operatum quod intenditur. Principium autem in ſpeculativis eſt forma, & quod quid eſt; in operativis vero finis, quod quandoque eſt forma, quandoque aliquid aliud. Principium etiam in ſpeculativis ſemper oportet eſſe neceſſarium; in operativis autem quandoque quidem eſt neceſſarium, quandoque autem non: neceſſarium enim eſt hominem velle felicitatem ut finem; non neceſſarium autem velle domus ædificationem. Similiter in demonſtrativis ſemper poſteriora ad priora de neceſſitate ſequuntur; non autem in operativis ſemper, ſed tunc ſolum quando ad finem non niſi per hanc viam perveniri poteſt; ſicut neceſſarium eſt volenti ædificare domum quod quærat ligna; ſed quod quærat abietina ligna, hoc ex ſimplici voluntate ipſius dependet, non autem ex ratione domus ædificandæ. Sic igitur quod Deus ſuam bonitatem amet, hoc neceſſarium eſt; ſed ex hoc non neceſſario ſequitur quod per creaturas repræſentetur, cum ſine hoc divina bonitas ſit perfecta. Unde quod creaturæ in eſſe producantur, etſi ex ratione divinæ bonitatis originem habeat, ta-

tamen ex ſimplici Dei voluntate dependet. Suppoſito autem quod Deus creaturis ſuam bonitatem communicare, ſecundum quod eſt poſſibile, velit per ſimilitudinis modum, ex hoc rationem accipit quod ſint creaturæ diverſæ; non autem ex neceſſitate ſequitur quod ſecundum hanc vel illam perfectionis menſuram, aut ſecundum hunc vel illum numerum rerum. Suppoſito autem ex divina voluntate quod hunc numerum in rebus ſtatuere velit, & hanc unicuique rei perfectionis menſuram, ex hoc rationem accipit quod habeat formam talem, & materiam talem: & ſimiliter in omnibus patet.

Manifeſtum igitur ſit quod divina providentia ſecundum rationem quamdam res diſpenſat, & tamen hæc ratio ſumitur ex ſuppoſitione voluntatis divinæ.

Sic igitur per præmiſſa duplex error excluditur, eorum ſcilicet qui credunt quod omnia ſimplicem voluntatem ſequantur abſque ratione: qui eſt error loquentium in lege Saracenorum, ut Rabbi Moyſes dicit: ſecundum quos nulla differentia eſt quod ignis calefaciat, & infrigidet, niſi quia Deus ita vult. Excluditur etiam error eorum qui dicunt, cauſarum ordinem ex divina providentia ſecundum modum neceſſitatis provenire. Quorum utrumque patet eſſe falſum ex dictis.

Sunt autem quædam verba ſacræ Scripturæ quæ videntur omnia ſimplici voluntati Dei attribuere: quæ non dicuntur ad hoc ut ratio tollatur a providentiæ diſpenſatione, ſed ut omnium primum principium Dei voluntas oſtendatur, ſicut iam dictum eſt; ſicut illud Pſal. cxxxiv. 6. *Omnia quæcumque voluit, Dominus fecit*: & Iob ix. 12. *Quis dicere ei poteſt, Cur ita facis?* & Rom. ix. 19. *Voluntati enim eius quis reſiſtit?* & Auguſtinus dicit III. de Trinit. (cap. iii. & vi.) *Nonniſi Dei voluntas cauſa prima ſanitatis, & ægritudinis, præmiorum, atque pœnarum, gratiarum, atque retributionum.* Sic ergo cum quæritur *propter quid* de aliquo effectu naturali, poſſumus reddere rationem ex aliqua proxima cauſa; dum tamen ſicut in primam cauſam reducamus omnia in voluntatem divinam; ſicut ſi quæratur, quare lignum eſt calefactum ad præſentiam ignis, dicitur, quod calefactio eſt naturalis actio ignis; hoc autem, quia calor eſt proprium accidens eius; hoc autem conſequitur propriam formam eius; & ſic inde quouſque perveniatur ad divinam voluntatem. Unde ſi quis reſpondet quærenti, quare lignum calefactum eſt, quia Deus voluit; convenienter quidem reſpondet, ſi intendit reducere quæſtionem in primam cauſam; inconvenienter vero, ſi intendit omnes alias excludere cauſas.

CAPUT XCVIII.

(a) Quomodo Deus poſſit, aut non poſſit facere præter ordinem ſuæ providentiæ.

Ex præmiſſis autem accipi poteſt duplicis ordinis conſideratio. Quorum unus quidem dependet ex prima omnium cauſa, unde & omnia complectitur; alius particularis, qui ex aliqua cauſa creata dependet, & continet illa quæ cauſæ illi ſubduntur: & hic quidem multiplex eſt, ſecundum diverſitatem cauſarum quæ inter creaturas inveniuntur; unus tamen eorum ſub altero continetur, ſicut & cauſarum una ſub altera exiſtit: unde oportet quod omnes particulares ordines ſub illo univerſali ordine contineantur, & ab illo deſcendant, qui inveniuntur in rebus, ſecundum quod a prima cauſa dependent. Huiuſmodi exemplum in politicis conſiderari poteſt. Nam omnes domeſtici unius patrisfamilias ordinem quemdam ad invicem habent, ſecundum quod ei ſubduntur. Rurſus autem tam ipſe paterfamilias, quam omnes alii qui ſunt ſuæ civitatis, ordinem quemdam ad invicem habent, & ad principem civitatis, qui iterum cum omnibus qui ſunt in regno, aliquem ordinem habet ad Regem.

Ordinem autem univerſalem, ſecundum quem omnia ex divina providentia ordinantur, poſſumus conſiderare dupliciter, ſcilicet quantum ad res quæ ſubduntur ordini, & quantum ad ordinis rationem, quæ ex principio ordinis dependet. Oſtenſum eſt autem in ſecundo (Lib. cap. xxiii.) quod res ipſæ quæ a Deo ſub ordine ponuntur, proveniunt ab ipſo non ſicut ab agente per neceſſitatem naturæ, vel cuiuſcumque alterius, ſed ex ſimplici voluntate, maxime quantum ad primam rerum inſtitutionem. Relinquitur ergo quod præter ea quæ ſub ordine divinæ providentiæ cadunt, Deus aliqua facere poteſt; non autem eſt eius virtus ad has vel

(a) Al. *Quomodo* (forte *utrum*, vel *quod*) *Deus poſſit facere præter ordinem ſuæ providentiæ, & quomodo.*

vel illas res obligata. Si autem conſideremus prædictum ordinem quantum ad rationem a principio dependentem, ſic præter ordinem illum Deus facere non poteſt: ordo enim ille procedit, ut dictum eſt, (cap. præc.) ex ſcientia, & voluntate Dei omnia ordinante in ſuam bonitatem ſicut in finem. Non eſt autem poſſibile quod Deus aliquid faciat quod non ſit ab eo volitum, cum creaturæ ab ipſo non procedant naturaliter, ſed per voluntatem, ut oſtenſum eſt (Lib. II. cap. XXIII.) Neque etiam eſt poſſibile ab eo aliquid fieri quod eius ſcientia non comprehendatur, quum voluntas eſſe non poſſit niſi de aliquo noto. Neque iterum eſt poſſibile quod in creaturis aliquid faciat quod in ſuam bonitatem non ſit ordinatum ſicur in finem, quum ſua bonitas ſit proprium obiectum voluntaris ipſius. Similiter autem quum Deus ſit omnioo immutabilis, impoſſibile eſt quod aliquid velit quod prius noluerit, aur aliquid de novo incipiat ſcire, vel in ſuam ordinet bonitarem. Nihil igitur Deus facere poteſt quin ſub ordine ſuæ providentiæ cadat, ſicut non poteſt aliquid facere quod eius operationi non ſubdatur; poteſt tamen alia facere quam ea quæ ſubduntur eius providentiæ, vel operationi, ſi abſolute conſideretur eius poteſtas; ſed nec poteſt facere aliqua quæ ſub ordine providentiæ ipſius ab æterno non ſuerunt, eo quod mutabilis eſſe non poteſt.

Hanc autem diſtinctionem quidam non conſiderantes in diverſos errores inciderunt. Quidam enim immobilitatem divini ordinis ad res ipſas quæ ordini ſubduntur, extendere conati ſunt, dicentes, quod omnia neceſſe eſt eſſe ſicut ſunt, intantum quod quidam dixerunt, quod Deus non poteſt alia facere quam quæ facit, contra quod eſt quod habetur Matth. XXVI. 53. *An putas quia non poſſum rogare Patrem meum, & exhibebit mihi pluſquam duodecim legiones Angelorum?* Quidam autem e converſo, mutabilitatem rerum quæ divinæ providentiæ ſubiiciuntur, in mutabilitatem divinæ providentiæ tranſtulerunt, de eo carnalirer ſentientes, quod Deus ad modum carnalis hominis ſit in ſua voluntate mutabilis, contra quod dicirur Num. XXIII. 19. *Non eſt Deus quaſi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur.* Alii vero contingentiam divinæ providentiæ ſubtraxerunt, contra quos dicirur Thren. III. 37. *Quis eſt iſte qui dixit ut fieret* aliquid *Domino non iubente?*

CAPUT XCIX.

Quod Deus poteſt operari præter ordinem rebus inditum, producendo effectus abſque cauſis propriis.

Reſtat autem oſtendere, quod præter ordinem ab ipſo rebus inditum Deus agere poſſit.

1. Eſt enim ordo divinitus inſtitutus, ut inferiora per ſuperiora moveantur a Deo, ut ſupra (cap. LXXXII. & præc.) dictum eſt. Poteſt autem Deus præter hunc ordinem facere, ut ſcilicer ipſe effectum aliquem in inferioribus operetur, nihil ad hoc agente ſuperiori agente: in hoc enim differt agens ſecundum neceſſitatem naturæ, ab agente ſecundum voluntatem, quia ab agente ſecundum neceſſitatem naturæ effectus non poteſt ſequi niſi ſecundum modum virtutis activæ: unde agens quod eſt maximæ virtutis, non poteſt immediate producere effectum aliquem parvum, ſed producit effectum ſuæ virtuti proportionatum; in quo tamen invenitur quandoque minor virtus quam in canſa; & ſic per mulra media rendens a cauſa ſuprema provenit aliquis parvus effectus. In agente autem per voluntatem non eſt ſic: nam agens per voluntatem, ſtatim ſine medio poteſt producere quemcumque effectum qui ſuam non excedat virturem: artifex enim perfectiſſimus poreſt facere opus quale faciat artifex imperfectus. Deus autem operatur per voluntatem, & non per neceſſitarem naturæ, ut ſupra (cap. XXIII. II. Lib.) oſtenſum eſt. Igitur minores effectus, qui fiunt per cauſas inferiores, poteſt facere immediate abſque ſecundis cauſis.

2. Adhuc. Virtus divina comparatur ad omnes virtutes activas ſicut virtus univerſalis ad virtutes particulares, ſicut per ſupradicta (cap. LXVII. & ſeq.) patet. Virtus autem activa univerſalis ad particularem effectum producendum determinari poteſt dupliciter. Uno modo per cauſam mediam particularem, ſicut virtus activa cæleſtis corporis determinatur ad effectum generationis humanæ per virtutem particularem, quæ eſt in ſemine, ſicut & in ſyllogiſmis virrus propoſitionis univerſalis determinatur ad particularem concluſionem per aſſumptionem particularem. Alio modo per intellectum, qui determinatam formam apprehendit, & eam in effectum producit. Divinus au-

tem intellectus non ſolum eſt cognoſcitivus ſuæ eſſentiæ, quæ eſt qnaſi univerſalis virtus activa; neque etiam tantum univerſalium, & primarum cauſarum, ſed omnium particularium, ſicut per ſupradicta (cap. lxxvi.) patet. Poteſt igitur producere immediate omnem effectum, quem producit quodcumque particnlare agens.

3. Amplius. Cum accidentia conſequantur principia ſubſtantialia rei, oportet quod ille qui immediate ſubſtantiam rei producit, poſſit immediate circa ipſam rem operari quæcumque ad ſubſtantiam eius conſequuntur: generans enim quod dat formam, dat omnes proprietates, & motus conſequentes. Oſtenſum eſt autem ſupra (Lib. II. cap. xxi.) quod Deus in prima rerum inſtitutione omnes res per creationem immediate produxit in eſſe. Poteſt igitur immediate unamquamque rem producere, ſive movere ad aliquem effectum abſque mediis cauſis.

4. Item. Ordo rerum profluit in res, ſecundum quod eſt præcogitatus in intellectu ipſius; ſicut videmus in rebus humanis quod princeps civitatis ordinem apud ſe præmeditatum cuilibet imponit. Intellectns autem divinus non eſt determinatns ad hunc ordinem de neceſſitate, ut nullum alium ordinem intelligere poſſit; cum & nos alium ordinem per intellectum apprehendere poſſimus, poteſt enim intelligi a nobis quod Deus hominem ex terra abſque ſemine formet. Poteſt igitur Deus præter inferiores cauſas effectum illis cauſis proprium operari.

5. Præterea. Licet ordo rebus inditus a providentia divinam bonitatem ſuo modo repræſentet, non tamen ipſam repræſentat perfecte, cum non pertingat bonitas creaturæ ad æqualitatem bonitatis divinæ. Quod autem non repræſentatur perfecte per aliquod exemplatum, poteſt iterum præter hoc alio modo repræſentari. Repræſentatio autem divinæ bonitatis in rebus eſt finis productionis rerum a Deo, ut ſupra oſtenſum eſt. Non eſt igitur voluntas divina determinata ad hunc ordinem cauſarum, & effectnum, ut non poſſit velle effectum aliquem in inferioribus producere immediate abſque aliis cauſis.

6. Adhuc. Univerſa creatura magis eſt Deo ſubdita quam corpus humanum ſit ſubditum animæ eius: nam anima eſt corpori proportionata ut forma ipſius; Deus autem omnem proportionem creaturæ excedit. Ex hoc autem quod anima imaginatur aliquid, & vehementer afficitur ad illud, ſequitur aliquando immutatio in corpore ad ſanitatem, vel ægritudinem abſque actione principiorum corporalium, quæ ſunt nata in corpore ægritudinem, vel ſanitatem cauſare. Multo igitur magis ex voluntate divina poteſt effectus aliquis ſequi in creaturis abſque cauſis quæ natæ ſunt ſecundum naturam illum effectum producere.

7. Præterea. Secundum naturæ ordinem virtutes activæ elementorum ſub virtutibus activis corporum cæleſtium ordinantur. Proprium autem effectum virtutum elementarinm interdum virtus cæleſtis efficit abſqne actione elementi, ſicut patet cum Sol calefacit abſque ignis actione. Multo igitur magis & divina virtus abſque actione canſarum creatarum poteſt prodncere proprios effectus earum.

Si autem qnis dicat, quod cum ordinem iſtum rebus Deus indiderit, non poteſt eſſe abſque mutatione ipſius nt præter ordinem ab ipſo inſtitutum operetur in rebns, effectus abſque propriis cauſis producendo; ex ipſa rerum natura repelli poteſt.

Ordo enim inditus rebus a Deo, ſecundum id eſt qnod in rebus frequentes accidere ſolet, non autem ubique, vel ſecundum id quod eſt ſemper: multa enim naturalium cauſarum effectus ſuos producunt eodem modo ut frequenter, non autem ut ſemper, nam quandoque, licet ut in paucioribus, aliter accidit vel propter defectum virtutis agentis, vel propter materiæ indiſpoſitionem, vel propter aliqnid fortius agens; ſicnt cum natura in homine generat digitum ſextnm. Non tamen propter hoc deficit, aut mutatur providentiæ ordo: nam & hoc ipſum quod natnralis ordo inſtitutus ſecundum ea qnæ ſunt frequenter, quandoque deficiat, providentiæ ſubeſt divinæ. Si ergo per aliquam virtutem creatam fieri poteſt ut ordo naturalis mutetur ab eo quod eſt frequenter, ad id quod eſt raro, abſque mutatione providentiæ divinæ; multo magis divina virtns quandoque aliquid facere poteſt, ſine providentiæ ſuæ præiudicio, præter ordinem naturalibus inditum rebus a Deo. Hoc enim ipſum ad ſuæ virtutis manifeſtationem facit interdum: nullo enim modo melius manifeſtari poteſt quod tota natura divinæ ſubiecta eſt voluntati, quam ex hoc quod qnandoque ipſe præter ordinem natnræ aliquid operatur: ex hoc enim apparet quod ordo rerum proceſſit a Deo non per neceſſitatem naturæ, ſed per liberam voluntatem.

Nec

Digitized by Google

Nec debet hæc ratio frivola reputari, quod Deus aliquid facit in natura ad hoc quod Deus ſe mentibus hominum manifeſtet; cum ſupra (cap. XVII. huius Lib.) oſtenſum ſit quod omnes creaturæ corporales ad naturam intellectualem ordinantur quodammodo ſicut in finem. Ipſius autem intellectualis naturæ finis eſt divina cognitio, ut in ſuperioribus eſt oſtenſum Non eſt ergo mirum, ſi ad cognitionem de Deo intellectuali naturæ præbendam, ſit aliqua mutatio in natura corporali.

CAPUT C.

Quod ea quæ Deus præter naturæ ordinem facit, non ſunt contra naturam.

Conſiderandum tamen videtur, quod licet Deus interdum præter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen facit contra naturam.

1. Cum enim Deus ſit actus purus, omnia vero alia habeant aliquid de potentia admixtum, oportet quod Deus comparetur ad omnia ſicut movens ad motum, & activum ad id quod eſt in potentia. Quod autem eſt in potentia ſecundum ordinem naturalem reſpectu alicuius agentis, ſi aliquid imprimatur in ipſum ab illo, non eſt contra naturam ſimpliciter, etſi ſit aliquando contrarium particulari formæ, quæ corrumpitur per actionem huiuſmodi: cum enim generatur ignis, & corrumpitur aer igne agente, eſt generatio, & corruptio naturalis. Quicquid igitur a Deo ſit in rebus creatis, non eſt contra naturam, etſi videatur eſſe contra ordinem proprium alicuius naturæ.

2. Adhuc. Cum Deus ſit primum agens, ut ſupra (Lib. I. cap. XIII. & II. Lib. cap. VI.) oſtenſum eſt, omnia quæ ſunt poſt ipſum, ſunt quaſi quædam inſtrumenta ipſius. Ad hoc autem ſunt inſtrumenta inſtituta ut deſerviant actioni principalis agentis, dum moventur ab ipſo; unde talis inſtrumenti materia, & forma eſſe debet, ut ſit competens actioni quam intendit principale agens: & propter hoc non eſt contra naturam inſtrumenti ut moveatur a principali agente, ſed eſt ei maxime conveniens. Neque ergo eſt contra naturam, cum res creatæ moventur qualitercumque a Deo: ſic enim inſtitutæ ſunt ut ei deſerviant.

3. Præterea. In agentibus etiam corporalibus hoc videtur quod motus qui ſunt in iſtis inferioribus corporibus ex impreſſione ſuperiorum, non ſunt violenti, neque contra naturam, quamvis non videantur convenientes motui naturali, quem corpus inferius habet ſecundum proprietatem ſuæ formæ: non enim dicimus quod fluxus, & refluxus maris ſit motus violentus, cum ſit ex impreſſione cæleſtis corporis; licet naturalis motus aquæ ſit ſolum ad unam partem, ſcilicet ad medium. Multo igitur magis quicquid a Deo ſit in qualibet creatura, non poteſt dici violentum, neque contra naturam.

4. Item. Prima menſura eſſentiæ, & naturæ cuiuslibet rei eſt Deus, ſicut primum ens, quod eſt omnibus cauſa eſſendi. Cum autem per menſuram de unaquaque re ſumatur iudicium, oportet hoc naturale dici unicuique rei per quod conformatur ſuæ menſuræ. Hoc igitur erit naturale unicuique rei quod a Deo ei inditum eſt: ergo etſi adhuc eidem rei a Deo aliquid aliter imprimatur, non eſt contra naturam.

5. Amplius. Omnes creaturæ comparantur ad Deum ſicut artificiata ad artificem, ſicut ex præmiſſis (Lib. II. cap. XXIV.) patet: unde tota natura eſt ſicut quoddam artificiatum divinæ artis. Non eſt autem contra rationem artificii, ſi artifex aliquid aliter operetur in ſuo artificio, etiam poſtquam ei primam formam dedit. Neque ergo eſt contra naturam, ſi Deus in rebus naturalibus aliter operetur aliquid quam conſuetus curſus naturæ habet. Hinc eſt quod Auguſtinus dicit (Lib. de natura bon. contr. Manich. cap. III.) *Deus creator & conditor omnium creaturarum nihil contra naturam facit: quia id eſt naturale cuique rei quod facit, a quo eſt omnis modus, numerus, & ordo naturæ.*

CAPUT CI.

De miraculis.

I. Part. quæſt. CV. art. 8.

Hæc autem quæ præter ordinem communiter in rebus ſtatutum quandoque divinitus fiunt, miracula dici ſolent. Admiramur enim aliquid cum effectum videntes, cauſam ignoramus. Et quia cauſa una & eadem a quibuſdam interdum eſt cognita, & a quibuſdam incognita, inde contingit quod videntium ſimul aliquem effectum aliqui mirantur, & aliqui non mirantur: Aſtrologus enim non miratur videns eclipſim Solis, quia cognoſcit cauſam; ignarus

rus autem huius ſcientiæ neceſſe habet admirari, cauſam ignorans. Sic igitur eſt aliquid mirum quo ad hunc, ooo autem quantum ad illum. Illud ergo ſimpliciter mirum eſt quod habet cauſam ſimpliciter occultam; & hoc ſonat nomen miraculi, ut ſcilicet ſit de ſe admiratione plenum, noo quo ad hunc, vel quo ad illum tantum. Cauſa autem ſimpliciter occulta omni homini eſt Deus. Probatum eſt enim ſupra (cap. xlvii. huius Lib.) qood eius eſſentiam nullus homo in ſtatu huius vitæ intellectu capere poteſt. Illa igitur ſimpliciter miracula dicenda ſunt quæ divinitus fiunt præter ordinem commuoiter ſervatum io rebus.

Horum autem miraculorum diverſi ſunt gradus, & ordines. Nam ſummum gradum inter miracula tenent in quibus aliquid fit a Deo quod natura numquam facere poteſt, ſicut quod duo corpora ſint ſimul, & quod Sol retrocedat, aut ſtet, quod mare diviſum tranſeuotibus iter præbeat; & ioter hæc etiam ordo attenditur: nam quanto maiora ſunt illa quæ Deus operatur, & quanto magis ſunt remota a facultate naturæ, tanto miraculum maius eſt, ſicut maius eſt miraculum quod Sol retrocedat quam quod mare dividatur.

Secundum autem gradum in miraculis teoent illa in quibus Deus aliquid facit quod natura facere poteſt, ſed ooo per illum ordinem. Opus enim oaturæ eſt quod aliquod animal vivat, videat, & ambulet; ſed quod poſt mortem vivat, poſt cæcitatem videat, poſt debilitatem claudus ambulet, hoc natura facere ooo poteſt, ſed Deus interdum miraculoſe operatur. Inter hæc etiam miracula gradus attenditur ſecundum quod id quod fit, magis eſt a facultate naturæ remotum.

Tertius autem gradus miraculorum eſt cum Deus facit quod conſuetum eſt fieri operatione naturæ, tamen abſque oaturæ principiis operantibus, ſicut cum aliquis a febre curabili per naturam, virtute divina coratur, & com pluit ſioe operatione principiorum oaturæ.

CAPUT CII.

Quod ſolus Deus poteſt miracula facere.

I. Part. quaſt. cx. art. 4.

Ex præmiſſis autem oſtendi poteſt, quod ſolus Deus poteſt facere miracula.

1. Quod enim eſt ſub ordine totaliter conſtitutum, noo poteſt præter ordinem illum operari. Omnis autem creatura eſt conſtituta ſub ordine quem Deus in rebus ſtatuit. Nulla ergo creatura poteſt ſupra hunc ordinem operari: quod eſt miracula facere.

2. Item. Quando aliqua virtus finita proprium effectum operatur ad quem determioatur, noo eſt miraculum; licet poſſet eſſe mirum alicui qui illam virtutem non comprehendit, ſicut mirum videtur ignaris quod magnes trahit ferrum, vel quod aliquis parvus piſcis ſit retinens navem. Omnis autem creaturæ potentia eſt limitata ad aliquem determioatum effectum, vel ad aliquos. Quicquid ergo virtute cuiuſcumque creaturæ fiat, non poteſt dici miraculum proprie, etſi ſit mirum creaturæ virtutem illius noo compreheodenti; quod autem fit a virtute divina, quæ cum ſit infinita, de ſe incomprehenſibilis eſt, vere miraculum eſt.

3. Amplius. Omnis creatura in ſua actione requirit ſubiectum aliquod io quod agat; ſolius autem Dei eſt ex nihilo aliquid facere, ut ſupra (Lib. I. cap. xvi.) oſtenſum eſt. Nihil autem quod requirit in ſua actione ſubiectum, poteſt agere niſi illa ad quæ ſubiectum eſt in potentia: hoc enim agens in ſubiectum aliquod operatur ut educat illud de potentia in actum. Nulla igitur creatura ſicut nec creare poteſt, ita & nec agere poteſt in aliqua re niſi quod eſt in potentia illius rei. Fiuot autem multa miracula divinitus, dum in re aliqua fit divina virtute quod non eſt in potentia illius rei, ſicut quod mortuus reviviſcat, & quod Sol retrocedat, & quod duo corpora ſint ſimul. Hæc igitur miracula nulla virtute creata fieri poſſunt.

4. Adhuc. Subiectum in quod agitur, ordinem habet & ad agens quod reducit ipſum de poteotia in actum, & ad actum in quem reducitur. Sicut ergo ſubiectum aliquod eſt in potentia ad aliquem determinatum actum, & non ad quemlibet; ita noo poteſt reduci de potentia in actum determinatum niſi per agens aliquod determinatum. Requiritur enim agens diverſimode ad reducendum in diverſum actum: nam cum aer ſit in potentia ignis, & aqua; alio agente fit actu ignis, & alio aqua. Similiter etiam patet quod materia corporalis in aliquem actum perfectum non reducitur a ſola virtute uoiverſali agente; ſed oportet eſſe ali-

Digitized by Google

aliquod agens proprium per quod determinetur impreſſio univerſalis virtutis ad determinatum effectum. In actum autem minus perfectum poteſt materia corporalis ſola virtute univerſali abſque particulari agente. Animalia enim perfecta non ſolum generantur ex ſola virtute cæleſti, ſed ad hoc requiritur determinatum ſemen; ad generationem vero quorumdam imperfectorum animalium ſola virtus cæleſtis ſufficit ſine ſemine. Effectus igitur qui in his inferioribus fiunt, ſi ſint nati fieri a cauſis univerſalibus ſuperioribus, ſine operatione cauſarum particularium inferiorum, non eſt miraculum ſi ſic fiant, ſicut non eſt miraculum quod animalia ex putrefactione ſine ſemine naſcantur; ſi autem non ſunt nati fieri per ſolas cauſas ſuperiores, requiruntur ad eorum complementum cauſæ inferiores particulares. Cum autem aliquis effectus producitur ab aliqua cauſa ſuperiori mediantibus propriis principiis, non eſt miraculum. Nullo igitur modo virtute ſuperiorum creaturarum aliqua miracula fieri poſſunt.

5. Amplius. Ejuſdem rationis eſſe videtur quod aliquid operetur ex ſubiecto, & quod operetur id ad quod eſt in potentia ſubiectum, & quod ordinate operetur per determinata media. Nam ſubiectum non fit in potentia propinqua ad ultimum, niſi cum fuerit actu in medio, ſicut cibus non eſt ſtatim in potentia caro, ſed cum fuerit converſus in ſanguinem. Omnis autem creatura neceſſe habet uti ſubiecto ad hoc quod aliquid faciat; nec poteſt facere niſi ad quod ſubiectum eſt in potentia, ut oſtenſum eſt (cap. 11. II. Lib.) Ergo non poteſt facere aliquid, niſi ſubiectum reducat in actum per determinata media. Miracula igitur, quæ ſunt ex hoc quod aliquis effectus producitur non illo ordine quo naturaliter fieri poteſt, virtute creaturæ fieri non poſſunt.

6. Adhuc. Inter ſpecies motus ordo quidam naturalis attenditur. Nam primus motuum eſt motus localis, unde & cauſa aliorum exiſtit: primum enim in quolibet genere cauſa invenitur eorum quæ in illo genere conſequuntur. Omnis autem effectus qui in his inferioribus producitur, per aliquam generationem, vel alterationem neceſſe eſt ut producatur. Oportet igitur quod per aliquid localiter motum hoc proveniat, ſi fiat ab aliquo agente incorporali, quod proprie localiter moveri non poſſit. Effectus autem qui fiunt a ſubſtantiis incorporeis per corporea inſtrumenta, non ſunt miraculoſi: corpora enim non operantur niſi naturaliter. Non igitur ſubſtantiæ incorporeæ creatæ poſſunt aliqua miracula facere propria virtute, & multo minus ſubſtantiæ corporeæ, quarum omnis actio naturalis eſt. Solius igitur Dei eſt miracula facere: ipſe enim eſt ſuperior ordine ſub quo univerſa continentur, ſicut a cuius providentia totus hic ordo fluit: eius etiam virtus, cum ſit omnino infinita, non determinatur ad aliquem ſpecialem effectum, neque ad hoc quod effectus illius producatur aliquo determinato modo, vel ordine. Hinc eſt quod in Pſal. cxxxv. 4. dicitur de Deo: *Qui facit mirabilia magna ſolus.*

CAPUT CIII.

Quod ſubſtantiæ ſpirituales aliqua miracula operantur, quæ tamen non ſunt vere miracula.

I. Part. quæſt. cx. *art.* 4.

FUit autem poſitio Avicennæ (Lib. VIII. de Anima cap. ult. & Lib. VI. cap. 11.) quod ſubſtantiis ſeparatis multo magis obedit materia ad productionem alicuius effectus quam contrariis agentibus in natura: unde ponit, quod ad apprehenſionem prædictarum ſubſtantiarum ſequitur interdum effectus aliquis in iſtis inferioribus, vel pluviarum, vel ſanitatis alicuius infirmi, abſque aliquo corporeo agente medio. Cuius quidem ſignum ab anima noſtra accepit, quæ cum fuerit fortis in ſua imaginatione, ad ſolam apprehenſionem immutatur corpus; ſicut cum quis ambulans ſuper trabem in alto poſitam cadit de facili, quia imaginatur caſum ex timore; non autem caderet, ſi eſſet trabes illa poſita ſuper terram, unde caſum timere non poſſet. Manifeſtum eſt autem quod ad ſolam apprehenſionem animæ caleſcit corpus, ſicut accidit in concupiſcentibus, vel iratis; aut etiam infrigidatur, ſicut accidit in timentibus. Quandoque etiam immutatur ex forti apprehenſione ad aliquam ægritudinem, puta febrem, vel etiam lepram. Et per hunc modum dicit, quod ſi anima ſit pura, non ſubiecta corporalibus paſſionibus, & fortis in ſua apprehenſione, quod obedit apprehenſioni eius non ſolum corpus proprium, ſed corpora etiam exterio-

ra;

ra; adeo quod ad eius apprehenſionem ſanetur aliquis infirmus, vel aliquid huiuſmodi. Et hoc ponit eſſe cauſam faſcinationis: quia anima alicuius vehementer affecta in malevolentia, habet impreſſionem nocumenti in aliquem, maxime puerum, qui propter corporis teneritudinem eſt facile ſuſceptivus impreſſionum. Unde vult quod multo amplius ad apprehenſionem ſubſtantiarum ſeparatarum, quas ponit animas, vel motores orbium, ſequantur aliqui effectus in iſtis inferioribus abſque actione alicuius corporalis agentis. Hæc autem poſitio ſatis conſona eſt aliis ſuis poſitionibus. Ponit enim quod omnes formæ ſubſtantiales effluant in hæc inferiora a ſubſtantia ſeparata, & quod corporalia agentia non ſunt niſi diſponentia materiam ad ſuſcipiendam impreſſionem agentis ſeparati.

Quod quidem non eſt verum, ſecundum Ariſtotelis doctrinam, qui probat in VII. Metaphyſic. (text. com. XXVIII. & ſeq.) quod formæ quæ ſunt in materia, non ſunt a formis ſeparatis, ſed a formis quæ ſunt in materia: ſic enim invenitur ſimilitudo inter faciens & factum. Exemplum etiam quod ſumitur de impreſſione animæ in corpus, non multum adiuvat eius intentionem. Non enim ex apprehenſione ſequitur aliqua immutatio corporis, niſi apprehenſioni adiuncta fuerit affectio aliqua, ut gaudii, vel timoris, vel concupiſcentiæ, aut alterius paſſionis. Huiuſmodi autem paſſiones accidunt cum aliquo determinato motu cordis, ex quo ſequitur ulterius immutatio totius corporis vel ſecundum motum localem, vel ſecundum alterationem aliquam: unde adhuc remanet quod apprehenſio ſpiritualis non alterat corpus niſi mediante motu locali. Quod autem de faſcinatione inducit, non ob hoc accidit quod apprehenſio unius immediate immutet corpus alterius; ſed quia mediante motu cordis immutat corpus coniunctum, cuius immutatio pervenit ad oculum, a quo infici poteſt aliquid extrinſecum, præcipue ſi ſit facile immutabile, ſicut etiam oculus menſtruatæ inficit ſpeculum. Subſtantia igitur ſpiritualis creata propria virtute nullam formam inducere poteſt in materiam corporalem, quaſi materia ad hoc ſibi obediente, ut exeat in actum alicuius formæ, niſi per motum localem alicuius corporis. Eſt enim hoc in virtute ſubſtantiæ ſpiritualis creatæ ut corpus obediat ſibi ad motum localem; movendo autem localiter aliquod corpus, adhibere poteſt aliqua naturaliter activa ad effectus aliquos producendos, ſicut etiam ars fabrilis adhibet ignem ad mollificationem ferri. Hoc autem non eſt miraculoſum proprie loquendo. Unde relinquitur quod ſubſtantiæ ſpirituales creatæ non faciunt miracula propria virtute. Dico autem propria virtute: quia nihil prohibet huiuſmodi ſubſtantias ſpirituales, inquantum agunt virtute divina, miracula facere: quod etiam ex hoc videtur quod unus ordo Angelorum ſpecialiter deputatur, ut Gregorius dicit (hom. XXXIV. in Evang.) ad miracula facienda: qui etiam dicit (Dial. Lib. II. cap. XXXI.) quod quidam Sancti interdum miracula faciunt ex poteſtate, non ſolum ex interceſſione.

Conſiderandum tamen eſt, quod cum res aliquas naturales vel Angeli, vel dæmones adhibent ad aliquos determinatos effectus, utuntur eis quaſi inſtrumentis quibuſdam, ſicut Medicus utitur ut inſtrumentis, aliquibus herbis ad ſanandum. Ex inſtrumento autem procedit non ſolum ſuæ virtuti correſpondens effectus, ſed etiam aliquid ultra propriam virtutem, inquantum agit in virtute principalis agentis: ſerra enim, & ſecuris non poſſunt facere lectum, niſi inquantum agunt ut motæ ab arte, & ad talem effectum, nec calor naturalis poſſet carnem generare niſi virtute animæ vegetabilis, quæ utitur ipſo quaſi quodam inſtrumento. Conveniens eſt igitur quod ex ipſis rebus naturalibus proveniant aliqui altiores effectus ex hoc quod ſpirituales ſubſtantiæ eis utuntur quaſi inſtrumentis quibuſdam. Sic ergo licet tales effectus ſimpliciter miracula dici non poſſint, quia ex naturalibus cauſis proveniunt, mirabiles tamen redduntur nobis dupliciter. Uno modo ex hoc quod per ſpirituales ſubſtantias tales cauſæ modo nobis inconſueto ad proprios effectus apponuntur: unde ingenioſorum artificum opera mira redduntur, cum ab aliis non percipitur qualiter operantur. Alio modo ex hoc quod cauſæ naturales appoſitæ ad effectus aliquos producendos, aliquid virtutis ſortiuntur ex hoc quod ſunt inſtrumenta ſpiritualium ſubſtantiarum: & hoc magis accedit ad rationem miraculi.

CA-

Digitized by Google

CAPUT CIV.

Quod opera magorum non ſunt ſolum ex impreſſione cæleſtium corporum.

Fuerunt autem quidam dicentes, quod huiuſmodi opera nobis mirabilia quæ per artes magicas fiunt, non ab aliquibus ſpiritualibus fiunt ſubſtantiis, ſed ex virtute cæleſtium corporum. Cuius ſignum videtur quod ab exercentibus huiuſmodi opera, ſtellarum certus ſitus conſideratur. Adhibentur etiam quædam herbarum, & aliarum corporalium rerum auxilia, quaſi ad præparandam inferiorem materiam ad ſuſcipiendam influentiam virtutis cæleſtis.

1. Hoc autem expreſſe adverſatur apparentibus. Cum enim non ſit poſſibile ex aliquibus corporeis principiis intellectum cauſari, ut ſupra (cap. lxxxiv.) probatum eſt, impoſſibile eſt quod effectus qui ſunt proprii intellectualis naturæ, ex virtute cæleſtis corporis cauſentur. In huiuſmodi autem operationibus magorum apparent quædam quæ ſunt propria rationalis creaturæ opera. Redduntur enim reſponſa de furtis ſublatis, & de aliis huiuſmodi: quod non poſſet fieri niſi per intellectum. Non igitur eſt verum omnes huiuſmodi effectus ſola virtute cæleſtium corporum cauſari.

2. Præterea. Ipſa loquela proprius actus eſt rationalis naturæ. Apparent autem aliqui colloquentes hominibus in prædictis operationibus, & ratiocinantes de diverſis. Non eſt igitur poſſibile quod huiuſmodi fiant ſola virtute cæleſtium corporum.

Si quis autem dicat, quod huiuſmodi apparentiæ non ſunt ſecundum ſenſum exteriorem, ſed ſecundum imaginationem tantum; hoc quidem primo non videtur verum. Non enim alicui apparent formæ imaginatæ quaſi res vere, niſi fiat alienatio ab exterioribus ſenſibus: quia non poteſt eſſe quod ſimilitudinibus artendatur tamquam rebus, niſi ligato naturali iudicio ſenſus. Huiuſmodi autem collocutiones, & apparitiones fiunt ad homines qui utuntur libere ſenſibus exterioribus. Non eſt igitur poſſibile quod huiuſmodi viſa, vel audita ſint ſecundum imaginationem tantum.

3. Deinde. Ex quibuſcumque formis imaginatis non poteſt alicui provenire intellectualis cognitio ultra facultatem naturalem, vel acquiſitam ſui intellectus; quod & in ſomnis patet: in quibus etſi ſit aliqua præſignatio futurorum, non tamen quicumque videns ſomnia, eorum ſignificata intelligit. Per huiuſmodi autem viſa, vel audita, quæ apparent in operibus magorum, plerumque advenit alicui intellectualis cognitio aliquorum quæ ſui intellectus facultatem excedunt, ſicut revelatio occultorum theſaurorum, manifeſtatio futurorum; & quandoque etiam de aliquibus documentis ſcientiæ alicuius aliquibus vera reſpondentur. Oportet ergo quod vel illi apparentes, & colloquentes non videant ſecundum imaginationem tantum, vel ſaltem quod hoc fiat virtute alicuius intellectus ſuperioris, quod homo per huiuſmodi imaginationes in cognitionem talium adducatur, & non fiat hoc ſolum virtute cæleſtium corporum.

4. Adhuc. Quod virtute cæleſtium corporum fit, eſt effectus naturalis: nam formæ naturales ſunt quæ in inferioribus cauſantur ex virtute cæleſtium corporum. Quod igitur nulli rei poteſt eſſe naturale, non poteſt fieri virtute cæleſtium corporum. Quædam autem talia fieri dicuntur per operationes prædictas, ſicut quod ad præſentiam alicuius quæcumque ſera ei pandatur, quod aliquis inviſibilis reddatur, & multa huiuſmodi narrantur. Non eſt igitur poſſibile hoc fieri virtute cæleſtium corporum.

5. Amplius. Cuicumque virtute cæleſtium corporum confertur quod poſterius eſt, confertur & ei quod prius eſt. Moveri autem per ſe conſequitur ad habere animam: animatorum enim proprium eſt quod moveant ſe ipſa. Impoſſibile eſt igitur fieri virtute cæleſtium corporum quod aliquid inanimatum per ſe moveatur. Fieri autem hoc per magicas artes dicitur, quod aliqua ſtatua per ſe moveatur, aut vocem emittat. Non eſt igitur poſſibile quod effectus magicarum artium fiat virtute cæleſti.

Si autem dicatur, quod ſtatua illa ſortitur aliquod principium vitæ virtute cæleſtium corporum; hoc eſt impoſſibile. Principium enim vitæ in omnibus viventibus eſt forma ſubſtantialis: vivere enim eſt eſſe viventibus, ut Philoſophus dicit in II. de Anima. Impoſſibile eſt autem quod aliquid recipiat aliquam formam ſubſtantialem de novo, niſi amittat formam quam prius habuit: generatio enim unius eſt corruptio alterius. In fabricatione autem alicuius ſtatuæ non adiicitur aliqua forma ſubſtantialis, ſed fit transmu-

tatio ſolum ſecundum figuram, qnæ eſt accidens: manet enim forma cupri, vel alicuius huiuſmodi. Non igitur eſt poſſibile qnod huiuſmodi ſtatuæ ſortiantur aliqnod principium vitæ.

6. Adhuc. Si aliquid per principium vitæ moveatur, neceſſe eſt quod habeat ſenſum: movens enim eſt ſenſus, vel intellectus. Intellectus autem in generabilibus, & corruptibilibus non eſt ſine ſenſu; ſenſns autem non poteſt eſſe ubi non eſt tactus; nec tactns ſine organo medie temperato: talis autem temperies non invenitur in lapide, vel cera, vel metallo, ex quo fit ſtatua. Non eſt igitur poſſibile quod huinſmodi ſtatuæ moveantur per principium vitæ.

7. Amplius. Viventia perfecta non ſolnm generantur ex virtute cæleſti, ſed etiam ex ſemine: homo enim generat hominem, & Sol. Quæ antem virtute cæleſti ſine ſemine generantur, ſnnt animalia generata ex putrefactione, quæ inter alia ignobiliora ſunt. Si igitur per virtutem cæleſtem ſolam huiuſmodi ſtatuæ ſortiuntur principinm vitæ, per quod moveant ſe ipſa; oportet ea eſſe ignobiliſſima inter animalia; quod tamen eſſet falſum, ſi per principium vitæ intrinſecum operarentur: nam in earum actibus apparent nobiles operationes, cum reſpondeant de occultis. Non eſt igitur poſſibile quod operentur, vel moveantur per principium vitæ.

8. Item. Effectum naturalem virtute cæleſtium corporum productum contingit inveniri abſque artis operatione. Etſi enim aliquo artificio aliquis operetur ad generationem ranarum, vel aliquorum huiuſmodi, contingit tamen generari ranas abſque omni artificio. Si ergo virtute cæleſtinm corporum huiuſmodi ſtatuæ quæ per artem necromanticam fiunt, ſortiantur principinm vitæ, erit invenire generationem talinm abſque huiuſmodi arte. Hoc autem non invenitur. Manifeſtum eſt igitur quod huinſmodi ſtatuæ non habent principium vitæ, neque moventur virtute cæleſtis corporis.

Per hoc autem excluditur poſitio Hermetis, qui ſic dixit, ut Auguſtinus refert VIII. de civit. Dei (cap. XXIII.) *Deus ſicut effector eſt deorum cæleſtium, ſic homo fictor eſt deorum qui in templis ſunt humana proximitate contenti: ſtatuas dico animatas ſenſu, & ſpiritu plenas, tantaque facientes & talia; ſtatuas futurorum præſcias; eaſdem de ſomniis, & multis aliis rebus prædicentes, & imbecillitates hominibus facientes, eoſque curantes, triſtitiam, lætitiamque dantes pro meritis.*

Hæc autem poſitio auctoritate divina deſtruitur: dicitur enim in Pſalm. CXIII. 4. *Simulacra gentium argentum, & aurum, opera manuum hominum: os habent, & non loquentur... neque enim eſt ſpiritus in ore ipſorum.* (Pſal. CXXXIV. 17.)

Non videtur autem omnino negandnm qnin in prædictis ex virtute cæleſtium corporum aliquid virtutis eſſe poſſit, ad illos tamen ſolos effectus quos virtute cæleſtium corporum aliqua inferiora corpora producere poſſunt.

CAPUT CV.

Unde magerum operationee efficaciam habeant.

INveſtigandum autem relinquitur, unde artes magicæ efficaciam habent: quod quidem facile perpendi poteſt, ſi modus operationis earum attendatur.

1. In ſuis enim operationibus utuntur vocibns quibuſdam ſignificativis ad determinatos effectus producendos. Vox autem, inquantum eſt ſignificativa, non habet virtutem niſi ex aliqno intellectu, vel ex intellectu proferentis, vel ex intellectu eius ad quem profertur. Ex proferentis quidem intellectu, ſicut ſi aliquis intellectus ſit tantæ virtutis quod ſua conceptione res poſſit cauſare: quam quidem conceptionem, vocis officio producendis effectibus quodammodo præſentat. Ex intellectu autem eius ad quem ſermo dirigitur, ſicut cum per ſignificationem vocis in intellectum receptam, audiens inducitur ad aliquid faciendum. Non autem poteſt dici, quod voces illæ ſignificativæ a magis prolatæ, efficaciam habent ex intellectu proferentis. Quum enim virtus eſſentiam conſequatur, virtutis diverſitas eſſentialium principiorum diverſitatem oſtendit. Intellectus autem communiter hominum huius diſpoſitionis invenitur, quod eius cognitio ex rebus cauſatur magis quam ſua conceptione res cauſare poſſit. Sì igitur ſint aliqui homines qui verbis conceptionem ſui intellectus exprimentibus res poſſint tranſmutare propria virtute, erunt alterius ſpeciei, & dicentur æquivoce homines.

2. Amplius. Virtus faciendi non acquiritur per diſciplinam, ſed ſolum cognitio aliquid faciendi. Per diſciplinam autem aliqui acquirunt quod huiuſmodi operationes magicas efficiant. Non eſt igi-

Digitized by Google

igitur in eis ad huiuſmodi effectus producendos virtus aliqua, ſed cognitio ſola.

Si quis autem dicat, quod huiuſmodi homines a ſua nativitate ex virtute ſtellarum ſortiuntur præ ceteris virtutem prædictam, ita quod quantumcumque alii inſtruantur qui hoc ex nativitate non habent, efficaces in huiuſmodi operibus eſſe non poſſunt: primo quidem dicendum eſt, quod corpora cæleſtia ſuper intellectum imprimere non poſſunt, ut ſupra (cap. lxxxiv.) oſtenſum eſt. Non igitur ex virtute ſtellarum ſortiri poteſt intellectus alicuius hanc virtutem quod repræſentatio ſuæ conceptionis per vocem ſit alicuius effectiva.

Si autem dicatur, quod etiam imaginatio aliquid in prolatione vocum ſignificativarum operatur, ſuper quam poſſunt corpora cæleſtia imprimere, cum huiuſmodi operatio ſit per organum corporale; hoc non poteſt eſſe quantum ad omnes effectus qui per huiuſmodi artes fiunt. Oſtenſum eſt enim quod non poſſunt omnes effectus virtute ſtellarum produci. Ergo neque ex virtute ſtellarum aliquis ſortiri poteſt hanc virtutem ut eoſdem effectus producat. Relinquitur igitur quod huiuſmodi effectus compleantur per aliquem intellectum, ad quem ſermo proferentis per huiuſmodi voces dirigitur. Huius autem ſignum eſt, nam huiuſmodi ſignificativæ voces quibus magi utuntur, invocationes ſunt, ſupplicationes, adiurationes, aut etiam imperia quaſi ad alterum colloquentis.

Item. In obſervationibus huius artis utuntur quibuſdam characteribus, & figuris determinatis. Figura autem nullius actionis principium eſt, neque paſſionis; alias mathematica corpora eſſent activa, & paſſiva. Non ergo poteſt per figuras determinatas diſponi materia ad aliquem naturalem effectum ſuſcipiendum: non ergo utuntur magi figuris aliquibus quaſi diſpoſitionibus. Relinquitur ergo quod utuntur eis ſolum quaſi ſignis: non enim eſt aliud determinatum dare. Signis autem non utimur niſi ad alios intelligentes. Habent ergo magicæ artes efficaciam ab illo intelligente ad quem ſermo magi dirigitur.

Si quis autem dicat, quod figuræ aliquæ appropriantur aliquibus cæleſtium corporum, & ita corpora inferiora determinantur per aliquas figuras ad aliquorum cæleſtium corporum impreſſiones ſuſcipiendas: videtur non rationabiliter dici. Non enim ordinatur aliquod patiens ad ſuſcipiendas impreſſiones agentis niſi per hoc quod eſt in potentia. Illa ergo tantum determinant ipſum ad ſpecialem impreſſionem ſuſcipiendam per quæ in potentia fit quodammodo. Per figuras autem non diſponitur materia ut fit in potentia ad aliquam formam: quia figura abſtrahit ſecundum ſuam rationem ab omni materia, & forma ſenſibili, cum ſit quoddam mathematicum. Non ergo per figuras, & characteres determinatur aliquod corpus ad ſuſcipiendam aliquam influentiam cæleſtis corporis.

2. Præterea. Figuræ aliquæ appropriantur corporibus cæleſtibus ut effectus ipſarum: nam figuræ inferiorum cauſantur a corporibus cæleſtibus. Prædictæ autem artes non utuntur characteribus, aut figuris quaſi effectibus cæleſtium corporum, ſed ſunt effectus hominis operantis per artem. Appropriatio igitur figurarum ad aliqua cæleſtia corpora nihil ad propoſitum facere videtur.

3. Item. Per figuras non diſponitur aliqua materia naturalis ad formam, ut oſtenſum eſt. Corpora igitur in quibus ſunt impreſſæ huiuſmodi figuræ, ſunt eiuſdem habilitatis ad recipiendum influentiam cæleſtem cum aliis corporibus eiuſdem ſpeciei. Quod autem aliquid agat in unum eorum quæ ſunt æqualiter diſpoſita propter aliquid ſibi appropriatum ibi inventum, & non in aliud, non eſt operantis per neceſſitatem naturæ, ſed per electionem. Patet ergo quod huiuſmodi artes figuris utentes ad effectus aliquos producendos, non habent efficaciam ab aliquo agente per naturam, ſed ab aliqua intellectuali ſubſtantia per intellectum agente. Hoc etiam demonſtrat & ipſum nomen quod talibus figuris imponunt, characteres eos dicentes. Character enim ſignum eſt: in quo datur intelligi quod figuris huiuſmodi non utuntur niſi ut ſignis exhibitis alicui intellectuali naturæ.

Quia vero figuræ in artificialibus ſunt quaſi formæ ſpecificæ, poteſt aliquis dicere, quod nihil prohibet quin conſtitutionem figuræ, quæ dat ſpeciem imagini, conſequatur aliqua virtus ex influentia cæleſti, non ſecundum quod figura eſt, ſed ſecundum quod cauſat ſpeciem artificiati, quod adipiſcitur virtutem ex ſtellis. Sed de litteris quibus inſcribitur aliquid in imagine, vel aliis characteribus, nihil aliud poteſt dici quam quod ſigna ſunt: unde non habent ordinem niſi ad

ſi ad aliquem intellectum. Quod etiam oſtenditur per ſacrificia, proſtrationes, & alia huiuſmodi, quibus utuntur, quæ non poſſunt eſſe niſi ſigna reverentiæ exhibitæ alicui intellectuali naturæ.

CAPUT CVI.

Quod ſubſtantia intellectualis quæ efficaciam præſtat magicis operibus, non eſt bona.

EST autem ulterius inquirendum, quæ ſit hæc intellectualis natura cuius virtute tales operationes fiunt. Et primo quidem apparet quod non ſit bona, & laudabilis.

1. Præſtare enim patrocinium aliquibus quæ ſunt contraria virtuti, non eſt alicuius intellectus bene diſpoſiti. Hoc autem fit ex huiuſmodi artibus: fiunt enim plerumque adulteria, furta, homicidia, & alia huiuſmodi maleficia procurantur: unde utentes his artibus malefici vocantur. Non eſt ergo bene diſpoſita ſecundum virtutem intellectualis natura cuius auxilio huiuſmodi artes innituntur.

2. Item. Non eſt intellectus bene diſpoſiti ſecundum virtutem, familiarem eſſe, & patrocinium exhibere ſceleratis, non quibuslibet optimis viris. Huiuſmodi autem artibus utuntur plerumque homines ſcelerati. Non eſt igitur intellectualis natura cuius auxilio hæ artes efficaciam habent, bene diſpoſita ſecundum virtutem.

3. Adhuc. Intellectus bene diſpoſiti eſt reducere homines in ea quæ ſunt hominum propria bona, quæ quidem ſunt bona rationis. Abducere igitur ab iſtis, pertrahendo ad aliqua minima bona, eſt intellectus indecenter diſpoſiti. Per huiuſmodi autem artes non adipiſcuntur homines aliquem profectum in bonis rationis, quæ ſunt ſcientiæ, & virtutes, ſed in quibuſdam minimis, ſicut in inventione furtorum, & in deprehenſione latronum, & his ſimilibus. Non igitur ſubſtantiæ intellectivæ quarum auxilio hæ artes utuntur, ſunt bene diſpoſitæ ſecundum virtutem.

4. Amplius. In operationibus prædictarum artium illuſio quædam videtur, & irrationabilitas: requirunt enim huiuſmodi artes hominem re venerea non attrectatum; cum tamen plerumque adhibeantur ad illicitos concubitus conciliandos. In operatione autem intellectus bene diſpoſiti nihil irrationale, & ſibi diverſum apparet. Non igitur huiuſmodi artes utuntur patrocinio intellectus bene diſpoſiti ſecundum virtutem.

5. Præterea. Non eſt bene diſpoſitus ſecundum intellectum qui per aliqua ſcelera commiſſa provocatur ad auxilium alicui ferendum. Hoc autem fit in iſtis artibus: nam aliqui in executione harum leguntur innocentes pueros occidiſſe. Non igitur ſunt boni intellectus quorum auxilio iſta fiunt.

6. Item. Bonum proprium intellectus eſt veritas. Cum igitur boni ſit bonum adducere; cuiuslibet intellectus bene diſpoſiti eſſe videtur alios perducere ad veritatem. In operibus autem magorum plerumque fiunt quibus ludificentur homines, & decipiantur. Intellectus igitur cuius auxilio utuntur, non eſt bene diſpoſitus ſecundum morem.

7. Adhuc. Intellectus bene diſpoſitus veritate allicitur, in qua delectatur, non autem mendaciis. Magi autem in ſuis invocationibus utuntur quibuſdam mendaciis, quibus alliciant eos quorum auxilio utuntur: comminantur enim quædam impoſſibilia, ſicut quod niſi ille qui invocatur, opem ferat, invocans cælum comminuet, aut ſidera deponet, ut narrat Porphyrius in epiſtola ad Anebriotem (teſte Auguſt. Lib. X. de civit. Dei cap. XI.) Illæ igitur intellectuales ſubſtantiæ quibus adiuvantibus operationes magorum perficiuntur, non videntur eſſe bene diſpoſitæ ſecundum intellectum.

8. Amplius. Non videtur eſſe habentis intellectum bene diſpoſitum, ut ſi ſit ſuperior, imperanti ſibi ſubdatur ſicut inferior; aut ſi ſit inferior, ut ſibi ab eo quaſi ſuperiori ſupplicari patiatur. Magi autem invocant eos quorum auxilio utuntur, ſuppliciter, quaſi ſuperiores; cum autem advenerint, imperant eis quaſi inferioribus. Nullo igitur modo videntur eſſe bene diſpoſiti ſecundum intellectum.

Per hoc autem excluditur error Gentilium, qui huiuſmodi operationes diis attribuebant.

CAPUT CVII.

Quod ſubſtantia intellectualis cuius auxilio magicæ artes utuntur, non eſt mala ſecundum ſuam naturam.

NOn eſt autem poſſibile quod ſit naturalis malitia in ſubſtantiis intellectualibus quarum auxilio magicæ artes operantur.

1. In

1. In illud enim in quod aliquid tendit ſecundum ſuam naturam, non tendit per accidens, ſed per ſe, ſicut grave deorſum. Sed ſi huiuſmodi ſubſtantiæ intellectuales ſecundum ſuam naturam eſſent malæ, naturaliter in malum tenderent. Non igitur per accidens, ſed per ſe tendunt ad malum. Hoc autem eſt impoſſibile: oſtenſum eſt enim ſupra (cap. xvi. huius Lib.) quod omnia per ſe tendunt ad bonum, & nihil tendit ad malum niſi per accidens. Non igitur huiuſmodi intellectuales ſubſtantiæ ſunt ſecundum ſuam naturam malæ.

2. Adhuc. Quicquid eſt in rebus, oportet quod cauſa, vel cauſatum ſit: alioquin ad alia ordinem non haberent. Aut igitur huiuſmodi ſubſtantiæ ſunt cauſæ tantum, aut etiam cauſata. Si cauſæ tantum, malum autem non poteſt eſſe cauſa alicuius niſi per accidens, ut ſupra (cap. xiv. huius Lib.) oſtenſum eſt; omne autem quod eſt per accidens, oportet reduci ad id quod eſt per ſe: oportet igitur quod in eis ſit aliud prius quam eorum malitia, per quod ſint cauſæ. Primum autem in unoquoque eſt eius natura, & eſſentia. Non igitur ſecundum ſuam naturam ſunt malæ huiuſmodi ſubſtantiæ. Idem etiam ſequitur, ſi ſint cauſata. Nam nullum agens agit niſi intendens ad bonum. Malum ergo non poteſt eſſe effectus alicuius cauſæ niſi per accidens. Quod autem cauſatur per accidens tantum, non poteſt eſſe ſecundum naturam, cum omnis natura determinatum modum habeat quo procedit in eſſe. Non eſt igitur poſſibile quod huiuſmodi ſubſtantiæ ſint malæ ſecundum ſuam naturam.

3. Amplius. Unumquodque entium habet proprium eſſe ſecundum modum ſuæ naturæ. Eſſe autem inquantum huiuſmodi, eſt bonum: cuius ſignum eſt quod omnia eſſe appetunt. Si igitur huiuſmodi ſubſtantiæ ſecundum ſuam naturam eſſent malæ, nullum eſſe haberent.

4. Item. Oſtenſum eſt ſupra (Lib. II. cap. xv.) quod nihil poteſt eſſe quin a primo ente eſſe habeat, & quod primum ens eſt ſummum bonum. Cum autem omne agens, inquantum huiuſmodi, agat ſibi ſimile; oportet quod ea quæ a primo ente ſunt, bona ſint. Prædictæ igitur ſubſtantiæ, ſecundum quod ſunt, & naturam aliquam habent, non poſſunt eſſe malæ.

5. Amplius. Impoſſibile eſt aliquid eſſe quod ſit univerſaliter privatum participatione boni. Cum enim idem ſit appetibile, & bonum; ſi aliquid eſſet omnino expers boni, nihil haberet in ſe appetibile. Unicuique autem eſt appetibile ſuum eſſe. Oportet igitur quod ſi aliquid ſecundum ſuam naturam dicatur malum, quod hoc non ſit quaſi ſimpliciter malum, ſed quia eſt malum huic, vel quantum ad hoc; ſicut venenum non eſt ſimpliciter malum, ſed huic cui eſt nocivum: unde quod eſt alii venenum, eſt alteri cibus. Hoc autem contingit ex eo quod bonum particulare quod eſt proprium huius, contrarium eſt bono particulari quod eſt proprium alterius; ſicut calor, qui eſt proprium ignis, eſt contrarius frigori, quod eſt bonum aquæ, & deſtruit ipſum. Illud igitur quod ſecundum ſuam naturam ordinatur in bonum non particulare, ſed ſimpliciter, impoſſibile eſt quod ſecundum hunc modum poſſit naturaliter dici malum. Tale autem eſt omnis intellectus: nam eius bonum eſt in propria operatione, quæ eſt univerſalium, & eorum quæ ſunt ſimpliciter. Non eſt igitur poſſibile quod aliquis intellectus ſecundum ſuam naturam ſit malus, non ſolum ſimpliciter, ſed nec etiam ſecundum quid.

6. Item. In unoquoque habente intellectum naturali ordine intellectus movet appetitum: proprium enim obiectum voluntatis eſt bonum intellectum; bonum autem voluntatis eſt in eo quod ſequitur intellectum; ſicut in nobis bonum eſt quod eſt ſecundum rationem; quod autem eſt præter hoc, malum eſt. Naturali igitur ordine ſubſtantia intellectualis vult bonum. Impoſſibile eſt igitur quod illæ ſubſtantiæ intellectuales quarum auxilio magicæ artis utuntur, ſint naturaliter malæ.

7. Præterea. Cum voluntas tendat in bonum intellectum naturaliter ſicut in proprium obiectum, & finem, impoſſibile eſt quod aliqua intellectualis ſubſtantia malam ſecundum naturam habeat voluntatem, niſi naturaliter intellectus erret circa iudicium boni. Nullus autem intellectus talis poteſt eſſe: falſa enim iudicia in operationibus intellectus ſunt ſicut monſtra in rebus naturalibus, quæ non ſunt ſecundum ſuam naturam, ſed præter naturam: nam bonum intellectus, & eius finis naturalis, eſt cognitio veritatis. Impoſſibile eſt igitur quod aliquis intellectus ſit qui naturaliter in iudicio veri decipiatur. Neque igitur poſſibile eſt quod ſit aliqua ſubſtantia intelle-

ctua-

ctualis habens naturaliter malam voluntatem.

8. Adhuc. Nulla potentia cognoſcitiva deficit a cognitione ſui obiecti niſi propter aliquem defectum, aut corruptionem ſuam; cum ſecundum propriam rationem ad cognitionem talis obiecti ordinetur; ſicut viſus non deficit a cognitione coloris, niſi aliqua corruptione circa ipſum exiſtente. Omnis autem defectus, & corruptio eſt præter naturam: quia natura intendit eſſe, & perfectionem rei. Impoſſibile eſt igitur quod ſit aliqua virtus cognoſcitiva quæ naturaliter deficiat a recto iudicio ſui obiecti. Proprium autem obiectum intellectus eſt verum. Impoſſibile eſt igitur quod ſit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans. Neque igitur voluntas aliqua naturaliter poteſt a bono deficere.

Hoc etiam auctoritate ſacræ Scripturæ confirmatur: dicitur enim I. Timoth. IV. 4. *Omnis creatura Dei bona*: unde Gen. I. 31. *Vidit Deus cuncta quæ* (a) *fecit, & erant valde bona*.

Per hoc autem excluditur error Manichæorum ponentium, huiuſmodi ſubſtantias intellectuales, quas dæmones conſueto nomine dicimus, vel diabolos, eſſe naturaliter malas. Excluditur etiam opinio quam Porphyrius narrat in epiſtola ad Anebriotem, dicens, „ quoſdam opina-„ ri eſſe quoddam ſpirituum genus, cui „ exaudire magos ſit proprium, natura „ fallax, omniforme, ſimulans deos, „ & dæmones, & animas defunctorum: „ & hoc eſt quod efficiat hæc omnia quæ „ videntur eſſe vel bona, vel prava: ceterum circa ea quæ vere ſunt bona, „ nihil opitulari; immo vero iſta nec „ noſſe, ſed & mala conſiliare, & inſi-„ mulare, atque impedire, & invidere „ virtutis ſedulos ſectatores, & plenum „ eſſe temeritatis, & faſtus: gaudere „ odoribus, adulationibus capi. " Hæc quidem Porphyrii verba malitiam dæmonum, quorum auxilio artes magicæ utuntur, ſatis aperte declarant; in hoc autem ſolo reprehenſibilia ſunt quod hanc malitiam naturaliter eis dicit ineſſe.

CAPUT CVIII.

Rationes, quod in dæmonibus non poſſit eſſe peccatum.

SI autem in dæmonibus non eſt naturalis malitia; oſtenſum eſt autem ſupra (cap. CVI.) eos eſſe malos; neceſſario relinquitur quod ſint voluntate mali. Oportet igitur inquirere quomodo hoc poſſibile ſit: videtur enim omnino hoc impoſſibile eſſe.

1. Oſtenſum eſt enim in ſecundo (Lib. cap. lxx. & xc.) nullam ſubſtantiam naturalem eſſe corpori naturaliter unitam niſi animam humanam, vel ſecundum quoſdam animas corporum cæleſtium: de quibus inconveniens eſt æſtimare quod ſint malæ, cum motus cæleſtium corporum ſit ordinatiſſimus, & totius ordinis naturalis quodam modo principium. Omnis autem alia cognoſcitiva potentia præter intellectum utitur organis corporalibus animatis. Non eſt ergo poſſibile quod in huiuſmodi ſubſtantiis ſit aliqua virtus cognoſcitiva niſi intellectus. Quicquid igitur cognoſcunt, intelligunt. In eo autem quod quis intelligit, non errat: ex defectu enim intelligendi provenit omnis error. Non poteſt igitur eſſe aliquis error in cognitione ſubſtantiarum talium. Nullum autem voluntatis peccatum poteſt eſſe abſque errore: quia voluntas ſemper tendit in bonum apprehenſum: unde niſi in apprehenſione boni erretur, non poteſt in voluntate eſſe peccatum. Videtur igitur quod in huiuſmodi ſubſtantiis non poſſit eſſe voluntatis peccatum.

2. Adhuc. In nobis peccatum voluntatis accidit circa ea de quibus in univerſali ſcientiam veram habemus, per hoc quod in particulari impeditur iudicium rationis ex aliqua paſſione rationem ligante. Hæ autem paſſiones in dæmonibus eſſe non poſſunt, quia hæ paſſiones ſunt partis ſenſitivæ, quæ nullam habet operationem ſine organo corporali. Si igitur huiuſmodi ſubſtantiæ ſeparatæ habent rectam ſcientiam in univerſali, impoſſibile eſt quod per defectum cognitionis in particulari voluntas in malum tendat.

3. Amplius. Nulla virtus cognoſcitiva circa proprium obiectum decipitur, ſed ſolum circa extraneum: viſus enim non decipitur in iudicio colorum; ſed dum homo per viſum iudicat de ſapore, vel de ſpecie rei, in hoc deceptio accidit Pro-

(a) Vulgata *fecerat*.

Digitized by Google

Proprium autem obiectum intellectus eſt quidditas rei. In cognitione igitur intellectus deceptio accidere non poteſt, ſi puras rerum quidditates apprehendat; ſed omnis deceptio intellectus accidere videtur ex hoc quod apprehendit formas rerum permixtas phantaſmatibus, ut in nobis accidit. Talis autem modus cognoſcendi non eſt in ſubſtantiis intellectualibus corpori non unitis, quia phantaſmata non poſſunt eſſe abſque corpore. Non eſt igitur poſſibile quod in ſubſtantiis ſeparatis accidat error in cognitione: ergo neque peccatum voluntatis.

4. Item. In nobis falſitas accidit in operatione intellectus componentis, & dividentis, ex hoc quod non abſolute rei quidditatem apprehendit, ſed rei apprehenſæ aliquid componit. In operatione autem intellectus, qua apprehendit quod quid eſt, non accidit falſum niſi per accidens, ſecundum quod in hac etiam operatione permiſcetur aliquid de operatione intellectus componentis, & dividentis: quod quidem contingit, inquantum intellectus noſter non ſtatim, ſed quodam inquiſitionis ordine ad cognoſcendam quidditatem rei alicuius pertingit; ſicut cum primo apprehendimus animal, & dividentes per oppoſitas differentias, altera relicta, unam generi apponimus, quouſque perveniamus ad diffinitionem ſpeciei: in quo quidem proceſſu poteſt falſitas accidere, ſi accipiatur ut differentia generis id quod non eſt generis differentia. Sic autem procedere ad cognoſcendum de aliquo quod quid eſt, eſt intellectus ratiocinando diſcurrentis de uno ad aliud: quod non competit ſubſtantiis intellectualibus ſeparatis, ut ſupra (Lib. II. cap. ci.) oſtenſum eſt. Non videtur igitur quod poſſit aliquis error accidere in cognitione huiuſmodi ſubſtantiarum: unde nec in voluntate earum peccatum accidere poteſt.

5. Præterea. Quum nullius rei appetitus tendat niſi in proprium bonum, impoſſibile videtur id cuius eſt ſingulariter unum ſolum bonum, quod in ſuo appetitu erret: & propter hoc etſi peccatum accidat in rebus naturalibus propter defectum contingentem in executione appetitus, numquam tamen peccatum accidit in appetitu naturali: ſemper enim lapis tendit deorſum, ſive perveniat, ſive impediatur. In nobis autem peccatum accidit in appetendo: quia quum ſit natura noſtra compoſita ex ſpirituali, & corporali, ſunt in nobis plura bona: aliud enim eſt bonum noſtrum ſecundum intellectum, & aliud ſecundum ſenſum, vel etiam ſecundum corpus. Horum autem diverſorum quæ ſunt hominis bona, ordo quidam eſt, ſecundum quod id quod eſt minus principale, ad principalius referendum eſt: unde peccatum voluntatis in nobis accidit, cum tali ordine non ſervato appetimus id quod eſt nobis bonum ſecundum quid, contra id quod eſt nobis bonum ſimpliciter. Talis autem compoſitio, & diverſitas bonorum, non eſt in ſubſtantiis ſeparatis; quinimmo omne eorum bonum eſt ſecundum intellectum. Non eſt igitur in eis poſſibile quod ſit peccatum voluntatis, ut videtur.

6. Adhuc. In nobis peccatum voluntatis accidit ex ſuperabundantia, vel defectu, in quorum medio virtus conſiſtit: unde in his in quibus non eſt accipere ſuperabundantiam, & defectum, ſed ſolum medium, non contingit voluntatem peccare: nullus enim peccare poteſt in appetendo iuſtitiam, nam ipſa iuſtitia medium quoddam eſt. Subſtantiæ autem intellectuales ſeparatæ non poſſunt appetere niſi bona intellectualia: ridiculum eſt enim dicere, quod bona corporalia appetant, qui ſecundum ſuam naturam incorporei ſunt; aut bona ſenſibilia, in quibus non eſt ſenſus. In bonis autem intellectualibus non eſt accipere ſuperabundantiam: nam ſecundum ſe media ſunt ſuperabundantiæ, & defectus, ſicut verum eſt medium inter duos errores, quorum unus eſt ſecundum plus, alter ſecundum minus: unde & ſenſibilia, & corporalia bona per hoc in medio ſunt, quod ſecundum rationem ſunt. Non videtur igitur quod ſubſtantiæ intellectuales ſeparatæ ſecundum voluntatem peccare poſſint.

7. Amplius. Magis a defectibus remota videtur ſubſtantia incorporea quam corporalis. In ſubſtantiis autem corporeis quæ ſunt a contrarietate remotæ, nullus defectus accidere poteſt, ſcilicet in corporibus cæleſtibus. Multo igitur minus in ſubſtantiis ſeparatis, & a contrarietate remotis, & a materia, & a motu, ex quibus videtur defectus aliquis poſſe contingere, aliquod peccatum contingere poteſt.

CA-

Digitized by Google

CAPUT CIX.

Quod in dæmonibus poſſit eſſe peccatum, & qualiter.

QUod autem in dæmonibus ſit peccatum voluntatis, manifeſtum eſt ex auctoritate ſacræ Scripturæ: dicitur enim I. Ioan. III. 8. quod diabolus *ab initio peccat*: & Ioan. VIII. 44. de diabolo dicitur quod (a) *eſt mendax, & pater eſt mendacii*: & quod *homicida erat ab initio*: & Sapientiæ II. 24. dicitur, quod *invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum*.

Si quis autem ſequi vellet Platonicorum poſitiones, facilis eſſet via ad ſolvendum prædicta. Dicunt enim, dæmones eſſe animalia corpore aerea; & ſic cum habeant ſibi corpora unita, poteſt in eis eſſe etiam pars ſenſitiva: unde & paſſiones quæ nobis ſunt cauſa peccati, eis attribuunt, ſcilicet iram, & odium, & alia huiuſmodi: propter quod dicit Apuleius (teſte Auguſtino Lib. VIII. de civ. Dei cap. XVI.) quod ſunt animo paſſiva. Propter hoc etiam quod uniti corporibus perhibentur ſecundum poſitionem Platonis, forte poſſet in eis aliud genus cognitionis poni quam intellectus: nam ſecundum Platonem (X. de leg.) etiam anima ſenſitiva incorruptibilis eſt: unde oportet quod habeat operationem cui non communicet corpus; & ſic nihil prohibet operationem ſenſitivæ animæ inveniri in ſubſtantia aliqua intellectuali, quamvis corpori non unita; & per conſequens paſſiones: & ſic manet in eis eadem radix peccandi quæ eſt in nobis.

Sed utrumque præmiſſorum eſt impoſſibile. Quod enim non ſint aliquæ aliæ ſubſtantiæ intellectuales unitæ corporibus præter animas humanas, oſtenſum eſt ſupra (Lib. II. cap. XCI.) Quod autem operationes ſenſitivæ animæ non poſſint eſſe ſine corpore, hinc apparet quod corrupto aliquo organo ſentiendi, corrumpitur operatio una ſenſus, ſicut corrupto oculo, viſio deficit: propter quod corrupto organo tactus, ſine quo non poteſt eſſe animal, oportet quod animal moriatur.

Ad evidentiam autem præmiſſæ dubitationis conſiderandum eſt, quod ſicut eſt ordo in cauſis agentibus, ita etiam in cauſis finalibus, ut ſcilicet ſecundarius finis a principali dependeat, ſicut ſecundarium agens a principali dependet. Accidit autem peccatum in cauſis agentibus, quando ſecundarium agens exit ab ordine principalis agentis; ſicut cum tibia deficit propter ſuam curvitatem ab executione motus quem virtus appetitiva imperabat, ſequitur claudicatio. Sic igitur & in cauſis finalibus, cum finis ſecundarius non continetur ſub ordine principalis finis, eſt peccatum voluntatis, cuius obiectum eſt bonum, & finis. Quælibet autem voluntas naturaliter vult illud quod eſt proprium volentis bonum, ſcilicet ipſum eſſe perfectum; & non poteſt contrarium huius velle. In illo igitur volente nullum poteſt peccatum voluntatis accidere cuius bonum eſt ultimus finis: quod non continetur ſub alterius finis ordine, ſed ſub eius ordine omnes alii fines continentur. Huiuſmodi autem volens eſt Deus, cuius eſſe eſt ſumma bonitas, quæ eſt ultimus finis. In Deo igitur peccatum voluntatis eſſe non poteſt; in quocumque autem alio volente cuius proprium bonum neceſſe eſt ſub ordine alterius boni contineri, poteſt peccatum accidere voluntatis, ſi in ſua natura conſideretur. Licet enim naturalis inclinatio voluntatis inſit unicuique volenti ad volendum, & amandum ſui ipſius perfectionem, ita quod contrarium huius velle non poſſit; non tamen ſic eſt ei inditum naturaliter, ut ita ordinet ſuam perfectionem in alium finem quod ab eo deficere non poſſit, cum finis ſuperior non ſit ſuæ naturæ proprius, ſed ſuperioris naturæ. Relinquitur igitur ſub arbitrio quod propriam perfectionem in ſuperiorem ordinet finem. In hoc enim differunt voluntatem habentia ab his quæ voluntate carent, quod habentia voluntatem ordinant ſe, & ſua in finem, unde & liberi arbitrii eſſe dicuntur; quæ autem voluntate carent, non ordinant ſe in finem, ſed ordinantur a ſuperiori agente, quaſi ab alio acta in finem, non autem ſe ipſis. Potuit igitur in voluntate ſubſtantiæ ſeparatæ eſſe peccatum ex hoc quod proprium bonum, & perfectionem in ultimum finem non ordinavit, ſed inhæſit proprio bono ut fini. Et quia ex fine neceſſe eſt ut regulæ actionis ſumantur, neceſſe eſt ut ex ſe ipſa, in qua finem conſtituit, alia regulariter diſponeret, & ut eius voluntas ab alio ſuperiori non regularetur: hoc autem ſoli Deo debetur. Et ſecundum hoc intelligendum eſt quod appetiit Dei æqualitatem, non quidem ut bonum ſuum eſſet divino bono æquale: hoc enim in intellectu eius cadere non pot-

(a) Vulgata: *Mendax eſt, & pater eius*.

poterat, & hoc appetendo, appeteret ſe non eſſe, cum diſtinctio ſpecierum ſecundum diverſos gradus rerum proveniat, ut ex ſupradictis (II. Lib. cap. xxxix. & xl.) apparet. Velle autem alios regulare, & voluntatem ſuam a ſuperiori non regulari, eſt velle præeſſe, & quodammodo non ſubiici, quod eſt peccatum ſuperbiæ: unde convenienter dicitur, quod primum peccatum dæmonis fuit ſuperbia. Sed quia ex uno errore circa principium varius & multiplex error conſequitur; ideo ex prima (a) inordinatione voluntatis quæ fuit in dæmone, conſecutum eſt multiplex peccatum in voluntate ipſius, & odii ipſius ad Deum, ut reſiſtentem ſuæ ſuperbiæ, & punientem iuſtiſſime ſuam culpam, & invidiæ ad hominem, & multa alia huiuſmodi.

Conſiderandum eſt etiam, quod cum proprium alicuius bonum habet ordinem ad plura ſuperiora, liberum eſt volenti ut ab ordine alicuius ſuperiorum recedat, & alterius ordinem non derelinquat, ſive ſit ſuperior, ſive ſit inferior; ſicut miles, qui ordinatur ſub Rege, & ſub duce exercitus, poteſt voluntatem ſuam ordinare in bonum ducis, & non Regis, aut e converſo; ſed ſi dux ab ordine Regis recedat, bona erit voluntas militis recedentis a voluntate ducis, & dirigentis voluntatem ſuam in Regem; mala autem voluntas militis ſequentis voluntatem ducis contra voluntatem Regis: ordo enim inferioris principii dependet ab ordine ſuperioris. Subſtantiæ autem ſeparatæ non ſolum ordinantur ſub Deo, ſed una etiam earum ordinatur ſub alia a prima uſque ad ultimam, ut in ſecundo oſtenſum eſt: & quia in quolibet volente ſub Deo poteſt eſſe peccatum voluntatis, ſi in ſua natura conſideretur, poſſibile fuit quod aliqua de ſuperioribus, aut etiam ſuprema inter omnes peccaret ſecundum voluntatem.

Et hoc quidem ſatis probabile eſt. Non enim in ſuo bono quieviſſet ſicut in fine, niſi ſuum bonum valde perfectum eſſet. Potuit igitur fieri quod de inferioribus aliquæ per propriam voluntatem bonum ſuum ordinarent in ipſam, recedentes a divino ordine, quæ ſimiliter peccaverunt; aliæ vero ſervantes in motu ſuæ voluntatis divinum ordinem, ab ordine peccantis, quamvis ſuperioris ſecundum naturæ ordinem, recte recederent. Quomodo vero in bonitate, vel malitia immobiliter utrorumque voluntas perſeverat, oſtendetur in quarto (Lib. capp. xxix. & xcii.) hoc enim pertinet ad pœnas, vel præmia bonorum, vel malorum. Hoc autem differt inter hominem, & ſubſtantiam ſeparatam, quod in uno homine ſunt plures appetitivæ virtutes, quarum una ſub altera ordinatur, quod quidem in ſubſtantiis ſeparatis non contingit; una tamen earum eſt ſub altera: peccatum autem in voluntate contingit, qualitercumque appetitus inferior deflectatur. Sicut igitur peccatum in ſubſtantiis ſeparatis eſſet per hoc quod aliqua earum inferior deflecteretur ab ordine alicuius ſuperioris ſub ordine divino manentis, ita in homine uno contingit peccatum dupliciter. Uno modo per hoc quod voluntas humana bonum proprium non ordinat in Deum: quod quidem peccatum eſt commune ſibi, & ſubſtantiæ ſeparatæ. Alio modo per hoc quod bonum inferioris appetitus non regulatur ſecundum ſuperiorem; puta quando delectabilia carnis, in quæ concupiſcibilis tendit, volumus non ſecundum ordinem rationis. Huiuſmodi autem peccatum non contingit in ſubſtantiis ſeparatis eſſe.

CAPUT CX.

Solutio rationum præmiſſarum.

Sic ergo hæc quæ obiecta ſunt, non difficile eſt ſolvere. Non enim cogimur dicere, quod error fuit in intellectu ſubſtantiæ ſeparatæ, iudicando aliquid bonum quod bonum non ſit; ſed non conſiderando bonum ſuperius, ad quod proprium bonum referendum erat: cuius quidem conſiderationis ratio potuit eſſe voluntas in proprium bonum intenſe converſa: eſt enim liberum voluntati in hoc vel in illud magis vel minus converti.

Patet etiam quod non appetiit aliquod bonum niſi unum quod eſt ſibi proprium; ſed in hoc fuit peccatum quod prætermiſit ſuperius bonum, in quod debuit ordinari: ſicut enim in nobis peccatum eſt ex hoc quod bona inferiora, ſcilicet corporis, appetimus abſque ordine rationis; ita in diabolo peccatum fuit in hoc quod proprium bonum non retulit ad divinum bonum.

Patet etiam quod medium virtutis etiam prætermiſit, inquantum ſe ſuperiori ordini non ſubdidit; & ſic plus dedit ſibi quam debuit, Deo autem minus quam ei

(a) Al. ordinatione.

Digitized by Google

ei deberetur, cui omnia debent eſſe ſubjecta ut primæ regulæ ordinanti.

Manifeſtum eſt igitur quod in peccato illo non eſt prætermiſſum medium per ſuperabundantiam paſſionis, ſed ſolum per inæqualitatem iuſtitiæ, quæ eſt circa operationes. In ſubſtantiis enim ſeparatis operationes eſſe poſſunt, paſſiones vero nequaquam.

Nec etiam oportet quod ſi in ſuperioribus corporibus nullus poteſt eſſe defectus, quod propter hoc in ſubſtantiis ſeparatis peccatum eſſe non poſſit. Corpora enim, & omnia quæ ratione carent, aguntur tantum, & non agunt ſe ipſa, non enim ſui actus dominium habent: unde non poſſunt exire a regula primi ipſa agentis, & moventis, niſi per hoc quod rectitudinem primæ regulæ ſufficienter recipere non poſſunt; quod quidem contingit ex indiſpoſitione materiæ: & propter hoc ſuperiora corpora, in quibus indiſpoſitio materiæ locum non habent, numquam a rectitudine primæ regulæ deficere poſſunt. Subſtantiæ vero rationales, ſive intellectuales non tantum aguntur, ſed etiam agunt ſe ad proprios actus: quod quidem tanto magis invenitur in eis, quanto perfectior eſt ipſarum natura: quorum enim natura eſt perfectior, eſt & perfectior eorum virtus in agendo: unde naturæ perfectio non impedit quin peccatum in eis accidere poſſit modo prædicto, ex hoc ſcilicet quod ſe ipſis inhærent, ordinem ſuperioris agentis non attendentes.

CAPUT CXI.

Quod ſpeciali quadam ratione creaturæ rationales divinæ providentiæ ſubduntur.

Ex his quidem quæ ſupra determinata ſunt, manifeſtum eſt quod divina providentia ad omnia ſe extendit; oportet tamen aliquam rationem providentiæ ſpecialem obſervari circa intellectuales, & rationales naturas præ aliis creaturis: præcellunt enim alias creaturas & in perfectione naturæ, & in dignitate finis. In perfectione quidem naturæ, quia ſola creatura rationalis habet dominium ſui actus, libere ſe agens ad operandum; ceteræ vero creaturæ ad opera propria magis aguntur quam agant, ut ex ſupradictis (cap. præc.) patet. In dignitate autem finis, quia ſola creatura intellectualis ad ipſum ultimum finem univerſi ſua operatione pertingit, ſcilicet cognoſcendo, & amando Deum; aliæ vero creaturæ ad finem ultimum pertingere non poſſunt niſi per aliqualem ſimilitudinis ipſius participationem. Omnis autem ratio operis variatur ſecundum diverſitatem finis, & eorum quæ operationi ſubiiciuntur; ſicut ratio operandi per artem diverſa eſt ſecundum diverſitatem finis, & materiæ: aliter enim operatur Medicus ad ægritudinem pellendam, & ad ſanitatem conſervandam, atque aliter in corporibus diverſimode complexionatis: & ſimiliter oportet in regimine civitatis diverſam rationem ordinis obſervari ſecundum diverſas conditiones eorum qui ſubiiciuntur regimini, & ſecundum diverſa ad quæ ordinantur: oportet enim aliter diſponi milites, ut ſint præparati ad pugnam; & artifices, ut bene ſe habeant circa ſua opera. Sic igitur & alia eſt ordinis ratio ſecundum quam creaturæ rationales providentiæ divinæ ſubduntur, & alia ſecundum quam ordinantur ceteræ creaturæ.

CAPUT CXII.

Quod creaturæ rationales gubernantur propter ſe ipſas, aliæ vero in ordine ad eas.

Primum igitur ipſa cognitio intellectualis naturæ, ſecundum quam eſt domina ſui actus, providentiæ curam requirit, qua ſibi propter ſe provideatur; aliorum vero conditio, quæ non habet dominium ſui actus, hoc indicat quod eis non propter ipſa cura impendatur, ſed velut ad alia ordinatis.

1. Quod enim ab altero tantum agitur, rationem inſtrumenti habet; quod vero per ſe agit, habet rationem principalis agentis. Inſtrumentum autem non quæritur propter ſe ipſum, ſed ut eo principale agens utatur: unde oportet quod omnis operationis diligentia quæ circa inſtrumenta adhibetur, ad principale agens referatur ſicut ad finem. Quod autem circa principale agens vel ab ipſo, vel ab alio adhibetur, inquantum eſt principale agens, propter ipſum eſt. Diſponuntur ergo a Deo intellectuales creaturæ quaſi propter ſe procuratæ, creaturæ vero aliæ quaſi ad rationales creaturas ordinatæ.

2. Adhuc. Quod dominium ſui actus habet, liberum eſt in agendo, liber enim eſt qui ſui cauſa eſt; quod autem quadam neceſſitate ab alio agitur ad operandum, ſervituti ſubiectum eſt. Omnis autem alia creatura naturaliter ſervituti ſubiecta eſt, ſola vero natura intellectualis libera eſt. In

In quolibet autem regimine liberis providetur propter ſe ipſos, ſervis autem ut ſint in uſum liberorum. Sic igitur per divinam providentiam intellectualibus creaturis providetur propter ſe, ceteris autem creaturis propter ipſas.

3. Amplius. Quandocumque ſunt aliqua ordinata ad finem aliquem, ſi qua inter illa ad finem pertingere non poſſunt per ſe ipſa, oportet ea ordinari ad illa quæ finem conſequuntur, quæ propter ſe ordinantur in finem; ſicut finis exercitus eſt victoria, quam milites conſequuntur per proprium actum pugnando, qui ſoli propter ſe in exercitu quæruntur; omnes autem alii ad alia officia deputati, puta ad cuſtodiendum equos, ad operandum arma, propter milites in exercitu quæruntur. Conſtat autem ex præmiſſis finem ultimum univerſi Deum eſſe, quem ſola intellectualis natura conſequitur in ſe ipſo, eum ſcilicet cognoſcendo, & amando, ut ex dictis (cap. XXII.) patet. Sola igitur intellectualis natura eſt propter ſe quæſita in univerſo, alia autem omnia propter ipſam.

4. Item. In quolibet toto partes principales propter ſe exiguntur ad conſtitutionem totius, aliæ vero ad conſervationem, vel ad aliquam meliorationem earum. Inter omnes autem partes univerſi nobiliores ſunt intellectuales creaturæ, quia magis ad ſimilitudinem divinam accedunt. Naturæ ergo intellectuales ſunt propter ſe a divina providentia procurantæ, alia vero omnia propter ipſas.

5. Præterea. Manifeſtum eſt partes omnes ordinari ad perfectionem totius: non enim eſt totum propter partes, ſed partes propter totum ſunt. Naturæ autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliæ naturæ: nam unaquæque intellectualis ſubſtantia eſt quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehenſiva eſt ſuo intellectu; quælibet autem alia ſubſtantia particularem ſolam entis participationem habet. Convenienter igitur alia propter ſubſtantias intellectuales providentur a Deo.

6. Adhuc. Sicut agitur unumquodque curſu naturæ, ita natum eſt agi. Sic autem videmus res curſu naturæ currere, quod ſubſtantia intellectualis omnibus aliis utitur propter ſe; vel ad intellectus perfectionem, quia in eis veritatem ſpeculatur; vel ad ſuæ virtutis executionem, & ſcientiæ explicationem, ad modum quo artifex explicat artis ſuæ conceptionem in materia corporali; vel etiam ad corporis ſuſtentationem, quod eſt unitum animæ intellectuali, ſicut in hominibus patet. Manifeſtum eſt igitur quod propter ſubſtantias intellectuales omnia divinitus providentur.

7. Amplius. Quod aliquis propter ſe quærit, ſemper quærit: quod enim propter ſe eſt, ſemper eſt: quod vero aliquis propter aliud quærit, non opus eſt quod ſemper quærat, ſed ſecundum quod competit ei propter quod quæritur. Eſſe autem rerum ex divina voluntate profluxit, ut ex ſuperioribus (I. Lib. cap. XXIII.) eſt manifeſtum. Quæ igitur ſemper ſunt in entibus, ſunt propter ſe a Deo volita; quæ autem non ſemper ſunt, non propter ſe, ſed propter aliud. Subſtantiæ autem intellectuales maxime accedunt ad hoc quod ſint ſemper, quia ſunt incorruptibiles; ſunt autem mutabiles ſolum ſecundum electionem. Ergo ſubſtantiæ intellectuales gubernantur propter ſe, aliæ vero propter ipſas.

Non eſt autem ei quod præmiſſis rationibus eſt oſtenſum, contrarium quod omnes partes univerſi ad perfectionem totius ordinantur. Sic enim ad perfectionem totius omnes partes ordinantur, inquantum una deſervit alteri; ſicut in corpore humano apparet quod pulmo in hoc eſt de perfectione corporis quod deſervit cordi: unde non eſt contrarium pulmonem eſſe propter cor, & propter totum animal; & ſimiliter non eſt contrarium alias naturas eſſe propter intellectuales, & propter perfectionem univerſi: ſi enim deeſſent ea quæ requirit ſubſtantiæ intellectualis perfectio, non eſſet univerſum completum.

Similiter etiam prædictis non obviat quod individua ſunt propter proprias ſpecies. Per hoc enim quod ad ſuas ſpecies ordinantur, ordinem habent ulterius ad intellectualem naturam. Non enim aliquod corruptibilium ordinatur ad hominem propter unum individuum hominis tantum, ſed propter totam humanam ſpeciem. Toti autem humanæ ſpeciei non poſſet aliquod corruptibilium deſervire niſi ſecundum ſuam ſpeciem totam. Ordo ergo quo corruptibilia ordinantur ad hominem, requirit quod individua ordinentur ad ſpeciem. Per hoc autem quod dicimus, ſubſtantias intellectuales propter ſe a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipſa ulterius non referantur in Deum, & ad perfectionem univerſi. Sic igitur propter ſe procurari dicuntur, & alia propter ipſa, quia bona

quæ propter divinam providentiam ſortiuntur, non eis ſunt data propter alterius utilitatem; quæ vero aliis dantur, in eorum uſum ex divina ordinatione cedunt.

Hinc eſt quod dicitur Deuter. IV. 19. *Ne videas Solem, & Lunam, & omnia aſtra cæli, & errore deceptus adores ea, quæ creavit Dominus Deus tuus in miniſterium cunctis gentibus quæ ſub cælo ſunt:* & in Pſal. VIII. 8. dicitur: *Omnia ſubiecisti ſub pedibus eius, oves, & boves univerſas, inſuper & pecora campi:* & Sap. XII. 18. *Tu autem dominator virtutis cum tranquillitate iudicas, & cum magna reverentia diſponis nos.*

Per hoc autem excluditur error ponentium homini eſſe peccatum, ſi animalia bruta occidat: ex divina enim providentia naturali ordine in uſum hominis ordinantur, unde abſque iniuria homo eis utitur occidendo, vel quolibet alio modo: propter quod & Dominus dixit ad Noe Gen. IX. 3. (a) *Sicut olera virentia dedi vobis omnem carnem.*

Si qua vero in ſacra Scriptura inveniantur prohibentia aliquid crudelitatis in animalia bruta committi, ſicut de ave cum pullis non occidendo; hoc fit vel ad removendum hominis animum a crudelitate in homines exercenda, ne aliquis exercendo crudelia circa bruta, ex hoc procedat ad homines; vel quia in temporale damnum hominis provenit animalibus illata læſio ſive interentis, ſive alterius; vel propter aliquam ſignificationem, ſicut Apoſtolus (I. Cor. IX.) exponit illud (Deut. XXV.) de non ligando ore bovis triturantis.

CAPUT CXIII.

Quod rationalis creatura dirigitur a Deo ad ſuos actus, non ſolum ſecundum ordinem ad ſpeciem, ſed ſecundum quod congruit individuo.

EX hoc autem apparet quod ſola rationalis creatura dirigitur a Deo ad ſuos actus non ſolum ſecundum congruentiam ſpeciei, ſed etiam ſecundum congruentiam individui.

1. Omnis enim res propter ſuam operationem eſſe videtur, operatio enim eſt ultima perfectio rei. Sic igitur unumquodque a Deo ad ſuum actum ordinatur, ſecundum quod divinæ providentiæ ſubſtat. Creatura autem rationalis divinæ providentiæ ſubſtat ſicut ſecundum ſe gubernata, & proviſa non ſolum propter ſpeciem, ut aliæ corruptibiles creaturæ: quia individuum quod gubernatur ſolum propter ſpeciem, non gubernatur propter ſe ipſum, creatura autem rationalis propter ſe ipſam gubernatur, ut ex dictis manifeſtum eſt. Sic igitur ſolæ rationales creaturæ directionem a Deo ad ſuos actus accipiunt non ſolum propter ſpeciem, ſed etiam ſecundum individuum.

2. Adhuc. Quæcumque directionem habent in ſuis actibus ſolum ſecundum quod pertinet ad ſpeciem, non eſt in ipſis agere, vel non agere: quæ enim conſequuntur ſpeciem, ſunt communia, & naturalia omnibus individuis ſub ſpecie contentis. Naturalia autem non ſunt in nobis. Si igitur homo haberet directionem in ſuis actibus ſolum ſecundum congruentiam ſpeciei, non eſſet in ipſo agere, vel non agere; ſed oporteret quod ſequeretur inclinationem naturalem toti ſpeciei communem, ut contingit in omnibus irrationalibus creaturis. Manifeſtum eſt igitur quod rationales creaturæ actus directionem habent non ſolum ſecundum ſpeciem, ſed etiam ſecundum individuum.

3. Amplius. Sicut ſupra (cap. LXXVI.) oſtenſum eſt, divina providentia ad omnia ſingularia ſe extendit etiam minima. Quibuſcumque igitur ſunt aliquæ actiones præter inclinationem ſpeciei, oportet quod per divinam providentiam regulentur in ſuis actibus præter directionem quæ pertinet ad ſpeciem. Sed in rationali creatura apparent multæ actiones ad quas non ſufficit inclinatio ſpeciei: cuius ſignum eſt quod non ſimiles ſunt in omnibus, ſed variæ in diverſis. Oportet igitur quod rationalis creatura dirigatur a Deo ad ſuos actus non ſolum ſecundum ſpeciem, ſed etiam ſecundum individuum.

4. Item. Deus unicuique naturæ providet ſecundum ipſius capacitatem: tales enim ſingulas creaturas condidit, quales aptas eſſe cognovit, ut per ſuam gubernationem pervenirent ad finem. Sola autem creatura rationalis eſt capax directionis qua dirigitur ad ſuos actus, non ſolum ſecundum ſpeciem, ſed etiam ſecundum individuum: habet enim intellectum, & rationem, unde percipere poſſit quomodo diverſimode ſit aliquid bonum, vel malum, ſecundum quod congruit diverſis individuis, temporibus, & locis. Sola igitur creatura rationalis dirigitur a Deo ad ſuos actus non ſolum ſecun-

(a) Vulgata, *Quaſi olera virentia tradidi vobis omnia.*

cundum ſpeciem, ſed etiam ſecundum individuum.

5. Præterea. Creatura rationalis ſic divinæ providentiæ ſubiacet quod non ſolum ab ea gubernatur, ſed etiam rationem providentiæ utcumque cognoſcere poteſt: unde ſibi competit etiam aliis providentiam, & gubernationem exhibere: quod non contingit in ceteris creaturis, quæ ſolum providentiam participant inquantum providentiæ ſubduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, poteſt etiam ſuos actus dirigere, & gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non ſolum ſecundum gubernari, ſed etiam ſecundum gubernare: gubernat enim ſe ſuis actibus propriis, & etiam alia. Omnis autem inferior providentia divinæ providentiæ ſubditur quaſi ſupremæ. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturæ, inquantum ſunt actus perſonales, ad divinam providentiam pertinet.

6. Item. Actus perſonales rationalis creaturæ ſunt proprie actus qui ſunt ab anima rationali. Anima autem rationalis non ſolum ſecundum ſpeciem eſt perpetuitatis capax, ſicut aliæ creaturæ, ſed etiam ſecundum individuum. Actus ergo rationalis creaturæ a divina providentia diriguntur, non ſolum ea ratione qua ad ſpeciem pertinent, ſed etiam inquantum ſunt perſonales actus.

Hinc eſt quod licet divinæ providentiæ omnia ſubdantur, tamen in Scripturis ſacris ſpecialiter ei hominum cura attribuitur, ſecundum illud Pſal. VIII. 6. *Quid eſt homo, quod memor es eius, aut filius hominis, quia reputas eum?* & I. Cor. IX. 9. *Numquid Deo cura eſt de bobus?* Quæ quidem ideo dicuntur, quia de humanis actibus Deus curam habet, non ſolum prout ad ſpeciem pertinent, ſed etiam ſecundum quod ſunt actus perſonales.

CAPUT CXIV.

Quod divinitus hominibus leges dantur.

EX hoc autem apparet quod neceſſarium fuit homini divinitus legem dari.

1. Sicut enim actus irrationalium creaturarum diriguntur a Deo, ea ratione qua ad ſpeciem pertinent; ita actus hominum diriguntur a Deo, ſecundum quod ad individuum pertinent, ut oſtenſum eſt. Sed actus creaturarum irrationalium, prout ad ſpeciem pertinent, diriguntur a Deo quadam naturali inclinatione, quæ naturam ſpeciei conſequitur. Ergo ſupra hoc dandum eſt aliquid hominibus quo in ſuis perſonalibus actibus dirigantur: & hoc dicimus legem.

2. Adhuc. Rationalis creatura, ut dictum eſt, ſic divinæ providentiæ ſubditur quod etiam ſimilitudinem quamdam divinæ providentiæ participat, inquantum ſe in ſuis actibus, & alia gubernare poteſt. Id autem quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex. Conveniens igitur fuit a Deo hominibus legem dari.

3. Item. Cum lex nihil aliud ſit quam quædam ratio, & regula operandi; illis ſolum convenit dari legem qui ſui operis rationem cognoſcunt. Hoc autem convenit ſolum rationali creaturæ. Soli igitur rationali creaturæ fuit conveniens dari legem.

4. Præterea. Illis danda eſt lex in quibus eſt agere, & non agere. Hoc autem convenit ſoli rationali creaturæ. Sola igitur rationalis creatura eſt ſuſceptiva legis

5. Amplius. Cum lex nihil aliud ſit quam ratio operis; cuiuslibet autem operis ratio a fine ſumatur; ab eo unuſquiſque legis capax ſuſcipit legem a quo ad finem perducitur, ſicut inferior artifex ab architectore, & miles a duce exercitus. Sed creatura rationalis finem ſuum ultimum in Deo conſequitur, ut ex ſuperioribus patet. Fuit igitur conveniens a Deo legem hominibus dari.

Hinc eſt quod dicitur Hieremiæ XXXI. 33. *Dabo legem meam in viſceribus eorum:* & Oſeæ VIII. 12. *Scribam eis multiplices leges meas.*

CAPUT CXV.

Quod lex divina principaliter ordinat hominem in Deum.

EX hoc autem ſumi poteſt, ad quid lex divinitus data principaliter tendat.

1. Manifeſtum eſt enim quod unuſquiſque legiſlator ad ſuum finem principaliter per leges homines dirigere intendit; ſicut dux exercitus ad victoriam, & rector civitatis ad pacem. Finis autem quem Deus intendit, eſt ipſemet Deus. Lex igitur divina hominem principaliter in Deum ordinare intendit.

2. Adhuc. Lex, ſicut dictum eſt, eſt quædam ratio divinæ providentiæ guber-

nan-

nantis, rationali creaturæ propoſita. Sed gubernatio providentis Dei ſingula ad proprios fines ducit. Per legem igitur divinitus datam homo ad ſuum finem præcipue ordinatur. Finis autem humanæ creaturæ eſt adhærere Deo: in hoc enim felicitas eius conſiſtit, ut ſupra (cap. xxxvii.) oſtenſum eſt. Ad hoc igitur principaliter lex divina hominem dirigit, ut Deo adhæreat.

3. Amplius. Intentio cuiuslibet legiſlatoris eſt eos quibus legem dat, facere bonos: unde præcepta legis debent eſſe de actibus virtutum. Illi igitur actus a lege divina præcipue intenduntur qui ſunt optimi. Sed inter omnes humanos actus illi ſunt optimi quibus homo adhæret Deo, utpote fini propinquiores. Ergo ad hos actus præcipue lex divina ordinat homines.

4. Item. Illud præcipuum debet eſſe in lege ex quo lex efficaciam habet. Sed lex divinitus data ex hoc apud homines efficaciam habet quod homo ſubditur Deo: non enim aliquis alicuius Regis lege arctatur qui ei ſubditus non eſt. Hoc igitur præcipuum in divina lege eſſe debet ut mens humana Deo adhæreat.

Hinc eſt quod dicitur Deuteronomii x. 12. *Et nunc, Iſrael, quid Dominus Deus tuus petit a te, niſi ut timeas Dominum Deum tuum, & ambules in viis eius, & diligas eum, ac ſervias Domino Deo tuo in toto corde tuo, & in tota anima tua?*

CAPUT CXVI.

Quod finis legis divinæ eſt dilectio Dei.

Quia vero intentio divinæ legis ad hoc principaliter eſt ut homo Deo adhæreat; homo autem potiſſime adhæret Deo per amorem: neceſſe eſt quod intentio divinæ legis principaliter ordinetur ad amandum.

1. Quod autem per amorem homo maxime Deo adhæreat, manifeſtum eſt. Duo enim ſunt in homine quibus Deo poteſt adhærere, intellectus ſcilicet, & voluntas: nam ſecundum inferiores animæ partes Deo adhærere non poteſt, ſed inferioribus rebus. Adhæſio autem quæ eſt per intellectum, completionem recipit per eam quæ eſt voluntatis: quia per voluntatem homo quodammodo quieſcit in eo quod intellectus apprehendit; voluntas autem adhæret alicui rei vel propter amorem, vel propter timorem; ſed differenter: nam ei quidem cui inhæret propter timorem, inhæret propter aliud, ut ſcilicet evitet malum, quod, ſi non adhæreat ei, imminet; ei vero cui adhæret propter amorem, adhæret propter ſe ipſum. Quod autem eſt propter ſe, principalius eſt eo quod eſt propter aliud. Adhæſio igitur amoris ad Deum, eſt potiſſimus modus ei adhærendi. Hoc igitur eſt potiſſime intentum in divina lege.

2. Item. Finis cuiuslibet legis, & præcipue divinæ eſt homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo quod habet voluntatem bonam, per quam reducit in actum quicquid boni in ipſo eſt: voluntas autem bona eſt ex eo quod vult bonum, & præcipue maximum bonum, quod eſt finis. Quanto igitur huiuſmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo eſt bonus. Sed magis vult homo id quod vult propter amorem quam id quod vult propter timorem tantum: nam quod vult propter timorem tantum, dicitur mixtum involuntario, ſicut aliquis vult in mari proiectionem mercium propter timorem. Ergo amor ſummi boni, ſcilicet Dei, maxime facit bonos, & eſt maxime intentum in divina lege.

3. Præterea. Bonitas hominis eſt per virtutem: virtus enim eſt quæ bonum facit habentem: unde & lex intendit homines facere virtuoſos, & præcepta legis ſunt de actibus virtutum. Sed de conditione virtutis eſt ut virtuoſus & firmiter, & delectabiliter operetur. Hoc autem facit maxime amor: nam ex amore aliquid firmiter, & delectabiliter facimus. Amor igitur boni eſt ultimum intentum in lege divina.

4. Adhuc. Legiſlatores imperio legis editæ movent eos quibus lex datur. In omnibus autem quæ moventur ab aliquo primo movente, tanto aliquid perfectius movetur, quanto magis participat de motione primi moventis, & de ſimilitudine ipſius. Deus autem, qui eſt legis divinæ dator, omnia facit propter ſuum amorem. Qui igitur hoc modo tendit in ipſum, ſcilicet amando, perfectiſſime movetur in ipſum. Omne autem agens intendit perfectionem in eo quod agit. Hic igitur eſt finis (a) totius legiſlatoris ut homo Deum amet.

Hinc

(a) *Lucarinus legendum putat totus. Ferrarienſis habet in commentario*: Ergo intentio totius Legiſlatoris. *Vide admonitionem præviam.*

Digitized by Google

Hinc eſt quod dicitur I. ad Timoth. 1. 5. *Finis præcepti caritas eſt* : & Matthæi XXII. dicitur, quod *primum, & maximum mandatum* in lege eſt : *Diliges Dominum Deum tuum*. Inde eſt quod lex nova, tamquam perfectior, dicitur lex amoris; lex autem vetus, tamquam imperfectior, dicitur lex timoris.

CAPUT CXVII.

Quod divina lege ordinamur ad dilectionem proximi.

Ex hoc autem ſequitur quod divina lex dilectionem proximi intendat.

1. Oportet enim unionem eſſe affectus inter eos quibus eſt unus finis communis. Communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus ordinantur. Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione.

2. Adhuc. Quicumque diligit aliquem, conſequens eſt ut etiam diligat dilectos ab eo, & eos qui coniuncti ſunt ei. Homines autem dilecti ſunt a Deo, quibus ſui ipſius fruitionem quaſi ultimum finem prædiſpoſuit. Oportet igitur ut ſicut aliquis fit dilector Dei, ita etiam fiat dilector proximi.

3. Amplius. Cum homo ſit naturaliter animal ſociale, indiget ab aliis hominibus adiuvari ad conſequendum proprium finem: quod convenientiſſime fit dilectione mutua inter homines exiſtente. Ex lege igitur Dei, quæ homines in ultimum finem dirigit, præcipitur in nobis mutua dilectio.

4. Item. Ad hoc quod homo divinis vacet, indiget tranquillitate, & pace. Ea vero quæ pacem perturbare poſſunt, præcipue per dilectionem mutuam tolluntur. Cum igitur lex divina ad hoc ordinet homines ut divinis vacent, neceſſarium eſt quod ex lege divina in hominibus mutua dilectio procedat.

5. Præterea. Lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis. Eſt autem omnibus hominibus naturale ut ſe invicem diligant: cuius ſignum eſt quod quodam naturali inſtinctu homo cuilibet homini etiam ignoto ſubvenit in neceſſitate, puta revocando ab errore viæ, erigendo a caſu, & aliis huiuſmodi, ac ſi omnis homo omni homini eſſet familiaris, & amicus. Igitur ex divina lege mutua dilectio hominibus præcipitur.

Hinc eſt quod dicitur Ioannis XV. 12. *Hoc eſt præceptum meum ut diligatis invicem*: & I. Ioannis IV. 21. *Hoc mandatum habemus a Deo; ut qui diligit Deum, diligat & fratrem ſuum*: & Matthæi XXII. 39. dicitur, quod ſecundum mandatum eſt: *Diliges proximum tuum ſicut te ipſum*.

CAPUT CXVIII.

Quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

Ex hoc autem apparet quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

1. Sicut enim amationis corporalis principium eſt viſio, quæ eſt per oculum corporalem; ita etiam dilectionis ſpiritualis initium eſſe oportet viſionem intelligibilem diligibilis ſpiritualis. Viſio autem illius intelligibilis ſpiritualis, quod eſt Deus, in præſenti haberi non poteſt a nobis niſi per fidem, eo quod naturalem rationem excedit; & præcipue ſecundum quod in eius fruitione noſtra beatitudo conſiſtit. Igitur ex lege divina in fidem rectam inducimur.

2. Item. Lex divina ad hoc ordinat hominem ut ſit totaliter ſubditus Deo. Sed ſicut homo ſubditur Deo amando quantum ad voluntatem, ita ſubditur Deo credendo quantum ad intellectum: non autem credendo aliquid falſum, quia a Deo, qui eſt veritas, nullum falſum homini proponi poteſt: unde qui credit aliquod falſum, non credit Deo. Ex lege igitur divina ordinantur homines ad fidem rectam.

3. Adhuc. Quicumque errat circa aliquod quod eſt de eſſentia rei, non cognoſcit illam rem; ſicut ſi aliquis apprehenderet animal irrationale, æſtimans hoc eſſe hominem, non cognoſceret hominem; ſecus autem eſſet, ſi erraret circa aliquod accidentium eius. Sed in compoſitis qui errat circa aliquod principiorum eſſentialium, etſi non cognoſcat rem ſimpliciter, tamen cognoſcit eam ſecundum quid; ſicut qui exiſtimat hominem eſſe animal irrationale, cognoſcit eum ſecundum genus ſuum: in ſimplicibus autem hoc non poteſt accidere, ſed quilibet error totaliter excludit cognitionem rei. Deus autem eſt maxime ſimplex. Ergo quicumque errat circa Deum, non cognoſcit Deum; ſicut qui credit Deum eſſe corpus, nullo modo cognoſcit Deum, ſed apprehendit aliquid aliud loco Dei. Secundum autem quod aliquid cognoſcitur,

tur,

Digitized by Google

tur, ſecundum hoc amatur, & deſideratur. Qui ergo errat circa Deum, nec amare poteſt Deum, nec deſiderare ipſum ut finem. Cum igitur lex divina ad hoc tendat ut homines ament, & deſiderent Deum, oportet quod lege divina homines obligentur ad rectam fidem habendam de Deo.

4. Amplius. Falſa opinio ita ſe habet in intelligibilibus ſicut vitium virtuti oppoſitum in moralibus: nam bonum intellectus eſt verum. Sed ad legem divinam pertinet vitia prohibere. Ergo ad eam etiam pertinet falſas opiniones de Deo, & de his quæ ſunt Dei excludere.

Hinc eſt quod dicitur Hebr. XI. 6. *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo*: & Deuter. VI. 4. antequam alia præcepta legis ponantur, præſtituitur recta fides de Deo, cum dicitur: *Audi Iſrael: Dominus Deus tuus unus eſt*.

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium, quod nihil refert ad ſalutem hominis cum quacumque fide ſerviat Deo.

CAPUT CXIX.

Quod per ſenſibilia quædam mens noſtra dirigitur in Deum.

Quia vero connaturale eſt homini ut per ſenſus cognitionem accipiat, & difficillimum eſt ſenſibilia tranſcendere; proviſum eſt divinitus homini ut etiam in ſenſibilibus rebus divinorum ei commemoratio fieret; ut per hoc hominis intentio magis revocaretur ad divina: (a) ille etiam cuius mens non eſt valida ad divina in ſe ipſis contemplanda: & propter hoc inſtituta ſunt ſenſibilia ſacrificia, quæ homo Deo offert, non propter hoc quod Deus eis indigeat, ſed ut repræſentetur homini quod ſe ipſum, & omnia ſua debet referre in ipſum ſicut in finem, & ſicut in creatorem, & gubernatorem, & dominum univerſorum. Adhibentur etiam homini quædam ſanctificationes per quaſdam res ſenſibiles, quibus homo lavatur, aut ungitur, aut paſcitur, aut potatur cum ſenſibilium verborum prolatione; ut homini repræſentetur per ſenſibilia, intelligibilium donorum proceſſum in ipſo ab extrinſeco fieri a Deo: cuius nomen ſenſibilibus vocibus exprimitur. Exercentur etiam ab hominibus quædam ſenſibilia opera, non quibus Deum excitent, ſed quibus ſe ipſos provocent in divina, ſicut proſtrationes, genuflexiones, vocales clamores, & cantus: quæ non fiunt quaſi Deus his indigeat, qui omnia novit, & cuius voluntas eſt immutabilis: & affectum mentis, & etiam motum corporis non propter ſe acceptat; ſed propter nos facimus, ut per hæc ſenſibilia opera intentio noſtra dirigatur in Deum, & affectio accendatur: ſimul etiam per hoc Deum profitemur animæ, & corporis auctorem, cui & ſpiritualia, & corporalia obſequia exhibemus.

Propter hoc non eſt mirum, ſi hæretici qui corporis noſtri Deum eſſe auctorem negant, huiuſmodi corporalia obſequia Deo fieri reprehendunt. In quo etiam apparet quod ſe homines eſſe non meminerunt, dum ſenſibilium ſibi repræſentationem neceſſariam non iudicant ad interiorem cognitionem, & affectionem. Nam experimento apparet quod per corporales actus anima excitatur ad aliquam cognitionem, vel affectionem. Unde manifeſtum eſt convenienter etiam corporalibus quibuſdam nos uti ad mentis noſtræ elevationem in Deum. In his autem corporalibus Deo exhibendis, cultus Dei conſiſtere dicitur. Illa enim dicimur colere quibus per noſtra opera ſtudium adhibemus. Circa Deum autem adhibemus ſtudium noſtro actu, non quidem ut proficiamus ei, ſicut cum alias res noſtris operibus colere dicimur; ſed quia per huiuſmodi actus proficimus in Deum. Et quia per interiores actus directe in Deum tendimus, ideo interioribus actibus proprie Deum colimus: ſed tamen & exteriores actus ad cultum Dei pertinent, inquantum per huiuſmodi actus mens noſtra elevatur in Deum, ut dictum eſt.

Hinc eſt quod Dei cultus religio nominatur: quia huiuſmodi actibus quodammodo homo ſe ligat, ut ab eo non evagetur: & quia etiam quodam naturali inſtinctu ſe obligatum ſentit Deo, ut ſuo modo reverentiam ei impendat, a quo eſt ſui eſſe, & omnis boni principium. Hinc eſt etiam quod religio nomen accepit pietatis: nam pietas eſt per quam honorem debitum parentibus impendimus: unde convenienter quod Deo parenti omnium honor exhibetur, pietatis eſſe videtur: propter quod qui his quæ ad divinum cultum pertinent, adverſantur, impii dicuntur. Quia vero Deus non ſolum eſt noſtri eſſe cauſa, & principium, ſed

(a) *An redundant voces* ille etiam?

Digitized by Google

ſed totum noſtrum eſſe in poteſtate ipſius eſt; & totum quod in nobis eſt, ipſi debemus, ac per hoc quod vere Dominus noſter eſt, id quod in honorem Dei exhibemus, ſervitium dicitur. Eſt autem Deus Dominus non per accidens, ſicut omnis homo, ſed per naturam: ideo aliter debetur ſervitium Deo, & aliter homini, cui per accidens ſubdimur, & qui habet aliquod particulare in rebus dominium, & id a Deo derivatur: unde ſervitium quod debetur Deo, ſpecialiter apud Græcos *latria* vocatur.

CAPUT CXX.

Quod latria cultus ſoli Deo eſt exhibendus.

FUerunt autem aliqui qui latriæ cultum non ſolum primo rerum principio exhibendum exiſtimaverunt, ſed omnibus etiam creaturis quæ ſupra homines ſunt. Unde quidam licet opinarentur Deum eſſe unum primum, & univerſale rerum principium, latriam tamen exhibendam æſtimaverunt primo quidem poſt ſummum Deum ſubſtantiis intellectualibus cæleſtibus, quas deos etiam vocabant, ſive eſſent ſubſtantiæ omnino a corporibus ſeparatæ, ſive eſſent animæ orbium, aut ſtellarum. Secundo etiam quibuſdam ſubſtantiis intellectualibus, quas unitas eſſe credebant corporibus aereis, quos dæmones eſſe dicebant: & tamen quia ſupra homines eos eſſe credebant, ſicut corpus aereum eſt ſupra terreſtre; huiuſmodi etiam ſubſtantias colendas divino cultu ab hominibus ponebant, & in comparatione ad homines deos illos eſſe dicebant, quaſi medios inter homines & deos. Et quia animas bonorum per hoc quod a corpore ſeparantur, in ſtatum altiorem quam ſit ſtatus præſentis vitæ, tranſire credebant, etiam animabus mortuorum, quas heroas aut manes vocabant, divinum cultum exhibendum eſſe opinabantur. Quidam vero Deum eſſe animam mundi æſtimantes, crediderunt quod toti mundo, & ſingulis eius partibus eſſet cultus Divinitatis exhibendus; non tamen propter corpus, ſed propter animam, quam Deum eſſe dicebant; ſicut & homini ſapienti honor exhibetur, non propter corpus, ſed propter animam. Quidam vero etiam ea quæ infra hominem ſunt ſecundum naturam, homini tamen colenda eſſe dicebant divino cultu, inquantum in eis participatur aliquid virtutis ſuperioris naturæ: & cum quaſdam imagines per homines factas fortiri crederent aliquam virtutem ſupernaturalem, vel ex influentia cæleſtium corporum, vel ex præſentia aliquorum ſpirituum; dicebant his imaginibus divinum cultum eſſe exhibendum, quas etiam imagines deos vocabant, propter quod & Idololatræ ſunt dicti, quia latriæ cultum idolis, ideſt imaginibus, impendebant.

1. Eſt autem irrationabile ponentibus unum tantum principium ſeparatum, cultum divinum alteri exhibere. Cultum enim Deo exhibemus, ut dictum eſt (cap. præc.) non quia ipſe hoc indigeat, ſed ut in nobis firmetur etiam per ſenſibilia opinio vera de Deo. Opinio autem de hoc quod Deus ſit unus ſupra omnia exaltatus, per ſenſibilia firmari non poteſt in nobis, niſi per hoc quod ei aliquid ſeparatum exhibemus, quod dicimus cultum divinum. Patet ergo quod vera opinio de uno principio debilitatur, ſi cultus divinus pluribus exhibeatur.

2. Præterea. Sicut dictum eſt ſupra (ibid.) huiuſmodi cultus exterior homini neceſſarius eſt ad hoc quod anima hominis excitetur in ſpecialem reverentiam Dei. Ad hoc autem quod animus hominis ad aliquid moveatur, multum operatur conſuetudo, nam ad conſueta facilius movetur. Habet autem hoc humana conſuetudo quod honor qui exhibetur ei qui ſummum locum in republica tenet, puta Regi, vel Imperatori, nulli alii exhibetur. Eſt igitur animus huiuſmodis exercitandus ad hoc quod æſtimet eſſe unum ſummum rerum principium, per hoc quod exhibeat quod nulli alteri exhibetur: & hoc dicimus latriæ cultum.

3. Item. Si cultus latriæ alicui deberetur, quia eſt ſuperior, & non quia ſummus; cum hominum unus alio ſit ſuperior, & etiam Angelorum, ſequeretur quod unus homo exhibere latriam alteri deberet, & Angelus Angelo; & cum ille inter homines qui ſuperior eſt quantum ad unum, ſit inferior quantum ad aliud, videtur quod mutuo ſibi homines latriam exhibere deberent: quod eſt inconveniens.

4. Adhuc. Secundum hominum conſuetudinem pro ſpeciali beneficio ſpecialis retributio debetur. Eſt autem quoddam ſpeciale beneficium quod homo a Deo ſummo percipit, ſcilicet creationis ſuæ: oſtenſum eſt enim in II. Lib. (cap. XXI.) quod ſolus Deus creator eſt. Debet ergo homo aliquid ſpeciale Deo reddere in recognitionem beneficii ſpecialis: & hoc eſt latriæ cultus.

5. Amplius. Latria ſervitium dicitur,

Digitized by Google

Servitium autem domino debetur. Dominus autem proprie & vere eſt qui aliis præcepta operandi diſpenſat, & a nullo regulam operandi ſumit: qui enim exequitur quod a ſuperiori fuerit diſpoſitum, magis eſt miniſter quam dominus. Deus autem, qui eſt ſummum rerum principium, per ſuam providentiam omnia ad debitas actiones diſponit, ut ſupra (cap. lxiv.) oſtenſum eſt: unde & in ſacra Scriptura & Angeli, & ſuperiora corpora miniſtrare dicuntur & Deo, cuius ordinationem exequuntur, & nobis, in quorum utilitatem actiones eorum proveniunt. Non eſt igitur cultus latriæ, qui ſummo debetur Domino, exhibendus niſi ſummo rerum principio.

6. Item. Inter alia quæ ad latriam pertinent, ſingulare videtur eſſe ſacrificium: nam genuflexiones, proſtrationes, & alia huiuſmodi honoris indicia etiam hominibus exhiberi poſſunt, licet alia intentione quam Deo. Sacrificium autem nullus offerendum cenſuit alicui, niſi quia eum Deum æſtimavit, aut æſtimare ſe finxit. Exterius autem ſacrificium repræſentativum eſt interioris veri ſacrificii, ſecundum quod mens humana ſe ipſam Deo offert. Offert autem ſe mens noſtra Deo, ſcilicet quaſi ſuæ creationis principio, quaſi ſuæ operationis auctori, quaſi ſuæ beatitudinis fini: quæ quidem conveniunt ſoli ſummo rerum principio. Oſtenſum eſt autem ſupra (cap. lxxxvii. II. Lib.) quod animæ rationalis cauſa creatrix ſolus Deus ſummus eſt: ipſe enim ſolus hominis voluntatem poteſt inclinare ad quodcumque voluerit, ut ſupra (cap. lxxxix. & lxii.) oſtenſum eſt. Patet etiam ex ſuperioribus quod in eius ſolius fruitione, ultima hominis conſiſtit felicitas. Soli igitur ſummo Deo homo ſacrificium, & latriæ cultum offerre debet, non autem ſubſtantiis quibuſcumque ſpiritualibus.

1. Licet autem poſitio quæ ponit, Deum ſummum non eſſe aliud quam animam mundi, magis a veritate recedat, ut ſupra oſtenſum eſt; illa vero quæ ponit, Deum ſeparatum eſſe, & ab ipſo exiſtere omnes alias intellectuales ſubſtantias, ſive ſeparatas, ſive corpori coniunctas, ſit vera: hæc tamen poſitio rationabilius movetur ad exhibendum latriæ cultum diverſis. Exhibendo enim latriæ cultum diverſis rebus, videntur uni ſummo Deo latriam exhibere, ad quem ſecundum eorum poſitionem diverſæ partes mundi comparantur ſicut ad animam hominis diverſa corporis membra. Sed etiam ei ratio obviat. Dicunt enim mundo non eſſe exhibendum latriæ cultum ratione corporis, ſed ratione animæ, quam Deum eſſe dicunt. Licet autem corpus mundi diviſibile ſit in partes diverſas, anima tamen indiviſibilis eſt. Non eſt igitur Divinitatis cultus diverſis rebus exhibendus, ſed uni tantum.

2. Adhuc. Si mundus ponitur animam habere quæ totum animet, & omnes partes ipſius, non poteſt hoc intelligi de anima nutritiva, vel ſenſitiva, quia harum partium animæ operationes non competunt omnibus partibus univerſi. Dato etiam quod mundus haberet animam ſenſitivam, vel nutritivam, non propter huiuſmodi animas deberetur ei latriæ cultus, ſicut nec brutis animalibus, nec plantis. Relinquitur ergo quod hoc quod dicunt, Deum, cui debetur latria, eſſe animam mundi, intelligatur de anima intellectuali: quæ quidem animæ non eſt perfectio determinatarum partium corporis, ſed aliquo modo reſpicit totum: quod etiam in noſtra anima, quæ eſt ignobilior, patet. Non enim intellectus habet aliquod organum corporale, ut probatur in III. de Anima (text. com. vi.) Non igitur exhibendus eſſet cultus Divinitatis diverſis partibus mundi, ſed toti mundo, propter animam eius, ſecundum eorum radicem.

3. Amplius. Si ſecundum eorum poſitionem una tantum ſit anima quæ totum mundum animat, & partes omnes ipſius; mundus autem non dicitur Deus niſi propter animam: erit ergo unus tantum Deus, & ſic cultus Divinitatis non debetur niſi tantum uni. Si vero ſit una anima totius, & diverſæ partes iterum habeant diverſas animas; oportet eos dicere, quod animæ partium ſub anima totius ordinentur: eadem enim eſt proportio perfectionum, & perfectibilium. Exiſtentibus autem pluribus ſubſtantiis intellectualibus ordinatis, illi tantum debetur latriæ cultus quæ ſummum locum in eis tenet, ut oſtenſum eſt contra aliam poſitionem. Non erit igitur exhibendus latriæ cultus partibus mundi, ſed ſolum toti.

4. Præterea. Manifeſtum eſt quaſdam partes mundi non habere animam propriam. Eis igitur non erit exhibendus latriæ cultus; & tamen ipſi colebant animas, & mundi elementa, ſcilicet terram, aquam, ignem, & alia huiuſmodi inanimata corpora.

5. Item. Manifeſtum eſt quod ſuperius

non

non debet inferiori latriæ cultnm. Homo autem ſuperior eſt ordine naturæ ad minus omnibus inferioribus corporibus, quanto perfectiorem habet formam. Non igitur ab homine eſſet exhibendus latriæ cultus inferioribus corporibus, ſi propter proprias eorum animas eis cultus deberetur. Eadem etiam inconvenientia ſequi neceſſe eſt, ſi quis dicat, quod ſingulæ partes mundi habeant proprias animas, non autem totum habet aliquam animam communem. Oportebit enim quod ſuprema pars mundi habeat animam nobiliorem, cui ſoli ſecundum præmiſſa debetur latriæ cultus.

His autem poſitionibus irrationabilior eſt illa quæ dicit imaginibus eſſe latriæ cultum exhibendum.

1. Si enim huiuſmodi imagines habent virtutem, aut aliquam dignitatem ex corporibus cæleſtibus, non propter hoc debetur eis latriæ cultus, cum nec ipſis corporibus cæleſtibus debeatur, niſi forte propter eorum animas, ut quidam poſuerunt. Hæ autem imagines ponuntur virtutem aliquam conſequi ex corporibus cæleſtibus ſecundum eorum corporalem virtutem.

2. Præterea. Manifeſtum eſt quod non conſequuntur ex cæleſtibus corporibus tam nobilem perfectionem, ſicut eſt anima rationalis. Sunt ergo infra gradum dignitatis cuiuslibet hominis. Non igitur ab homine debetur eis aliquis cultus.

3. Adhuc. Cauſa potior eſt effectu. Harum autem imaginum factores ſunt homines. Non igitur homo debet eis aliquem cultum.

Si autem dicatur, quod huiuſmodi imagines habent aliquam virtutem, aut dignitatem ex hoc quod eis adhærent aliquæ ſpirituales ſubſtantiæ; hoc etiam non ſufficit, quum nulli ſpirituali ſubſtantiæ debeatur latriæ cultus niſi ſoli ſummæ.

4. Præterea. Nobiliori modo anima rationalis adhæret corpori hominis quam aliqua ſpiritualis ſubſtantia adhæreat prædictis imaginibus. Adhuc igitur homo remanet in maiori dignitate quam prædictæ imagines.

5. Adhuc. Quum huiuſmodi imagines interdum ad aliquos noxios effectus fiant; manifeſtum eſt quod ſi per aliquas ſpirituales ſubſtantias effectus ſortiantur, quod illæ ſpirituales ſubſtantiæ ſint vitioſæ: quod etiam manifeſtius probatur per hoc quod reſponſionibus decipiunt, & aliqua contraria virtuti exigunt a ſuis cultoribus; & ſic ſunt bonis hominibus inferiores. Non ergo eis debetur latriæ cultus. Manifeſtum eſt ergo ex dictis quod latriæ cultus ſoli uni ſummo Deo debetur.

Hinc eſt quod dicitur Exod. XXII. 20. *Qui immolat diis, occidetur, præter Domino ſoli*: & Deut. VI. 13. *Dominum Deum tuum* (a) *adorabis, & illi ſoli ſervies*: & Roman. 1. 22. dicitur de Gentilibus: *Dicentes enim ſe eſſe ſapientes, ſtulti facti ſunt, & mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in ſimilitudinem imaginis corruptibilis hominis, & volucrum, & quadrupedum, & ſerpentum*: & infra 25. *Qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium, & coluerunt, & ſervierunt creaturæ potius quam Creatori; qui eſt ſuper omnia Deus benedictus in ſæcula.*

Quia ergo indebitum eſt quod latriæ cultus alteri exhibeatur quam primo rerum principio; ad indebita autem incitare non eſt niſi rationalis creaturæ male diſpoſitæ; manifeſtum eſt quod ad prædictas indebitas culturas inſtinctu dæmonum homines provocati fuerunt, qui ſe etiam loco Dei hominibus colendos exhibuerunt, divinum appetentes honorem. Hinc eſt quod dicitur in Pſalm. XCV. 5. *Omnes dii gentium dæmonia*: & I. Corint. X. 20. *Quæ immolant gentes dæmoniis, & non Deo.*

Quia igitur eſt principalis legis divinæ intentio ut homo Deo ſubdatur, & ei ſingularem reverentiam exhibeat, non ſolum corde, ſed etiam ore, & opere corporali; ideo primitus Exod. XX. ubi lex divina proponitur, interdicitur cultus plurium deorum, ubi dicitur: *Non habebis deos alienos coram me, & non facies tibi ſculptile, neque omnem ſimilitudinem.* Secundo indicitur homini ne irreverenter divinum nomen ore pronuntiet, ad confirmationem ſcilicet alicuius falſi: & hoc eſt quod dicitur: *Non aſſumes nomen Dei in vanum.* Tertio indicitur requies ſecundum aliquod tempus ab exterioribus exercitiis, ut mens divinæ contemplationi vacet: & ideo dicitur: *Memento ut diem ſabbati ſanctifices.*

CAPUT CXXI.

Quod divina lex ordinat hominem ſecundum rationem circa corporalia, & ſenſibilia.

1. Sicut autem per corporalia, & ſenſibilia mens hominis elevari poteſt in Deum, ſi quis eis in reverentiam Dei debito modo utatur; ita etiam eorum indebitus

(a) Vulgata hoc loco *timebis*; vox autem *adorabis* habetur Matth. IV. 10.

bitus uſus mentem vel a Deo totaliter abſtrahit, dum in inferioribus rebus conſtituitur voluntatis finis, vel mentis intentionem a Deo retardat, dum ultra quam neceſſe ſit ad huiuſmodi res afficimur. Eſt autem divina lex ad hoc principaliter data ut homo adhæreat Deo. Pertinet igitur ad legem divinam ordinare hominem circa corporalium, & ſenſibilium affectionem, & uſum.

2. Adhuc. Sicut mens hominis ordinatur ſub Deo, ita corpus ſub anima ordinatur, & inferiores vires ſub ratione. Pertinet autem ad divinam providentiam, cuius quidem ratio homini a Deo propoſita, divina lex eſt, ut ſingula ſuum ordinem teneant. Eſt igitur ſic homo ordinandus lege divina ut inferiores vires rationi ſubdantur, & corpus animæ, & exteriores res ad neceſſitatem homini deſerviant.

3. Amplius. Quælibet lex recte propoſita indueit ad virtutem. Virtus autem in hoc conſiſtit quod tam interiores affectiones, quam corporalium rerum uſus ratione regulentur. Eſt igitur hoc lege divina ſtatuendum.

4. Præterea. Ad unumquemque legislatorem pertinet ea lege ſtatuere ſine quibus lex obſervari non poteſt. Cum autem lex rationi proponatur, homo legem non ſequeretur, niſi alia omnia quæ pertinent ad hominem, rationi ſubderentur. Pertinet igitur ad legem divinam præcipere ut omnia quæ ſunt hominis, rationi ſubdantur.

Hinc eſt quod dicitur Rom. XII. 1. *Rationabile obſequium veſtrum*: & I. Theſſ. IV. 3. *Hæc eſt voluntas Dei, ſanctificatio veſtra*.

Per hoc autem excluditur quorumdam error, dicentium, illa ſolum eſſe peccata quibus proximus aut offenditur, aut ſcandalizatur.

CAPUT CXXII.

Qua ratione fornicatio ſimplex ſecundum legem divinam ſit peccatum, & quod matrimonium ſit naturale.

EX hoc autem apparet vanam eſſe rationem quorumdam dicentium, fornicationem ſimplicem non eſſe peccatum. Dicunt enim. Sit aliqua mulier a viro ſoluta, quæ ſub nullius poteſtate, vel patris, vel alicuius alterius exiſtat; ſi quis ad eam accedat ea volente, non facit illi iniuriam, quia ſibi placet, & ſui corporis habet poteſtatem; & alteri non facit iniuriam, quia ſub nullius poteſtate eſſe ponitur. Non videtur igitur eſſe peccatum.

Non autem videtur eſſe reſponſio ſufficiens, ſi quis dicat, quod facit iniuriam Deo. Non enim Deus a nobis offenditur niſi ex eo quod contra noſtrum bonum agimus, ut (cap. præc.) dictum eſt. Hoc autem non apparet contra hominis bonum, unde ex hoc non videtur Deo aliqua iniuria fieri. Similiter etiam non videtur ſufficiens reſponſio quod per hoc fiat iniuria proximo qui ſcandalizatur. Contingit enim de aliquo quod ſecundum ſe non eſt peccatum, aliquem ſcandalizari, & ſic ſit peccatum per accidens. Nunc autem non agimus, an fornicatio ſimplex ſit peccatum per accidens, ſed per ſe.

Oportet igitur ex ſuperioribus ſolutionem inquirere. Dictum eſt enim (cap. VI. & XL.) quod Deus uniuſcuiuſque curam habet ſecundum id quod eſt ei bonum. Eſt autem bonum uniuſcuiuſque quod finem ſuum conſequatur, malum autem eius eſt quod a debito fine divertat. Sicut autem in toto, ita & in partibus conſiderari oportet, ut ſcilicet unaquæque pars hominis, & quilibet actus eius finem debitum ſortiatur. Semen autem etſi ſit ſuperfluum quantum ad individui conſervationem, eſt tamen neceſſarium quantum ad propagationem ſpeciei; alia vero ſuperflua, ut egeſtio, urina, ſudor, & ſimilia, ad nihil neceſſaria ſunt, unde ad bonum hominis pertinet ſolum quod emittantur. Non ſolum autem hoc requiritur in ſemine, ſed ut emittatur ad generationis utilitatem, ad quam coitus ordinatur. Fruſtra autem eſſet hominis generatio, niſi & debita nutritio ſequeretur: quia generatum non remaneret, debita nutritione ſubtracta. Sic igitur ordinata debet eſſe ſeminis emiſſio ut ſequi poſſit & generatio conveniens, & geniti educatio. Ex quo patet quod contra hominis bonum eſt omnis emiſſio ſeminis tali modo quod generatio ſequi non poſſit; & ſi ex propoſito hoc agatur, oportet eſſe peccatum. Dico autem modum ex quo generatio ſequi non poteſt ſecundum ſe, ſicut omnis emiſſio ſeminis ſine naturali coniunctione maris & feminæ: propter quod huiuſmodi peccata contra naturam dicuntur. Si autem per accidens generatio ex emiſſione ſeminis ſequi non poſſet, hoc non eſt contra naturam, nec peccatum; ſicut ſi contingat mulierem ſterilem eſſe. Similiter etiam oportet

tet contra bonum hominis eſſe, ſi ſemen taliter emittatur quod generatio ſequi poſſit, ſed educatio conveniens impediatur.

Eſt enim conſiderandum, qnod in animalibus in quibus ſola femina ſufficit ad prolis educationem, mas & ſemina poſt coitum nullo tempore commanent, ſicut patet in canibns. Quæcumque vero animalia ſunt in quibus femina non ſufficit ad educationem prolis, mas & ſemina ſimul poſt coitum commanent, quouſque neceſſarium eſt ad prolis educationem, & inſtructionem; ſicut patet in quibuſdam avibus, quarum pulli non ſtatim poſtquam nati ſunt, poſſunt cibum ſibi quærere: cum enim avis non nutriat lacte pullos (quod in promptu eſt velut a natura præparatum, ſicut in quadrupedibus accidit) ſed oporteat quod cibum alienum pullis quærat, & præter boc in cibando eos foveat; non ſufficeret ad hoc ſola ſemella: unde ex divina providentia eſt naturaliter inditum mari in talibus animalibus ut commaneat femellæ ad educationem ſetus. Maniſeſtum eſt autem quod in ſpecie humana, femina minime ſufficeret ſola ad prolis educationem, cum neceſſitas humanæ vitæ multa requirat, quæ per unum ſolum paraſi non poſſunt. Eſt igitur conveuiens ſecundum naturam humanam ut homo poſt coitum mulieri commaneat, & non ſtatim abſcedat, indifferenter ad quamcumque accedens, ſicut apud ſornicantes accidit.

Non autem huic rationi obſtat quod aliqua mulier ſuis divitiis potens eſt ut ſola nutriat fetum: quia rectitudo naturalis in humanis actibus non eſt ſecundum ea quæ per accidens contingunt in uno individuo, ſed ſecundum ea quæ totam ſpeciem conſequuntur.

Rurſus conſiderandum eſt, quod in ſpecie humana, proles non indiget ſolum nutritione quantum ad corpns, ut in aliis animalibus, ſed etiam inſtructione quantum ad animam: nam alia animalia habent naturaliter ſuas prudentias, quibus ſibi providere poſſunt; homo autem ratione vivit, quem per longi temporis experimentum ad prudentiam pervenire oportet: unde neceſſe eſt ut filii a parentibus quaſi iam expertis inſtruantur. Nec huiuſmodi inſtructionis ſunt capaces mox geniti, ſed poſt longum tempus, & præcipue quum ad annos diſcretionis perveniunt. Ad hanc etiam inſtructionem longum tempus requiritur; & tunc etiam propter impetus paſſionum quibus corrumpitur æſtimatio prudentiæ, indigent non ſolum inſtructione, ſed etiam repreſſione. Ad hoc antem mulier ſola non ſufficit, ſed magis in hoc requiritur opus maris, in quo eſt & ratio perfectior ad inſtruendum, & virtus potentior ad caſtigandum. Oportet igitur in ſpecie humana non per parvum tempus inſiſtere promotioni prolis, ſicut in avibus, ſed per magnum ſpatium vitæ. Unde cum neceſſarium ſit marem feminæ commanere in omnibus animalibus quouſque opus patris neceſſarium eſt proli, naturale eſt homini quod non ad modicum tempus, ſed diuturnam ſocieratem habeat vir ad determinatam mulierem. Hanc autem ſocietatem matrimonium vocamus. Eſt igitur matrimonium bomini naturale; & fornicarius coitus, qui eſt præter matrimonium, eſt contra hominis bonum: & propter hoc oportet ipſum eſſe peccatum. Nec tamen oportet reputari leve peccatum eſſe, ſi quis ſeminis emiſſionem procuret præter debitum generationis, & educationis finem, propter hoc quod aut leve, aut nullum peccatum eſt, ſi quis aliqua ſui corporis parte utatur ad alium uſum quam ad eum ad quem eſt ordinata ſecundum naturam, ut ſi quis, verbi gratia, manibus ambulet, aut pedibus operetur aliquid manibus operandum: quia per huiuſmodi inordinatos uſus, bonum bominis non multum impeditur; inordinata vero ſeminis emiſſio repugnat bono naturæ, quod eſt conſervatio ſpeciei: unde poſt peccatum homicidii, quo natura humana iam in actu exiſtens deſtruitur, huiuſmodi genus peccati videtur ſecundum locum tenere, quo impeditur generatio humanæ naturæ.

Hæc autem quæ præmiſſa ſunt, divina auctoritate firmantur. Quod enim emiſſio ſeminis ex qua proles ſequi non poteſt, ſit illicita, patet: dicitur enim Levitici XVIII. 22. *Cum maſculo non commiſcearis coitu femineo... & cum omni pecore non coibis:* & I. Cor. VI. 10. *Neque molles, neque maſculorum concubitores.... regnum Dei poſſidebunt*. Quod etiam fornicatio, & omnis coitus præter propriam uxorem ſit illicitus, patet: dicitur enim Deut. XXIII. 17. *Non erit meretrix de filiabus Iſrael, neque fornicator de filiis Iſrael:* Tob. IV. 13. *Attende tibi a fornicatione, & præter uxorem tuam non patiaris crimen ſcire:* & I. Cor. VI. 18. *Fugite fornicationem &c.*

Per hoc autem excluditur error dicentium,

tium, in emiſſione ſeminis non eſſe maius peccatum quam in aliarum ſuperfluitatum emiſſione, & dicentium, fornicationem non eſſe peccatum.

CAPUT CXXIII.

Quod matrimonium debet eſſe indiviſibile.

1. Sent. diſt. XXXIII. *quaſt.* II. *art.* I.

Si quis autem recte conſideret, prædicta ratio non ſolum ad hoc perducere videtur ut ſocietas maris & feminæ, quam matrimonium appellamus, ſit diuturna, ſed etiam quod ſit per totam vitam.

1. Poſſeſſiones enim ad conſervationem naturalis vitæ ordinantur: & quia naturalis vita, quæ conſervari non poteſt in patre perpetuo, quaſi quadam ſucceſſione ſecundum ſpeciei ſimilitudinem conſervatur in filio ſecundum naturam; eſt conveniens ut in his quæ ſunt patris, ſuccedat & filius. Naturale eſt igitur ut ſolicitudo patris ad filium maneat uſque ad finem vitæ ſuæ. Si igitur ſolicitudo patris de filio cauſat etiam in avibus commanentiam maris & feminæ, ordo naturalis requirit quod uſque ad finem vitæ in humana ſpecie pater & mater ſimul commaneant. Videtur etiam æquitati repugnare, ſi prædicta ſocietas diſſolvatur: femina enim indiget mare non ſolum propter generationem, ſicut in aliis animalibus, ſed etiam propter gubernationem: quia mas eſt & ratione perfectior, & virtute fortior: mulier vero ad viri ſocietatem aſſumitur propter neceſſitatem generationis. Ceſſante igitur ſecunditate mulieris, & decore, impeditur ne ab alio aſſumatur. Si quis igitur mulierem aſſumens tempore iuventutis, quo & decor, & fecunditas ei adſunt, eam dimittere poſſet poſtquam ætate provecta fuerit, damnum inferret mulieri contra naturalem æquitatem.

2. Item. Manifeſte apparet inconveniens, ſi mulier virum dimittere poſſet, cum mulier naturaliter viro ſubiecta ſit tamquam gubernatori. Non eſt autem in poteſtate eius qui alteri ſubiicitur, ut ab eius regimine diſcedat. Contra naturalem igitur ordinem eſſet, ſi mulier virum deſerere poſſet. Si ergo vir deſerere poſſet mulierem, non eſſet æqua ſocietas viri ad mulierem, ſed ſervitus quædam ex parte mulieris.

3. Præterea. Naturalis quædam ſolicitudo ineſt hominibus de certitudine prolis: quod propter hoc neceſſarium eſt, quia filius diuturna patris gubernatione indiget. Quæcumque igitur certitudinem prolis impediunt, ſunt contra naturalem inſtinctum humanæ ſpeciei. Si autem vir poſſet mulierem dimittere, vel mulier virum, & alteri copulari, impediretur certitudo prolis, dum mulier a primo cognita, poſtmodum a ſecundo cognoſceretur. Eſt igitur contra naturalem inſtinctum ſpeciei humanæ quod mulier a viro ſeparetur. Sic igitur non ſolum diuturnam, ſed individuam oportet eſſe in humana ſpecie maris & feminæ coniunctionem.

4. Amplius. Amicitia quanto maior eſt, tanto debet eſſe firmior, & diuturnior. Inter virum autem & uxorem maxima amicitia eſſe videtur: adunantur enim non ſolum in actu carnalis copulæ, quæ etiam inter beſtias quamdam ſuavem amicitiam facit, ſed ad totius domeſticæ converſationis conſortium: unde in ſignum huius, homo propter uxorem & patrem, & matrem dimittit, ut dicitur Gen. II. Inconveniens eſt igitur quod matrimonium ſit omnino diſſolubile.

Ulterius autem conſiderandum eſt, quod inter naturales actus ſola generatio ad bonum commune ordinatur: nam comeſtio, & aliarum ſuperfluitatum emiſſio ad individuum pertinent, generatio vero ad conſervationem ſpeciei. Unde cum lex inſtituatur ad bonum commune, ea quæ pertinent ad generationem prolis, oportet legibus ordinari & divinis, & humanis. Leges autem poſitæ oportet quod ex naturali inſtinctu procedant, ſi humanæ ſunt, ſicut & in ſcientiis demonſtrativis omnis humana inventio ex principiis naturaliter cognitis initium ſumit; ſi autem divinæ ſunt, non ſolum inſtinctum naturæ explicant, ſed etiam defectus naturalis inſtinctus ſupplent, ſicut ea quæ divinitus revelantur, ſuperant naturalis rationis capacitatem. Cum igitur inſtinctus naturalis ſit in ſpecie humana ad hoc quod coniunctio maris & feminæ ſit individua, & quod ſit una unius; oportuit hoc lege humana ordinatum eſſe. Lex autem divina ſupernaturalem quamdam rationem apponit ex ſignificatione inſeparabilis coniunctionis Chriſti & Eccleſiæ, quæ eſt una unius. Sic igitur inordinationes circa actum generationis non ſolum inſtinctui naturali repugnant, ſed etiam leges divinas, & humanas tranſgrediuntur: unde ex hoc etiam magis cir-

circa hoc peccatur ex inordinatione quam circa ſumptionem cibi, aut alterius huiuſmodi. Quia vero neceſſe eſt ad id quod eſt optimum in homine, alia omnia ordinari, coniunctio maris & feminæ non ſolum ſic eſt ordinata legibus ſecundum quod ad prolem generandam pertinet, ut eſt in aliis animalibus, ſed etiam ſecundum quod convenit ad bonos mores; quos ratio recta diſponit vel quantum ad hominem ſecundum ſe, vel ſecundum quod homo eſt pars domeſticæ familiæ, aut civilis ſocietatis. Ad quos quidem bonos mores pertinet individua coniunctio maris & feminæ: ſic enim fidelior amor unius ad alterum erit, dum cognoſcunt ſe indiviſibiliter coniunctos: erit etiam utriuſque ſolicitior cura in rebus domeſticis, dum ſe perpetuo commanſuros in earumdem rerum poſſeſſione æſtimant: ſubtrahuntur etiam ex hoc diſcordiarum origines, quas oporteret accidere, ſi vir uxorem dimitteret, inter eum & propinquos uxoris; & ſit firmior inter affines dilectio: tolluntur etiam adulteriorum occaſiones, quæ darentur, ſi vir uxorem dimittere poſſet, aut e converſo: per hoc enim daretur via facilior ſolicitandi matrimonia aliena.

Hinc eſt quod dicitur Matth. XIX. 9. & I. Corint. VII. 10. (*a*) *Ego autem dico vobis, uxorem a viro non diſcedere.*

Per hoc autem excluditur conſuetudo dimittentium uxores; quod tamen in veteri lege permiſſum fuit Iudæis propter eorum duritiam, quia ſcilicet proni erant ad occiſionem uxorum. Permiſſum ergo fuit minus malum ad excludendum maius malum.

CAPUT CXXIV.

Quod matrimonium debeat eſſe unius ad unam.

Conſiderandum autem videtur, quod innatum eſt mentibus omnium animalium quæ coitu utuntur, quod conſortium in compari non compatiuntur: unde propter coitum pugnæ in animalibus exiſtunt.

1. Et quidem quantum ad omnia animalia eſt una communis ratio: quia quodlibet animal deſiderat libere frui voluptate coitus, ſicut & voluptate cibi: quæ quidem libertas impeditur per hoc quod ad unam plures accedant, aut e converſo; ſicut in libertate cibo fruendi impeditur aliquod animal, ſi cibum quem ipſum ſumere cupit, aliud animal uſurpet: & ideo ſimiliter propter cibum, & propter coitum animalia pugnant. In hominibus autem eſt ratio ſpecialis. Quia, ut dictum eſt, homo naturaliter deſiderat certus eſſe de prole: quæ quidem certitudo omnino tolleretur, ſi plures eſſent unius. Ex naturali igitur inſtinctu procedit quod ſit una unius. Sed in hoc differentia conſideranda eſt. Quantum enim ad hoc quod una femina a pluribus maribus non cognoſcatur, utraque prædictarum rationum concurrit; ſed quantum ad hoc quod unus mas plures feminas non cognoſcat, non facit ratio ſecunda. Non enim certitudo prolis impeditur, ſi unus mas plures feminas cognoſcat; facit autem contra hoc ratio prima. Nam ſicut libertas utendi femina tollitur a mare, ſi femina habeat alium; ita & eadem libertas a femina tollitur, ſi mas habeat plures: & ideo quia certitudo prolis eſt principale bonum quod ex matrimonio quæritur, nulla lex, aut conſuetudo humana permiſit quod una eſſet plurium uxor. Fuit etiam hoc inconveniens reputatum apud antiquos Romanos, de quibus refert Valerius (Lib. II. de memorabilibus dictis cap. 1.) quod credebant nec propter ſterilitatem fidem coniugalem debere diſſolvi.

2. Item. In omni animalis ſpecie in quo patri ineſt aliqua ſolicitudo de prole, unus mas non habet niſi unam feminam, ſicut patet in omnibus avibus quæ ſimul nutriunt pullos: non enim ſufficeret unus mas auxilium præſtare in educatione prolis pluribus feminis. In animalibus autem in quibus maribus nulla eſt ſolicitudo de prole, indifferenter mas habet plures feminas, & femina habet plures mares; ſicut in canibus, gallinis, & huiuſmodi. Cum autem maſculo inter omnia animalia ſit magis cura de prole in ſpecie humana, manifeſtum eſt quod naturale eſt homini quod unus mas unam feminam habeat, & e converſo.

3. Adhuc. Amicitia in quadam æqualitate conſiſtit. Si igitur mulieri non licet habere plures viros, quia hoc eſt contra certitudinem prolis, liceret autem viro habere plures uxores; non eſſet liberalis amicitia uxoris ad virum, ſed quaſi ſervi-

(a) Matth. loc. cit. *Dico autem vobis, quia quicumque dimiſerit uxorem ſuam, niſi ob fornicationem, & aliam duxerit, mœchatur.* I. autem Corint. VII. 10. *Iis autem qui matrimonio iuncti ſunt, præcipio non ego, ſed Dominus, uxorem a viro non diſcedere.*

Digitized by Google

vilis. Et hæc etiam ratio experimento comprobatur: quia apud viros habentes plures uxores, uxores quaſi ancillæ habentur.

4. Præterea. Amicitia intenſa non habetur ad multos, ut patet per Philoſophum in VIII. Ethic. (cap. v.) Si igitur uxor habet unum virum tantum, vir autem plures uxores, non erit æqualis amicitia ex utraque parte. Non igitur erit amicitia liberalis, ſed quodammodo ſervilis.

5. Amplius. Sicut dictum eſt, matrimonium in hominibus oportet ordinari ſecundum quod competit ad bonos mores. Eſt autem contra bonos mores quod unus habeat plures uxores: quia ex hoc conſequitur diſcordia in domeſtica familia, ut experimento patet. Non eſt igitur conveniens quod unus homo habeat plures uxores.

Hinc eſt quod dicitur Gen. II. 24. *Erunt duo in carne una.*

Per hoc autem excluditur conſuetudo habentium plures uxores, & opinio Platonis, qui poſuit uxores debere eſſe communes: quem in nova lege ſecutus eſt Nicolaus, unus ex ſeptem diaconibus.

CAPUT CXXV.

Quod matrimonium non debet fieri inter propinquos.

PRopter huiuſmodi etiam cauſas rationales ordinatum eſt legibus quod certæ perſonæ a matrimonio excludantur quæ ſecundum originem ſunt coniunctæ.

1. Nam cum in matrimonio ſit diverſarum perſonarum coniunctio, illæ perſonæ quæ debent ſe reputare quaſi unum propter eamdem originem, convenienter a matrimonio excluduntur, ut dum ſe per hoc unum eſſe recognoſcunt, ferventius ſe diligant.

2. Item. Cum ea quæ inter virum & uxorem aguntur, quamdam naturalem verecundiam habeant; ab his mutuo agendis illas perſonas prohiberi oportuit quibus propter coniunctionem ſanguinis reverentia debetur. Quæ quidem ratio videtur in veteri lege inducta, propter hoc quod dicitur (Levit. XVIII. 9.) *Turpitudinem ſororis tuæ non diſcooperias*; & ſimiliter de aliis.

3. Præterea. Ad corruptionem bonorum morum pertinet quod homines ſint nimis dediti voluptatibus coitus: quia cum hæc voluptas maxime mentem abſorbeat, impediretur ratio ab his quæ recte agenda eſſent. Sequeretur autem nimius voluptatis uſus, ſi liceret homini per coitum coniungi illis perſonis quibus commorandi habet neceſſitatem, ſicut ſororibus, & aliis propinquis: quia talibus occaſio coitus ſubtrahi non poſſet. Conveniens igitur fuit bonis moribus ut talis coniunctio legibus inhiberetur.

4. Adhuc. Delectatio coitus maxime corrumpit æſtimationem prudentiæ. Multiplicatio igitur talis delectationis repugnat bonis moribus. Talis autem delectatio augetur per amorem perſonarum quæ coniunguntur. Eſſet igitur contrarium bonis moribus, propinquis coniungi, quia in eis coniungeretur amor qui eſt ex communione originis, (a) coniunctione amoris concupiſcentiæ; & multiplicato amore neceſſe eſt magis animam delectationibus ſubdi.

5. Amplius. In ſocietate humana hoc eſt maxime neceſſarium ut ſit amicitia inter multos. Multiplicatur autem amicitia inter homines, dum perſonæ extraneæ per matrimonia colligantur. Conveniens fuit igitur legibus ordinari quod matrimonia contraherentur cum extraneis perſonis, & non cum propinquis.

6. Adhuc. Inconveniens eſt ut illis perſonis aliquis ſocialiter coniungatur quibus naturaliter debet eſſe ſubiectus. Naturale autem eſt quod aliquis parentibus ſit ſubiectus. Ergo inconveniens eſſet quod cum parentibus aliquis matrimonium contraheret, cum in matrimonio ſit quædam coniunctio ſocialis.

Hinc eſt quod dicitur Levit. XVIII. 6. *Omnis homo (b) ad proximam ſanguinis ſui non accedat.*

Per hoc autem excluditur conſuetudo eorum qui propinquis ſuis ſe carnaliter commiſcent.

Sciendum eſt autem, quod ſicut naturalis inclinatio eſt ad ea quæ ſunt ut in pluribus, ita & lex poſita eſt ſecundum id quod in pluribus accidit. Non eſt autem prædictis rationibus contrarium, ſi in aliquo aliter poſſit accidere: non enim propter bonum unius debet prætermitti bonum multorum, cum bonum multitudinis ſemper ſit divinius quam bonum unius. Ne tamen defectus qui in aliquo poſſet accidere, omnino abſque medela re-

(a) *Ita exempla omnia quæ vidimus. An legendum* ex communione originis, & connutritione amoris concupiſcentiæ? *ut innuere videtur in Commentariis Ferrarienſis.* (b) Vulgata *ad proximum.*

remaneat, reſidet apud legiſlatores, & eis ſimiles auctoritas diſpenſandi in eo quod communiter eſt ſtatutum, ſecundum quod eſt neceſſarium in aliquo caſu particulari. Et ſi quidem lex ſit humana, per homines ſimilem poteſtatem habentes diſpenſari poteſt. Si autem lex ſit divinitus poſita, auctoritate divina diſpenſatio fieri poteſt; ſicut in veteri lege ex diſpenſatione indultum videtur uxores plures habere, & concubinas, & uxoris repudium.

C A P U T CXXVI.

Quod non omnis carnalis commixtio ſit peccatum.

1. SIcut antem contra rationem eſt ut aliquis carnali coniunctione utatur contra id quod convenit proli generandæ, & edncandæ; ita etiam ſecundum rationem eſt quod aliquis carnali coniunctione utatur ſecundum quod congruit ad generationem, & educationem prolis. Lege autem divina hæc ſolum prohibita ſunt quæ rationi adverſantur, ut ex ſupradictis patet. Inconveniens eſt igitur dicere, quod omnis carnalis coniunctio ſit peccatum.

2. Adhuc. Quum membra corporis ſint quædam animæ inſtrumenta, cuiuslibet membri finis eſt uſus eius, ſicut & cuiuslibet alterius inſtrumenti. Quorumdam autem membrorum corporis uſus eſt carnalis commixtio. Carnalis igitur commixtio eſt finis quorumdam membrorum corporis. Id autem quod eſt finis aliquarum naturalium rerum, non poteſt eſſe ſecundum ſe malum: quia ea quæ naturaliter ſunt ex divina providentia, ordinantur ad finem, ut ex ſupradictis patet. Impoſſibile eſt igitur quod carnalis commixtio ſit ſecundum ſe mala.

3. Amplius. Naturales inclinationes inſunt rebus a Deo, qui cuncta movet. Impoſſibile eſt igitur quod naturalis inclinatio alicuius ſpeciei ſit ad id quod eſt ſecundum ſe malum. Sed omnibus animalibus perfectis ineſt naturalis inclinatio ad coniunctionem carnalem. Impoſſibile eſt igitur quod carnalis commixtio ſit ſecundum ſe mala.

4. Item. Illud ſine quo non poteſt eſſe aliquid quod eſt bonum, & optimum, non eſt ſecundum ſe malum. Sed perpetuitas ſpeciei non conſervatur in animalibus niſi per generationem, quæ eſt ex commixtione carnali. Impoſſibile eſt igitur quod commixtio carnalis ſit ſecundum ſe mala.

Hinc eſt quod dicitur I. Corinth. VII. 36. Mulier *non peccat, ſi nubat*.

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium omnem carnalem coniunctionem eſſe illicitam: unde totaliter matrimonium, & nuptias damnant: quorum quidam hoc ideo dicunt, quia credunt temporalia non a bono, ſed a malo principio eſſe.

C A P U T CXXVII.

Quod nullius cibi uſus eſt peccatum ſecundum ſe.

1. SIcut autem venereorum uſus abſque peccato eſt, ſi ſecundum rationem fiat; ita etiam & uſus ciborum. Fit autem unumquodque ſecundum rationem, quando ordinatur ſecundum quod congruit debito fini. Finis autem debitus ſumptionis ciborum eſt conſervatio corporis per nutrimentum. Quicumque igitur cibus hoc facere poteſt, abſque peccato poteſt ſumi. Nullius igitur cibi ſumptio ſecundum ſe eſt pecatum.

2. Adhuc. Nullius rei uſus ſecundum ſe malus eſt, niſi res ipſa ſecundum ſe mala ſit. Nullus autem cibus ſecundum naturam malus eſt, quia omnis res ſecundum ſuam naturam bona eſt, ut ſupra oſtenſum eſt; poteſt autem aliquis cibus eſſe alicui malus, inquantum contrariatur ſalubritati ipſius ſecundum corpus. Nullius igitur cibi ſumptio, ſecundum quod eſt talis res, eſt peccatum ſecundum ſe; ſed poteſt eſſe peccatum, ſi præter rationem aliquis ipſo utatur ſecundum ſuam ſalutem.

3. Amplius. Uti rebus ad hoc ad quod ſunt, non eſt ſecundum ſe malum. Sunt autem plantæ propter animalia; animalium vero quædam propter alia; & omnia propter hominem, ſicut ex ſuperioribus patet. Uti igitur vel plantis, vel animalium carnibus vel ad eſum, vel ad quicquid aliud ſunt homini utilia, non eſt ſecundum ſe peccatum.

4. Item. Defectus peccati ab anima derivatur ad corpus, & non e converſo: peccatum enim dicimus ſecundum quod deordinatur voluntas. Cibi autem immediate ad corpus pertinent, non ad animam. Non igitur ciborum ſumptio ſecundum ſe poteſt eſſe peccatum, niſi quatenus repugnat rectitudini voluntatis. Quod quidem contingit uno modo pro-

Digitized by Google

pte repugnantiam ad proprium finem ciborum; ſicut cum aliquis propter delectationem quæ eſt in cibis, utitur cibis contrariantibus corporis ſaluti vel ſecundum ſpeciem ciborum, vel ſecundum quantitatem. Alio modo ſecundum quod repugnat conditioni eius qui utitur cibis, vel eorum cum quibus converſatur; puta cum quis accuratius cibis utitur quam ſua facultas ſuſtineat, & aliter quam eorum mores habeant cum quibus convivit. Tertio modo ſecundum quod cibi ſunt aliqua lege prohibiti propter aliquam cauſam ſpecialem: puta, in veteti lege quidam cibi prohibebantur propter ſignificationem: in Aegypto prohibebatur antiquitus comeſtio carnis bovinæ, ne agricultura impediretur: vel etiam ſecundum quod aliquæ regulæ prohibent aliquibus cibis uti ad concupiſcentiam refrenandam.

Hinc eſt quod Dominus dicit Matth. xv. 11. *Quod intrat in os, non coinquinat hominem:* & I. Cor. x. 25. dicitur: *Omne quod in macello venit, manducate, nihil interrogantes propter conſcientiam:* & I. Tim. iv. 4. dicitur: *Omnis creatura Dei bona eſt, & nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.*

Per hoc autem excluditur quorumdam error qui uſum quorumdam ciborum ſecundum ſe dicunt eſſe illicitum: de quibus Apoſtolus dicit ibidem: *In noviſſimis temporibus diſcedent quidam a fide .... (a) prohibentes nubere, abſtinere a cibis quos Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione.*

Quia vero uſus ciborum, & venereorum non eſt ſecundum ſe illicitus, ſed ſolum ſecundum quod exit ab ordine rationis, illicitus eſſe poteſt; ea vero quæ exterius poſſidetur, neceſſaria ſunt ad ſumptionem ciborum, ad educationem prolis, & ſuſtentationem familiæ, & ad alias corporis neceſſitates: conſequens eſt quod nec ſecundum ſe etiam divitiarum poſſeſſio eſt illicita, ſi ordo rationis ſervetur, ita ſcilicet quod iuſte homo poſſideat quæ habet, & quod in eis finem voluntatis ſuæ non conſtituat, & quod eis debito modo utatur ad ſuam, & aliorum utilitatem.

Hinc eſt quod Apoſtolus I. Timoth. ult. 17. divites non condemnat, ſed eis certam regulam divitiis utendi tradit, dicens: *Divitibus huius ſæculi præcipe non ſublime ſapere, neque ſperare in incerto divitiarum, ſed in Deo vivo, qui præſtat nobis omnia abunde ad fruendum: bene agere, divites fieri in bonis operibus, facile tribuere, communicare:* & Eccli. xxxi. 8. *Beatus dives qui inventus eſt ſine macula, & qui poſt aurum non abiit, nec ſperavit (b) in pecunia theſauris.*

Per hoc etiam excluditur quorumdam error, qui (ut Auguſtinus dicit in Lib. de hæreſibus) Apoſtolicos ſe arrogantiſſime vocaverunt, eo quod in ſuam communionem non acciperent utentes coniugibus, & res proprias poſſidentes; quales habet catholica Eccleſia & monachos, & clericos plurimos. Sed ideo illi hæretici ſunt, quoniam ſe ab Eccleſia ſeparantes, nullam ſpem putant eos habere qui utuntur his rebus quibus ipſi carent.

CAPUT CXXVIII.

Quomodo ſecundum legem Dei homo ad proximum ordinatur.

1. EX his ergo quæ dicta ſunt, manifeſtum eſt quod ſecundum legem divinam homo inducitur ut ordinem rationis ſervet in omnibus quæ in eius uſum venire poſſunt. Inter omnia autem quæ in uſum hominis veniunt, præcipua ſunt etiam alii homines. Homo autem naturaliter animal ſociale eſt: indiget enim multis quæ per unum ſolum parari non poſſunt. Oportet igitur quod ex lege divina inſtituatur homo ut ſecundum ordinem rationis ſe habeat ad alios homines.

2. Adhuc. Finis divinæ legis eſt ut homo Deo adhæreat. Iuvatur autem unus homo (c) in hoc ex alio tam quantum ad cognitionem, quam etiam quantum ad effectionem: iuvant enim ſe homines mutuo in cognitione veritatis, & unus alium provocat ad bonum, & retrahit a malo. Unde Proverb. xxvii. 17. dicitur: *Ferrum ferro acuitur, & homo exacuit faciem amici ſui:* & Eccle. iv. 9. *Melius eſt duos (d) eſſe quam unum: habent enim emolumentum ſocietatis ſuæ: ſi unus ceciderit, ab altero fulcietur. Væ ſoli, quia cum ceciderit, non habet ſublevantem ſe. Et ſi dormierint duo, fovebuntur mutuo: unus quomodo caleſiet? Et ſi quiſpiam prævaluerit contra unum, duo reſiſtunt ei.* Oportuit igitur lege divina ordinari ſocietatem hominum ad invicem.

3. Amplius. Lex divina eſt quædam ra-

tio

(a) Vulgata *prohibentium*. (b) Vulgata: *in pecunia, & theſauris*. (c) *Al.* in hoc & alio. (d) Vulgata *eſſe ſimul*.

tio divinæ providentiæ ad homines gubernandos. Ad divinam autem providentiam pertinet ſingula quæ ei ſubſunt, ſub debito ordine continere, ut ſcilicet ſuum locum, & gradum teneat unumquodque. Lex igitur divina ſic homines ad invicem ordinat ut unuſquiſque ſuum ordinem teneat: quod eſt homines pacem habere ad invicem. Pax enim hominum nihil aliud eſt quam ordinata concordia, ut Auguſtinus dicit (Lib. XIX. de civitate Dei cap. XIII.)

4. Item (*a*). Quandocumque aliqua ordinantur ſub aliquo, oportet illa concorditer eſſe ordinata ad invicem: alias ſe invicem impedirent in conſecutione finis communis; ſicut patet in exercitu, qui concorditer ordinatur ad victoriam, quæ eſt finis ducis. Unuſquiſque autem homo per legem divinam ordinatur ad Deum. Oportuit igitur per legem divinam inter homines, ne ſe invicem impedirent, ordinatam concordiam eſſe, quæ eſt pax.

Hinc eſt quod in Pſalm. CXLVII. 14. dicitur: *Qui poſuit fines tuos pacem*: & Dominus dicit Ioan. XVI. 33. *Hæc locutus ſum vobis, ut in me pacem habeatis*.

Tunc autem ordinata concordia inter homines ſervatur, quando unicuique quod ſuum eſt, redditur; quod eſt iuſtitiæ: & ideo dicitur Iſaiæ XXXII. 17. *Opus iuſtitiæ pax*. Oportuit igitur per legem divinam iuſtitiæ præcepta dari, ut unuſquiſque alteri redderet quod ſuum eſt, & abſtineret a nocumentis ei inferendis.

Inter homines autem maxime eſt aliquis parentibus debitor: & ideo inter præcepta legis quæ nos ad proximum ordinant, Exod. XX. 12. ponitur: *Honora patrem tuum, & matrem tuam*: in quo intelligitur præcipi ut tam parentibus, quam etiam aliis unuſquiſque reddat quod debet, ſecundum illud Rom. XIII. 7. *Reddite omnibus debita*. Deinde ponuntur præcepta quibus præcipitur abſtinendum eſſe a nocumentis proximo inferendis; ut neque factis eum offendamus in perſona propria, quia dictum eſt, *Non occides*; neque in perſona coniuncta, quia ſcriptum eſt, *Non mœchaberis*; neque etiam in exterioribus rebus, quia ſcriptum eſt, *Non furtum facies*. Prohibemur etiam ne contra iuſtitiam proximum verbo offendamus, quia ſcriptum eſt: *Non loquaris contra proximum tuum falſum teſtimonium*. Et quia Deus etiam cordium iudex eſt, prohibemur ne corde proximum offendamus, concupiſcendo ſcilicet uxorem, aut aliquam rem eius.

(*a*) *Al.* Quantumcumque.

Ad huiuſmodi autem iuſtitiam obſervandam quæ lege divina ſtatuitur, dupliciter homo inclinatur: uno modo ab interiori; alio modo ab exteriori. Ab interiori quidem, dum homo voluntarius eſt ad obſervandum ea quæ præcipit lex divina: quod quidem fit per amorem hominis ad Deum, & proximum: qui enim diligit aliquem, ſponte, & delectabiliter ei reddit quod debet, & etiam liberaliter ſuperaddit: unde tota legis impletio ex dilectione dependet, ſecundum illud Apoſtoli Rom. XIII. 10. *Plenitudo legis eſt dilectio*: & Dominus dicit Matth. XXII. 40. quod *in duobus præceptis*, ſcilicet in dilectione Dei, & proximi, *univerſa lex pendet*. Sed quia aliqui interius non ſunt ſic diſpoſiti ut ex ſe ipſis ſponte faciant quod lex iubet; ab exteriori trahendi ſunt ad iuſtitiam legis implendam: quod quidem fit dum timore pœnarum non liberaliter, ſed ſerviliter legem implent. Unde dicitur Iſa. XXVI. 9. *Cum feceris iudicia tua in terra*, ſcilicet puniendo malos, *iuſtitiam diſcent omnes habitatores orbis*. Alii vero ſic ſunt diſpoſiti ut ex ſe ipſis ſponte faciant quod lex iubet. Secundi igitur ſibi ipſi ſunt lex, habentes caritatem, quæ eos loco legis inclinat, & liberaliter operari facit. Lex igitur exterior non fuit neceſſarium quod propter eos poneretur, ſed propter illos qui ex ſe ipſis non inclinantur ad bonum: unde dicitur I. Timoth. I. 9. *Iuſto lex non eſt poſita, ſed iniuſtis*: quod non eſt ſic intelligendum, quaſi iuſti non teneantur ad legem implendam, ut quidam male intellexerunt; ſed quia iſti inclinantur ex ſe ipſis ad iuſtitiam faciendam etiam ſine lege.

CAPUT CXXIX.

Quod in actibus humanis ſunt aliqua recta ſecundum naturam, & non ſolum quaſi lege poſita.

Ex præmiſſis autem apparet quod ea quæ divina lege præcipiuntur, rectitudinem habent, non ſolum quia ſunt lege poſita, ſed etiam ſecundum naturam.

1. Ex præceptis enim legis divinæ mens hominis ordinatur ſub Deo, & omnia alia quæ ſunt in homine, ſub ratione. Hoc autem naturalis ordo requirit quod inferiora ſuperioribus ſubdantur. Sunt igitur ea quæ lege divina præcipiuntur, ſecundum ſe naturaliter recta.

2. Præterea. Homines ex divina provi-

dentia ſortiuntur naturale iudicatorium rationis, ut principium propriarum operationum. Naturalia autem principia ad ea ordinantur quæ ſunt naturaliter. Sunt igitur aliquæ operationes naturaliter homini convenientes, quæ ſunt ſecundum ſe rectæ, & non ſolum quaſi lege poſitæ.

3. Præterea. Quorumcumque eſt natura determinata, oportet eſſe operationes determinatas quæ illi naturæ conveniant: propria enim operatio uniuſcuiuſque, naturam ipſius ſequitur. Conſtat autem hominum naturam eſſe determinatam. Oportet igitur operationes eſſe aliquas ſecundum ſe homini convenientes.

4. Adhuc. Cuicumque eſt aliquid naturale, oportet etiam eſſe naturale id ſine quo illud haberi non poteſt: natura enim non deficit in neceſſariis. Eſt autem homini naturale quod ſit animal ſociale: quod ex hoc oſtenditur quod unus homo ſolus non ſufficit ad omnia quæ ſunt humanæ vitæ neceſſaria. Ea igitur ſine quibus ſocietas humana conſervari non poteſt, ſunt homini naturaliter convenientia. Huiuſmodi autem ſunt, unicuique quod ſuum eſt conſervare, & ab iniuriis abſtinere. Sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta.

5. Amplius. Supra oſtenſum eſt quod omnis homo naturaliter hoc habet quod utatur rebus inferioribus ad ſuæ vitæ neceſſitatem. Eſt autem aliqua menſura determinata ſecundum quam uſus prædictarum rerum humanæ vitæ eſt conveniens: quæ quidem menſura ſi prætermittatur, ſit homini nocivum, ſicut apparet in ſumptione inordinata ciborum. Sunt igitur aliqui actus homini naturaliter convenientes.

6. Item. Secundum naturalem ordinem corpus hominis eſt propter animam, & inferiores virtutes animæ propter rationem, ſicut & in aliis rebus materia eſt propter formam, & inſtrumenta propter principalem agentem. Ex eo autem quod eſt ad aliud ordinatum, dicitur ei auxilium provenire, non autem aliquod impedimentum. Eſt igitur naturaliter rectum quod ſic procuretur ab homine corpus, & inferiores vires animæ, ut ex hoc & actus rationis, & bonum ipſius minime impediatur, magis autem iuvetur. Si autem ſecus accideret, erit naturaliter peccatum. Vinolentiæ igitur, & comeſſationes, & inordinatus venereorum uſus, per quæ actus rationis impeditur, & ſubdi paſſionibus, quæ liberum iudicium rationis eſſe non ſinunt, ſunt naturaliter mala.

7. Præterea. Unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in ſuum finem naturalem; quæ autem econtrario ſe habent, ſunt ei naturaliter inconvenientia: oſtenſum eſt enim ſupra (cap. CXII. huius Lib.) quod homo naturaliter ordinatur in Deum ſicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem, & amorem Dei, ſunt naturaliter recta; quæcumque vero e contrario ſe habent, ſunt naturaliter homini mala. Patet igitur quod bonum, & malum in humanis actibus non ſolum ſunt ſecundum legis poſitionem, ſed etiam ſecundum naturalem ordinem.

Hinc eſt quod in Pſal. XVIII. 10. dicitur, quod *iudicia Domini* ſunt *vera*, *iuſtificata in ſemetipſis*.

Per hoc autem excluditur poſitio dicendum, quod iuſta, & recta ſunt ſecundum legem poſita.

CAPUT CXXX.

De conſiliis quæ dantur in lege divina.

I. Part. quæſt. CVIII. *art.* 4.

QUIA vero optimum hominis eſt ut mente Deo adhæreat, & rebus divinis; impoſſibile autem eſt quod homo intenſe circa diverſa occupetur: ad hoc quod liberius feratur in Deum mens hominis, dantur in divina lege conſilia, quibus homines ab occupationibus præſentis vitæ, quantum poſſibile eſt, retrahantur, terrenam vitam agentes. Hoc autem non eſt ita neceſſarium homini ad iuſtitiam, ut ſine eo iuſtitia eſſe non poſſit: non enim virtus, & iuſtitia tollitur, ſi homo ſecundum ordinem rationis corporalibus, & terrenis rebus utatur: & ideo huiuſmodi divinæ legis admonitiones dicuntur conſilia, & non præcepta, inquantum ſuadetur homini ut propter meliora minus bona prætermittat. Occupatur autem humana ſolicitudo ſecundum communem modum humanæ vitæ erga tria. Primo quidem circa propriam perſonam, quid agat, aut ubi converſetur; ſecundo autem circa perſonas ſibi coniunctas, præcipue uxorem, & filios; tertio circa res exteriores procurandas, quibus homo indiget ad ſuſtentationem vitæ. Ad amputandam igitur ſolicitudinem circa res exteriores datur homini in lege divina conſilium paupertatis, ut ſcilicet res huius mundi abiiciat, quibus animus eius ſolicitudine

Digitized by Google

tudine aliqua implicari poſſet : hinc eſt quod Dominus dicit Matth. XIX. 21. *Si vis perfectus eſſe , vade , & vende omnia quæ habes , & da pauperibus ; & veni , ſequere me* . Ad amputandam autem ſolicitudinem uxoris, & filiorum datur homini conſilium de virginitate , vel continentia: hinc eſt quod dicitur I. Cor. VII. 25. *De virginibus autem præceptum Domini non habeo ; conſilium autem do :* & huiuſmodi conſilii rationem aſſignans ſubdit : *Qui ſine uxore eſt , ſolicitus eſt quæ Domini ſunt , quomodo placeat Deo ; qui autem cum uxore eſt , ſolicitus eſt quæ ſunt mundi , quomodo placeat uxori , & diviſus eſt* . Ad amputandam autem ſolicitudinem hominis etiam circa ſe ipſum , datur conſilium obedientiæ , per quam homo diſpoſitionem ſuorum actuum committit ſuperiori : propter quod dicitur Heb. ult. 17. *Obedite præpoſitis veſtris , & ſubiacete eis : ipſi enim pervigilant , quaſi rationem pro animabus veſtris reddituri* .

Quia vero ſumma perfectio humanæ vitæ in hoc conſiſtit quod mens hominis Deo vacet ; ad hanc autem mentis vacationem prædicta tria maxime videntur diſponere : convenienter ad perfectionis ſtatum pertinere videntur , non quaſi ipſæ ſint perfectiones , ſed quia ſunt diſpoſitiones quædam ad perfectionem , quæ conſiſtit in hoc quod Deo vacetur . Et hoc expreſſe oſtendunt verba Domini paupertatem ſuadentis , cum dicit (Matth. XIX. 21.) *Si vis perfectus eſſe , vade , & vende omnia quæ habes , & da pauperibus ; & ſequere me* , quaſi in ſua ſequela vitam perfectionis conſtituens . Poſſunt etiam dici perfectionis effectus, & ſigna . Cum enim mens vehementer amore , & deſiderio alicuius rei afficitur , conſequens eſt quod alia poſtponat . Ex hoc igitur quod mens hominis amore , & deſiderio ferventer in divina fertur , in quo perfectionem conſtare manifeſtum eſt , conſequitur quod omnia quæ ipſum poſſunt retardare quo minus feratur in Deum , abiiciat, non ſolum rerum curam , & uxoris, & prolis affectum , ſed etiam ſui ipſius : & hoc ſignant verba Scripturæ : dicitur enim Cant. VIII. 7. *Si dederit homo omnem ſubſtantiam domus ſuæ (a) ad mercandam dilectionem , quaſi nihil computabit eam :* & Matth. XIII. 45. *Simile eſt regnum cælorum homini negotiatori quærenti bonas margaritas . Inventa autem una pretioſa margarita , abiit , & vendidit omnia quæ habuit , & comparavit eam :* & ad Philip. III. 7. *Quæ mihi aliquando fuerunt lucra , (b) arbitratus ſum ut ſtercora , ut Chriſtum lucrifacerem* .

Quia igitur prædicta tria diſpoſitiones ad perfectionem ſunt , & effectus , & ſigna , convenienter qui prædicta tria Deo vovent , in ſtatu perfectionis eſſe dicuntur . Perfectio autem ad quam prædicta diſponunt , in vacatione mentis circa Deum conſiſtit : unde & prædictorum profeſſores , religioſi dicuntur , quaſi ſe Deo , & ſua in modum cuiuſdam ſacrificii dedicantes , & quantum ad res per paupertatem , & quantum ad corpus per continentiam , & quantum ad voluntatem per obedientiam . Religio igitur in cultu divino conſiſtit , ut ſupra dictum eſt .

CAPUT CXXXI.

Rationes impugnantium voluntariam paupertatem .

FUerunt autem aliqui paupertatis propoſitum improbantes , contra evangelicam doctrinam : quorum primus Vigilantius invenitur ; quem tamen poſtmodum aliqui ſunt ſecuti , dicentes ſe eſſe *legis doctores , non intelligentes neque quæ loquuntur , neque de quibus affirmant* (I. Timoth. 1. 5.) qui ad hoc his , & ſimilibus rationibus ſunt inducti .

1. Naturalis enim appetitus requirit ut unumquodque animal ſibi provideat in neceſſariis ſuæ vitæ : unde animalia quæ non quolibet tempore anni neceſſaria ſuæ vitæ invenire poſſunt , quodam naturali inſtinctu ea quæ ſunt ſuæ vitæ neceſſaria , congregant illo tempore quo inveniri poſſunt , & ea conſervant , ſicut patet de apibus , & formicis . Homines autem ad ſuæ vitæ conſervationem multis indigent , quæ non omni tempore inveniri poſſunt . Ineſt igitur naturaliter homini quod congreget , & conſervet ea quæ ſunt ſibi neceſſaria . Eſt igitur contra legem naturalem omnia congregata diſpergere per paupertatem .

2. Adhuc . Naturalem affectum habent omnia ad ea quibus eſſe ſuum conſervatur , inquantum omnia eſſe appetunt . Sed per ſubſtantiam exteriorum bonorum vita hominis conſervatur . Sicut igitur ex naturali lege unuſquiſque ſuam vitam conſervare tenetur , ita & exteriorem ſub-

(a) Vulgata : *pro dilectione , quaſi nihil deſpiciet* . (b) Vulgata : *hæc arbitratus ſum propter Chriſtum detrimenta..., propter quem omnia detrimentum feci , & arbitror ut ſtercora , ut Chriſtum lucrifaciam* .

Digitized by Google

ſubſtantiam. Sicut eſt ergo contra legem naturæ quod aliquis ſibi manum iniiciat, ita & quod aliquis neceſſaria vitæ ſibi ſubtrahat per voluntariam paupertatem.

3. Amplius. Naturaliter homo eſt animal ſociale, ut ſupra dictum eſt. Societas autem inter homines conſervari non poſſet, niſi unus alium iuvaret. Eſt igitur naturale hominibus quod unus alium in neceſſitatibus iuvet. (a) Ab hoc autem auxilio ferendo ſe faciunt impotentes qui exteriorem ſubſtantiam abiiciunt, per quam plurimum aliis auxilium fertur. Eſt igitur contra naturalem inſtinctum, & contra amicitiæ, & caritatis bonum, quod homo per voluntariam paupertatem omnem ſubſtantiam mundi abiiciat.

4. Item. Si habere ſubſtantiam huius mundi, malum eſt; bonum eſt autem proximos liberare a malo, malum autem eos in malum ducere; conſequens eſt quod dare alicui indigenti ſubſtantiam huius mundi, ſit malum; auferre autem habenti, bonum ſit: quod inconveniens eſt. Eſt igitur bonum habere ſubſtantiam mundi. Eam igitur per voluntariam paupertatem totaliter abiicere, malum eſt.

5. Præterea. Occaſiones malorum vitandæ ſunt. Eſt autem paupertas occaſio mali, quia propter eam ad furta, adulationes, periuria, & his ſimilia aliqui inducuntur. Non eſt igitur paupertas voluntarie aſſumenda, ſed magis ne adveniat, vitanda.

6. Amplius. Cum virtus conſiſtat in medio, utraque extrema corrumpunt. Eſt autem virtus liberalitas quædam quæ dat danda, & retinet retinenda; vitium autem eſt in minus illiberalitas, quæ retinet retinenda, & non retinenda; eſt autem & vitium in plus quod omnia dentur: quod faciunt qui voluntarie paupertatem aſſumunt. Eſt ergo hoc vitioſum, & prodigalitati ſimile.

Hæ autem rationes auctoritate ſacræ Scripturæ confirmari videntur: dicitur enim Prov. xxx. 8. *Mendicitatem, & divitias ne dederis mihi; (b) ſed tribue tantum victui meo neceſſaria; ne forte ſatiatus illiciar ad negandum, & dicam, Quis eſt Dominus? & egeſtate compulſus furer, & periurem nomen Dei mei.*

CAPUT CXXXII.

Rationes impugnantium particulares modos vivendi in paupertate.

Videtur autem hæc quæſtio magis urgere, ſi quis ſpecialius exequatur modos quibus neceſſe eſt vivere eos qui voluntariam paupertatem ſectantur. Eſt enim unus modus vivendi quod poſſeſſiones ſingulorum vendantur, & de pretio omnes communiter vivant: quod quidem ſub Apoſtolis ſervatum videtur in Hieruſalem: dicitur enim Act. iv. 34. *Quotquot poſſeſſores agrorum, aut domorum erant, vendentes afferebant pretia eorum quæ vendebant, & ponebant ante pedes Apoſtolorum; & dividebatur ſingulis prout cuique opus erat.*

1. Hic autem modus non videtur efficaciter providere humanæ vitæ. Primo quidem quia non eſt facile quod plures habentes magnas poſſeſſiones hanc vitam aſſumant: & ſi conferatur inter multos pretium quod ex poſſeſſionibus paucioribus divitum aſſumptum eſt, non ſufficiet in multum tempus. Deinde quia poſſibile, & facile eſt huiuſmodi pretium vel fraude diſpenſatorum, vel furto, aut rapina deperire. Remanebunt igitur illi qui talem paupertatem ſectantur, abſque ſuſtentatione vitæ.

2. Item. Multa accidentia ſunt quibus homines coguntur locum mutare. Non igitur erit facile providere his quos oportet forte per diverſa loca diſpergi, de pretio aſſumpto de poſſeſſionibus in commune redacto.

Eſt autem alius modus ut poſſeſſiones habeant communes, ex quibus ſingulis provideatur prout cuique opus fuerit, ſicut in monaſteriis plurimis obſervatur. Sed nec huiuſmodi modus videtur conveniens.

1. Poſſeſſiones enim terrenæ ſolicitudinem afferunt & propter procurationem fructuum, & propter defenſionem earum contra fraudes, & violentias; & tanto maiorem, & a pluribus oportet haberi ſolicitudinem, quanto maiores poſſeſſiones eſſe oportet quæ ſufficiant ad plurium ſuſtentationem. Deperit igitur hoc modo finis voluntariæ paupertatis, ad minus quantum ad multos, quos oportet eſſe circa procurandas poſſeſſiones ſolicitos.

2. Item. Communis poſſeſſio ſolet eſſe cau-

(a) *An* ad hoc auxilium ferendum? (b) Vulgata non habet *ſed*: & poſt pauca habet *aut egeſtate* pro *& egeſtate*.

Digitized by Google

cauſa diſcordiæ : non enim videntur litigare qui nihil habent commune, ut Hiſpani, & Perſæ; ſed qui ſimul habent aliquid commune : propter quod etiam inter fratres ſunt iurgia. Diſcordia autem maxime impedit vacationem mentis circa divina , ut (cap. cxxviii.) dictum eſt . Videtur igitur iſte modus vivendi impedire finem voluntariæ paupertatis .

Adhuc autem eſt tertius modus vivendi, ut de laboribus manuum ſuarum vivant qui voluntariam paupertatem ſectantur : quem quidem vivendi modum Paulus Apoſtolus ſequebatur, & aliis obſervandum ſuo exemplo, & inſtitutione dimiſit: dicitur enim II. Theſſ. iii. 8. *Non gratis panem manducavimus ab aliquo ; ſed in labore, & fatigatione, nocte, & die operantes , ne quem veſtrum gravaremus : non quaſi non habuerimus poteſtatem , ſed ut noſmetipſos formam daremus vobis ad imitandum nos . Nam & cum eſſemus apud vos , hoc denuntiabamus vobis , quoniam ſi quis non vult laborare , non manducet .* Sed nec iſte modus vivendi videtur eſſe conveniens .

1. Labor enim manualis neceſſarius eſt ad ſuſtentationem vitæ , ſecundum quod per ipſum aliquid acquiritur. Vanum autem videtur quod quis relinquens illud quod neceſſarium eſt , iterum acquirere laboret . Si igitur poſt voluntariam paupertatem eſt neceſſarium iterum acquirere unde aliquis ſuſtentetur per laborem manualem , vanum fuit illa dimittere omnia quæ habebat ad ſuſtentationem vitæ .

2. Adhuc. Voluntaria paupertas ad hoc conſulitur ut per eam aliquis diſponatur ad expeditius ſequendum Chriſtum , per hoc quod a ſolicitudinibus ſæcularibus liberatur . Maiorem autem ſolicitudinem requirere videtur quod aliquis proprio labore ſibi victum acquirat , quam quod his quæ habuit , utatur ad ſuſtentationem vitæ, & præcipue ſi habuit poſſeſſiones moderatas , aut etiam aliqua mobilia ex quibus in promptu erat ut ſumeret victus neceſſaria . Non igitur vivere de laboribus manuum videtur eſſe conveniens propoſito aſſumentium voluntariam paupertatem.

3. Adhuc autem accedit quod etiam Dominus ſolicitudinem terrenorum a diſcipulis removens , ſub ſimilitudine volucrum , & liliorum agri , videtur eis laborem interdicere manualem : dicit enim (Matth. vi. 26.) *Reſpicite volatilia cæli , quoniam neque ſerunt , neque congregant in horrea :* & iterum 28. *Conſiderate lilia agri , quomodo creſcunt , & non laborant , neque nent* . Videtur autem hic modus vivendi inſufficiens : nam multi ſunt perfectionem vitæ deſiderantes quibus non ſuppetit facultas , aut ars , ut poſſint labore manuum vitam tranſigere , quia non ſunt in his nutriti , nec inſtructi. Sic enim melioris conditionis eſſent ad perfectionem vitæ capeſſendam ruſtici , & opifices quam qui ſapientiæ ſtudio vacaverunt, & in divitiis, & in deliciis quas propter Chriſtum deſerunt , ſunt nutriti. Contingit etiam aliquos voluntariam paupertatem aſſumentes infirmari , aut alias impediri quo minus operari poſſint . Sic ergo remanerent deſtituti neceſſariis vitæ.

4. Item . Non modici temporis labor ſufficit ad neceſſaria vitæ quærenda : quod patet in multis qui totum temporis ad hoc expendunt , vix tamen ſufficientem ſuſtentationem acquirere poſſunt. Si autem voluntariam paupertatem ſectantes oporteret labore manuali victum acquirere , ſequeretur quod circa huiuſmodi laborem maius tempus ſuæ vitæ conſumerent , & per conſequens impedirentur ab aliis magis neceſſariis actionibus , quæ etiam magnum tempus requirunt , ſicut ſunt ſtudium ſapientiæ , & doctrina , & huiuſmodi alia ſpiritualia exercitia : & ſic paupertas voluntaria magis impediret perfectionem vitæ quam ad ipſam diſponeret.

Si quis autem dicat , quod labor manualis neceſſarius eſt ad tollendum otium ; hoc non ſufficit ad propoſitum . Melius enim eſſet tollere otium per occupationes in virtutibus moralibus quibus deſerviunt organice divitiæ , puta in eleemoſynis faciendis , & aliis huiuſmodi, quam per laborem manualem.

Præterea . Vanum eſſet dare conſilium de paupertate ad hoc ſolum quod homines pauperes facti abſtinerent ab otio, vitam ſuam laboribus manualibus occupantes , niſi ad hoc daretur quod nobilioribus exercitiis vacarent quam illis quæ ſunt ſecundum vitam communem hominum.

Si vero aliquis dicat , quod neceſſarius eſt labor manualis ad carnis concupiſcentias domandas ; hoc non eſt ad propoſitum : quærimus enim utrum ſit neceſſarium quod victum per manualem laborem voluntariam paupertatem ſectantes acquirant.

Præterea , Poſſibile eſt multis aliis mo-

dis

Digitized by Google

dis domare concupiſcentias carnis, ſcilicet per ieiunia, vigilias, & alia huiuſmodi. Labore etiam manuali ad hunc finem uti poſſent etiam divites, qui non habent neceſſe laborare propter victum quærendum.

Invenitur autem & alius modus vivendi, ut ſcilicet voluntariam paupertatem ſectantes vivant de his quæ ab aliis inferuntur, qui ad hanc perfectionem voluntariæ paupertatis proficere volunt, divitias retinentes. Et hunc modum videtur Dominus cum ſuis diſcipulis obſervaſſe: legitur enim Lucæ VIII. quod mulieres quædam ſequebantur Chriſtum, & miniſtrabant illi de facultatibus ſuis. Sed iſte etiam modus vivendi non videtur conveniens.

1. Non enim videtur rationabile quod aliquis dimittat ſua, & vivat de alieno.

2. Præterea. Inconveniens videtur quod aliquis ab aliquo accipiat, & nihil ei rependat: in dando enim, & recipiendo æqualitas iuſtitiæ ſervatur. Poteſt autem ſuſtineri, quod illi de his quæ ab aliis inferuntur, vivant, qui eis ſerviunt in aliquo officio: propter quod & miniſtri altaris, & prædicatores, qui doctrinam, & alia divina populo dant, non inconvenienter videntur ab eis ſuſtentationem vitæ accipere: *dignus eſt enim operarius cibo ſuo*, ut Dominus dicit Matth. x. 10. propter quod Apoſtolus dicit I. Corinth. IX. 14. quod *Dominus ordinavit*, *ut hi qui Evangelium annuntiant*, *de Evangelio vivant*: ſicut qui altari ſerviunt, cum altari participant. Illi ergo qui in nullo officio populo miniſtrant, inconveniens videtur, ſi a populo neceſſaria vitæ accipiant.

3. Item. Ille modus vivendi videtur eſſe aliis damnoſus. Sunt enim quidam quos ex neceſſitate oportet aliorum beneficiis ſuſtentari, qui propter paupertatem, & infirmitatem ſibi non poſſunt ſufficere: quorum beneficia oportet quod diminuantur, ſi illi qui voluntarie paupertatem aſſumunt, ex his quæ ab aliis dantur, debeant ſuſtentari; cum homines non ſufficiant, nec ſint prompti ad ſubveniendum magnæ multitudini pauperum: unde & Apoſtolus I. Timoth. v. mandat, quod ſi aliquis habet viduam ad ſe pertinentem, eam ſuſtentet, ut Eccleſia ſufficiat his quæ vere viduæ ſunt. Eſt igitur inconveniens ut homines paupertatem eligentes, hunc modum vivendi aſſumant.

4. Adhuc. Ad perfectionem virtutis maxime requiritur animi libertas: hac enim ſublata, de facili homines alienis peccatis communicant, vel expreſſe conſentiendo, aut per adulationem leniendo, vel ſaltem diſſimulando. Huic autem libertati magnum præiudicium generatur ex prædicto modo vivendi: non enim poteſt eſſe quin homo videatur offendere eum cuius beneficiis vivit. Prædictus igitur modus vivendi impedit perfectionem virtutis, quæ eſt finis voluntariæ paupertatis; & ita non videtur competere voluntarie pauperibus.

5. Amplius. Eius quod ex alterius voluntate dependet, facultatem non habemus. Sed ex voluntate dantis dependet quod ex propriis det. Non igitur ſufficienter providetur in facultate ſuſtentationis vitæ voluntariis pauperibus per hunc modum vivendi.

6. Præterea. Neceſſe eſt quod pauperes qui ex his quæ ab aliis dantur, ſuſtentari debent, neceſſitates ſuas aliis exponant, & neceſſaria petant. Huiuſmodi autem neceſſitas reddit contemptibiles mendicantes, & etiam graves: homines enim ſuperiores ſe æſtimant illis qui per eos ſuſtentari neceſſe habent, & cum difficultate dant plurimi. Oportet autem eos qui perfectionem vitæ aſſumunt, in reverentia haberi, & diligi, ut ſic homines eos facilius imitentur, & virtutis ſtatum æmulentur; ſi autem contrarium accidat, etiam virtus ipſa contemnitur. Eſt igitur nocivus modus ex mendicitate vivendi in his qui propter perfectionem virtutis voluntarie paupertatem aſſumunt.

7. Præterea. Perfectis viris non ſolum ſunt vitanda mala, ſed etiam ea quæ mali ſpeciem habent: nam Apoſtolus dicit I. ad Theſſal. cap. v. 22. *Ab omni ſpecie mali abſtinete vos*: & Philoſophus dicit, quod virtuoſus non ſolum debet ſugere turpia, ſed etiam quæ turpia videntur. Mendicitas autem habet ſpeciem mali, cum multi propter quæſtum mendicent. Non eſt igitur hic modus vivendi perfectis viris aſſumendus.

8. Item. Ad hoc datur conſilium de paupertate voluntaria, ut mens hominis a ſolicitudine terrenorum remota liberius Deo vacet. Hic autem modus ex mendicitate vivendi, habet plurimum ſolicitudinis: maioris enim ſolicitudinis videtur eſſe acquirere aliena quam propriis uti. Non ergo videtur conveniens eſſe hic modus vivendi paupertatem voluntariam aſſumentibus.

Si

Si quis autem mendicitatem laudare velit propter humilitatem; videtur omnino irrationabiliter loqui. Laudatur enim humilitas ſecundum quod contemnitur terrena altitudo, quæ conſiſtit in divitiis, bonoribus, fama, & huiuſmodi; non autem ſecundum quod contemnitur altitudo virtutis, reſpectu cuius oportet nos magnanimos eſſe. Eſſet igitur vituperanda humilitas, ſi quis propter humilitatem aliquid faceret quod altitudini virtutis derogaret. Derogat autem ei mendicitas, tum quia virtuoſius eſt dare quam accipere, tum quia habet ſpeciem turpis lucri, ut dictum eſt. Non eſt igitur propter humilitatem mendicitas laudanda.

Fuerunt etiam aliqui qui perfectionem vitæ ſectantibus dicebant nullam ſolicitudinem eſſe habendam neque mendicando, neque laborando, neque ſibi aliquid reſervando; ſed oportere eos a ſolo Deo ſuſtentationem vitæ expectare: propter quod dicitur Matth. VI. 25. (*a*) *Nolite ſoliciti eſſe animæ veſtræ quid manducetis, aut quid bibatis; aut corpori veſtro, quid induamini:* & iterum 34. (*b*) *Nolite in craſtinum cogitare*. Hoc videtur omnino irrationabile.

1. Stultum enim eſt velle finem, & prætermittere ea quæ ſunt ordinata ad finem. Ad finem autem comeſtionis ordinatur ſolicitudo humana per quam ſibi victum procurat. Qui igitur abſque comeſtione vivere non poſſunt, aliquam ſolicitudinem de victu quærendo debent habere.

2. Præterea. Solicitudo terrenorum non eſt vitanda, niſi quia impedit contemplationem æternorum. Non poteſt autem homo mortalem carnem gerens vivere quin multa agat quibus contemplatio interrumpatur, ſicut dormiendo, comedendo, & alia huiuſmodi faciendo. Neque igitur prætermittenda eſt ſolicitudo eorum quæ ſunt neceſſaria ad vitam, propter impedimentum contemplationis.

3. Sequitur etiam mira abſurditas. Pari enim ratione poteſt dicere, quod non velit ambulare, aut aperire os ad edendum, aut fugere lapidem cadentem, aut gladium irruentem; ſed expectare quod Deus operetur, quod eſt Deum tentare. Non eſt igitur ſolicitudo victus totaliter abiicienda.

CAPUT CXXXIII.

Quomodo paupertas ſit bona.

Ut autem præmiſſorum veritas manifeſtetur, quid de paupertate ſentiendum ſit, ex divitiis conſideremus. Exteriores quidem divitiæ ſunt neceſſariæ ad bonum virtutis, cum per eas ſuſtentemus corpus, & aliis ſubveniamus. Oportet autem quod ea quæ ſunt ad finem, ex fine bonitatem accipiant. Neceſſe eſt ergo quod exteriores divitiæ ſint aliquod bonum hominis, non tamen principale, ſed quaſi ſecundarium: nam finis principaliter eſt bonum, alia vero, ſecundum quod ordinantur in finem. Propter hoc quibuſdam viſum eſt quod virtutes ſint maxima bona hominis, exteriores autem divitiæ quædam minima bona. Oportet autem quod ea quæ ſunt ad finem, modum accipiant ſecundum exigentiam finis. Intantum igitur divitiæ bonæ ſunt, inquantum proficiunt ad uſum virtutis. Si vero iſte modus excedatur, ut impediatur uſus virtutis, non iam inter bona computanda ſunt, ſed inter mala. Unde accidit quibuſdam bonum eſſe habere divitias, qui eis utuntur ad virtutes; quibusdam vero malum eſt eas habere, qui per eas a virtute retrahuntur vel nimia ſolicitudine, vel nimia affectione ad ipſas, vel etiam mentis elatione ex eis conſurgente.

Sed cum ſint virtutes activæ vitæ, & contemplativæ; aliter utræque divitiis exterioribus indigent. Nam virtutes contemplativæ indigent ad ſolam ſuſtentationem naturæ; virtutes autem activæ indigent & ad hoc, & ad ſubveniendum aliis cum quibus convivendum eſt. Unde & contemplativa vita etiam in hoc perfectior eſt, quia paucioribus indiget: ad quam quidem vitam videtur pertinere quod totaliter homo divinis rebus vacet: quam quidem perfectionem doctrina Chriſti homini ſuadet. Unde hanc perfectionem ſectantibus minimum de exterioribus divitiis ſufficit, quantum ſcilicet neceſſe eſt ad ſuſtentationem naturæ: unde & Apoſtolus dicit I. Timoth. VI. 8. *Habentes* ſolum *alimenta*, *& quibus tegamur*, *his contenti ſimus*. Paupertas igitur laudabilis eſt, inquantum hominem liberat ab illis vitiis quibus aliqui per divitias implicantur: inquantum autem ſolici-

(a) Vulgata: *Ne ſolliciti ſitis animæ veſtræ &c.* (b) Ibi: *Nolite ergo ſoliciti eſſe in craſtinum.*

licitudinem tollit quæ ex divitiis conſurgit, eſt utilis quibuſdam, qui ſcilicet ſunt ita diſpoſiti, ut circa meliora occupentur; quibuſdam vero nociva, qui ab hac ſolicitudine liberati, in peiores occupationes cadunt: unde Gregor. in VI. Moral. *Sæpe qui occupati bene humanis uſibus viverent, gladio ſuæ quietis extincti ſunt*. Inquantum vero paupertas bonum quod ex divitiis provenit, ſcilicet ſubventionem aliorum, & ſuſtentationem propriam, impedit, ſimpliciter malum eſt; niſi inquantum ſubventio qua in temporalibus proximis ſubveniunt, per maius bonum poteſt recompenſari, ſcilicet per hoc quod homo divitiis carens liberius poteſt divinis, & ſpiritualibus vacare. Bonum autem ſuſtentationis propriæ adeo neceſſarium eſt, quod nullo alio bono recompenſari poteſt: nullius enim boni obtentu debet homo ſibi ſuſtentationem vitæ ſubtrahere. Paupertas igitur talis laudabilis eſt cum homo a ſolicitudinibus terrenis liberatus, liberius divinis & ſpiritualibus vacat; ita tamen quod cum ea remaneat facultas homini per licitum modum ſuſtentandi ſe ipſum, ad quod non multa requiruntur: & quanto modus vivendi in paupertate minorem ſolicitudinem exigit, tanto paupertas eſt laudabilior, non autem quanto paupertas fuerit maior: non enim paupertas ſecundum ſe bona eſt, ſed inquantum liberat ab illis quibus homo impeditur quo minus ſpiritualibus intendat: unde ſecundum modum quo homo per eam liberatur ab impedimentis prædictis, eſt menſura bonitatis ipſius. Et hoc eſt commune omnibus exterioribus, quia intantum bona ſunt, inquantum proficiunt ad virtutem, non autem ſecundum ſe ipſa.

CAPUT CXXXIV.

Solutio rationum ſupra inductarum contra paupertatem.

HIS autem viſis, rationes prædictas quibus paupertas impugnatur, diſſolvere non eſt difficile.

Quamvis enim homini naturaliter inſit appetitus congregandi ea quæ ſunt neceſſaria ad vitam, ut prima ratio proponebat; non tamen hoc modo quod oporteat quemlibet circa hoc opus occupari: nec enim in apibus omnes eidem vacat officio; ſed quædam colligunt mel, quædam ex cera domos conſtituunt; reges etiam circa hæc opera non occupantur. Et ſimiliter neceſſe eſt in hominibus eſſe. Quia enim multa neceſſaria ſunt ad hominis vitam, ad quæ unus homo per ſe ſufficere non poſſet; neceſſarium eſt per diverſos diverſa fieri, puta ut quidam ſint agricultores, quidam animalium cuſtodes, quidam ædificatores, & ſic de aliis: & quia vita hominum non ſolum indiget corporalibus, ſed magis ſpiritualibus, neceſſarium eſt etiam ut quidam vacent ſpiritualibus rebus ad meliorationem aliorum, quos oportet a cura temporalium abſolutos eſſe. Hæc autem diſtributio diverſorum officiorum in diverſas perſonas fit divina providentia, ſecundum quod quidam magis inclinantur ad hoc officium quam ad alia.

Sic ergo patet quod qui temporalia relinquunt, non ſibi ſubtrahunt ſuſtentationem vitæ, ut ſecunda ratio proponebat: remanet enim eis ſpes probabilis ſuæ vitæ ſuſtentandæ vel ex labore proprio, vel ex aliorum beneficiis; ſive accipiant ea in poſſeſſionibus communibus, ſive in victu quotidiano. Sicut enim quod per amicos poſſumus, per nos aliqualiter poſſumus, ut Philoſophus dicit; ita & quod ab amicis habetur, a nobis aliqualiter habetur.

Oportet autem inter homines ad invicem eſſe amicitiam, ſecundum quod ſibi invicem ſubſerviunt vel in ſpiritualibus, vel in terrenis officiis. Eſt autem maius ſubvenire alteri in ſpiritualibus quam in temporalibus, quanto ſpiritualia ſunt temporalibus potiora, & magis neceſſaria ad finem beatitudinis conſequendum. Unde qui ſubtrahit ſibi facultatem ſubveniendi aliis in temporalibus per voluntariam paupertatem, ut acquirat ſpiritualia, per quæ utilius poteſt aliis ſubvenire, non facit contra bonum ſocietatis humanæ, ut tertia ratio concludebat.

Patet etiam ex prædictis quod divitiæ quoddam bonum hominis ſunt, ſecundum quod ordinantur ad bonum rationis, non autem ſecundum ſe: unde nihil prohibet paupertatem melius eſſe, ſi per eam ad perfectius bonum aliquis ordinatur: & ſic ſolvitur quarta ratio.

Et quia neque divitiæ, neque paupertas, neque aliud exteriorum eſt ſecundum ſe hominis bonum, ſed ſolum ſecundum quod ordinantur ad bonum rationis; nihil prohibet ex quolibet eorum aliquod vitium oriri, quando non veniunt in uſum hominis ſecundum regulam rationis; nec tamen propter hoc ſunt ſimpliciter mala iudicanda, ſed malus uſus eorum; & ſic ne-

Digitized by Google

neque paupertas eſt abiicienda propter aliqua vitia quæ ex ea accidentaliter quandoque procedunt, ut quinta ratio oſtendere videbatur.

Hinc etiam conſiderandum eſt, quod medium virtutis non accipitur ſecundum quantitatem exteriorum quæ in uſum veniunt, ſed ſecundum regulam rationis: unde quandoque contingit quod illud quod eſt extremum ſecundum quantitatem rei exterioris, ſecundum regulam rationis eſt medium. Neque enim eſt aliquis qui ad maiora tendat quam magnanimus, vel qui in ſumptibus magnificum magnitudine (a) ſuperet. Medium ergo dicitur non quantitate ſumptus, aut alicuius huiuſmodi; ſed inquantum non tranſcendit regulam rationis, nec ab ea deficit: quæ quidem regula non ſolum metitur quantitatem rei quæ in uſum venit, ſed conditionem perſonæ, & intentionem eius, opportunitatem loci, & temporis, & alia huiuſmodi, quæ in actibus virtutum requiruntur. Non igitur aliquis per voluntariam paupertatem contrariatur virtuti, quamvis omnia deſerat. Nec hoc prodigaliter facit, cum hoc faciat debito fine, & aliis conditionibus debitis ſervatis. Plus enim eſt ſe ipſum morti exponere (quod tamen aliquis per virtutem fortitudinis operatur debitas circumſtantias ſervans) quam omnia ſua relinquere debito fine. Et ſic ſolvitur ratio ſexta.

Quod autem ex verbis Salomonis inducitur, non eſt contrarium. Manifeſtum eſt enim quod loquitur de coacta paupertate, quæ furandi ſolet eſſe occaſio.

CAPUT CXXXV.

Solutiones obiectionum contra particulares modos vivendi in paupertate.

Poſt hoc autem conſiderandum eſt de modis quibus oportet vivere eos qui paupertatem voluntariam ſectantur.

Et primus quidem modus, ſcilicet quod de pretio poſſeſſionum venditarum omnes communiter vivant, ſufficiens eſt, non tamen ad longum tempus; & ideo Apoſtoli hunc modum vivendi fidelibus in Hieruſalem inſtituebant, quia prævidebant per Spiritum ſanctum quod non diu in Hieruſalem ſimul commorari deberent, tum propter perſecutiones, & iniurias eis inferendas a Iudæis, tum etiam propter inſtantem deſtructionem civitatis, & gentis. Unde non fuit neceſſarium niſi ad modicum tempus fidelibus providere: & propter hoc tranſeuntes ad gentes, in quibus firmanda, & perduratura erat Eccleſia, hunc modum vivendi non leguntur inſtituiſſe.

Non autem eſt contra hunc modum vivendi fraus quæ poteſt per diſpenſatores committi: hoc enim eſt commune in omni modo vivendi, (b) in quibus aliqui ad invicem convivunt; in hoc autem tanto minus, quanto difficilius contingere videtur quod perfectionem vitæ ſectantes fraudem committant. Adhibetur etiam contra hoc remedium per providam fidelium diſpenſatorum inſtitutionem: unde ſub Apoſtolis electi ſunt Stephanus, & alii qui ad hoc officium idonei reputabantur.

Eſt autem & ſecundus modus vivendi conveniens voluntariam paupertatem ſectantibus, ut ſcilicet de poſſeſſionibus communibus vivant. Nec per hunc modum aliquid deperit perfectionis ad quam tendunt paupertatem voluntariam aſſumentes. Poteſt enim fieri per unius, vel paucorum ſolicitudinem ut poſſeſſiones modo debito procurentur; & ſic alii abſque temporalium ſolicitudine remanentes, libere poſſunt ſpiritualibus vacare, quod eſt fructus voluntariæ paupertatis. Nec etiam illis deperit aliquid de perfectione vitæ qui hanc ſolicitudinem pro aliis aſſumunt: quod enim amittere videntur in defectu quietis, recuperant in obſequio caritatis, in quo etiam perfectio vitæ conſiſtit. Nec etiam propter hunc modum vivendi concordia tollitur occaſione communium poſſeſſionum. Tales enim debent voluntariam paupertatem aſſumere qui temporalia contemnant; & tales pro temporalibus communibus diſcordare non poſſunt; præſertim cum ex temporalibus nihil præter neceſſaria vitæ debeant expectare; & cum diſpenſatores oporteat eſſe fideles. Nec propter hoc quod aliqui hoc modo vivendi abutantur, hic modus vivendi poteſt improbari; cum etiam bonis mali utantur male, ſicut & malis boni bene utuntur.

Tertius etiam modus vivendi paupertatem voluntariam aſſumentibus convenit, ut ſcilicet de labore manuum vivant. Non enim vanum eſt temporalia dimittere, ut iterum acquirantur per laborem manuum, ſicut prima ratio in contrarium proponebat: quia divitiarum poſſeſſio & ſolicitudinem requirebat in procurando, vel ſaltem in cuſtodiendo, & affectum hominis

(a) *Al.* ſuperaret. (b) *Num* in quo?

ad ſe trahebat; quod non accidit (a) dum obſequiis per laborem manuum quotidianum victum acquirere ſtudet. Patet autem quod ad acquirendum per laborem manuum victum quantum ſufficit ad naturæ ſuſtentationem, modicum tempus ſufficit, & modica ſolicitudo neceſſaria eſt; ſed ad divitias congregandas, vel ſuperfluum victum quærendum, per laborem manuum, ſicut ſæculares artifices intendunt, oportet multum tempus impendere, & magnam ſolicitudinem adhibere: in quo patet ſolutio ſecundæ rationis.

Conſiderandum eſt autem, quod Dominus in Evangelio non laborem prohibuit, ſed ſolicitudinem mentis pro neceſſariis vitæ: non enim dixit, Nolite laborare, ſed *nolite ſoliciti eſſe*, quod a minori probat. Si enim ex divina providentia ſuſtentantur aves, & lilia, quæ inferioris conditionis ſunt, & non poſſunt laborare illis operibus quibus homines ſibi neceſſarium victum acquirunt; multo magis providebit hominibus, qui ſunt dignioris conditionis, & quibus dedit facultatem per proprios labores victum quærendi; ut ſic non oporteat anxia ſolicitudine de neceſſariis vitæ affligi. Unde patet quod per verba Domini quæ inducebantur, huic modo vivendi non derogatur.

Nec etiam iſte modus vivendi poteſt reprobari per hoc quod non ſufficiat: quia hoc ut in paucioribus accidit quod aliquis non poſſit tantum labore manuum acquirere quod ſufficiat ad neceſſarium victum, vel propter infirmitatem, vel propter aliquid huiuſmodi. Non eſt autem propter defectum qui in paucioribus accidit, aliqua ordinatio repudianda: hoc enim & in naturalibus, & etiam in voluntariis ordinationibus accidit; nec eſt aliquis modus vivendi per quem ita provideatur homini quin quandoque poſſit deficere. Nam & divitiæ furto, aut rapina poſſunt auferri; ſicut & qui de labore manuum vivit, poteſt debilitari. Remanet tamen aliquod remedium circa prædictum modum vivendi, ut ſcilicet ei cuius labor ad proprium victum non ſufficit, ſubveniatur vel per alios eiuſdem ſocietatis, qui plus laborare poſſunt quam eis neceſſarium ſit, vel etiam per eos qui divitias poſſident ſecundum legem caritatis, & amicitiæ naturalis, qua unus homo alteri ſubvenit indigenti. Unde & cum Apoſtolus dixiſſet II. Theſſ. III. 10. *Qui non vult operari, non manducet*: propter alios qui ſibi non ſufficiunt ad victum quærendum proprio labore, ſubdit admonitionem ad alios dicens: *Vos autem nolite deficere bene facientes*.

Cum etiam ad victum neceſſarium pauca ſufficiant, non oportet eos qui modicis ſunt contenti, magnum tempus occupare in neceſſariis quærendis labore manuum; & ita non impediuntur multum ab aliis operibus ſpiritualibus, propter quæ paupertatem voluntariam aſſumpſerunt: & præcipue cum manibus operando poſſint de Deo cogitare, & eum laudare, & alia huiuſmodi facere quæ ſingulariter ſibi viventes obſervare oportet. Sed ne omnino in ſpiritualibus operibus impediantur, poſſunt etiam aliorum fidelium beneficiis adiuvari. Licet autem voluntaria paupertas non aſſumatur propter otium tollendum, aut carnem macerandam opere manuali, quia hoc & divitias poſſidentes facere poſſunt; non tamen eſt dubium quin labor manualis ad prædicta valeat, etiam ſub modica victus neceſſitate. Tamen otium per alias occupationes utiliores poteſt auferri, & carnis concupiſcentia validioribus remediis edomari: unde propter huiuſmodi non imminet neceſſitas laborandi bis qui alias habent, vel habere poſſunt unde licite vivant: ſola enim neceſſitas victus cogit manibus operari: unde & Apoſtolus dicit II. Theſſ. III. 10. *Qui non vult operari, non manducet*.

Quartus etiam modus vivendi de his quæ ab aliis inferuntur, eſt conveniens illis qui voluntariam paupertatem aſſumunt. Non enim hoc eſt inconveniens ut qui ſua dimiſit propter aliquid quod in utilitatem aliorum vergit, de his quæ ab aliis dantur, ſuſtentetur. Niſi enim hoc eſſet, ſocietas humana permanere non poſſet. Si enim aliquis circa ſua propria tantum ſolicitudinem gereret, non eſſet qui communi utilitati deſerviret. Optimum eſt igitur bonorum ſocietati quod illi qui, prætermiſſa propriorum cura, utilitati communi deſerviunt, ab his quorum utilitati deſerviunt, ſuſtententur: propter hoc enim & milites de ſtipendiis aliorum vivunt, & rectoribus Reipublicæ de communi providetur. Qui autem voluntariam paupertatem aſſumunt, ut Chriſtum ſequantur, ad hoc utique omnia dimittunt ut communi utilitati deſerviant, ſapientia, & eruditione, & exemplo populum illuſtrantes, vel oratione, & interceſſione ſuſtentantes.

Ex quo etiam patet quod non turpiter vivunt de his quæ ab aliis dantur, ex quo ipſi

(a) *Forte* dum aliquis.

Digitized by Google

ipſi maiora rependunt, ad ſuſtentationem temporalia accipientes, & in ſpiritualibus aliis proficientes. Unde & Apoſtolus II. Cor. VIII, 14. *Veſtra abundantia*, ſcilicet in temporalibus, *illorum inopiam ſuppleat*: & in eodem: *Ut & illorum abundantia*, ſcilicet in ſpiritualibus, *veſtra inopia ſit ſupplementum*. Qui enim alterum iuvat, particeps fit operis eius in bono, & in malo.

Dum autem exemplis ſuis alios provocant ad virtutes, fit ut hi qui eorum exemplis proficiunt, minus ad divitias afficiantur, dum vident alios propter perfectionem vitæ divitias omnino deſerere. Quanto autem aliquis minus divitias amat, & eſt virtuti magis intentus, tanto facilius divitias in aliorum neceſſitate diſtribuit: unde qui paupertatem voluntariam aſſumentes de his quæ ab aliis dantur, vivunt, magis fiunt aliis pauperibus utiles, alios ad miſericordiæ opera verbis, & exemplis provocando, quam fiant damnoſi ad ſuſtentationem vitæ aliorum beneficia accipientes.

Patet etiam quod homines in virtute perfecti, quales eſſe oportet qui paupertatem voluntariam ſectantur, divitias contemnentes libertatem animi non perdunt propter aliqua modica quæ ad ſuſtentationem vitæ ab aliis accipiunt; cum homo libertatem animi non perdat niſi propter ea quæ in affectu ſuo dominantur: unde propter ea quæ homo contemnit, ſi ſibi dentur, libertatem non perdit.

Licet autem ſuſtentatio eorum qui vivunt de his quæ ab aliis dantur, ex voluntate dantium dependeat, non tamen propter hoc inſufficiens eſt ad ſuſtentandam vitam pauperum Chriſti: non enim dependet ex voluntate unius, ſed ex voluntate multorum. Non eſt autem probabile quod in multitudine fidelis populi non ſint multi qui prompto animo ſubveniant neceſſitatibus eorum quos in reverentia habent propter perfectionem virtutis.

Non eſt autem inconveniens, ſi etiam neceſſitates ſuas exponant, & neceſſaria petant vel pro aliis, vel pro ſe: hoc enim & Apoſtoli feciſſe leguntur, non ſolum ab illis quibus prædicabant, neceſſaria accipientes, quod magis poteſtatis erat quam mendicitatis, propter ordinationem Domini, ut qui Evangelio deſerviunt, de Evangelio vivant; ſed etiam pro pauperibus qui erant in Hieruſalem, qui ſua dimittentes, in paupertate vivebant; nec tamen gentibus prædicabant, ſed eorum ſpiritualis converſatio poterat illis valere a quibus ſuſtentabantur. Unde & Apoſtolus talibus non ex neceſſitate, ſed ex voluntate dantium perſuadet eleemoſynis ſubveniendum; quod nihil eſt aliud quam mendicare. Hæc autem mendicitas non reddit homines contemptibiles, ſi moderate fiat ad neceſſitatem, non ad ſuperfluitatem, & ſine importunitate, conſiderata conditione perſonarum a quibus petitur, & loci, & temporis: quod neceſſe eſt obſervari ab his qui perfectionem vitæ ſectantur.

Ex quo etiam patet quod talis mendicitas non habet aliquam ſpeciem turpitudinis, quam haberet, ſi cum importunitate, & indiſcrete fieret ad ſuperfluitatem, vel voluptatem. Manifeſtum eſt autem quod mendicitas cum quadam abiectione fit: ſicut enim pati ignobilius eſt quam agere, ita accipere quam dare, & Regi obedire quam gubernare, & imperare; quamvis propter aliquid adiunctum poſſet recompenſatio fieri.

Ea vero quæ abiectionis ſunt, ſponte aſſumere, ad humilitatem pertinet, non quidem ſimpliciter, ſed ſecundum quod neceſſarium eſt. Cum enim humilitas ſit virtus, nihil indiſcrete operatur. Non eſt igitur humilitatis, ſed ſtultitiæ, ſi quis quodcumque abiectum aſſumpſerit; ſed ſi id quod neceſſarium eſt fieri propter virtutem, aliquis propter abiectionem non recuſat; puta ſi caritas exigat quod proximis aliquod abiectum officium impendatur, hoc propter humilitatem aliquis non recuſet. Si igitur neceſſarium eſt ad perfectionem pauperis vitæ ſectandum, quod aliquis mendicet, hanc abiectionem ferre humilitatis eſt. Quandoque etiam abiecta aſſumere virtutis eſt, etſi noſtrum hoc officium non requirat, ut alios noſtro exemplo provocemus, quibus incumbit ut id facilius ferant: nam & dux interdum militis officio fungitur, ut alios provocet. Quandoque etiam abiectis utimur per virtutem ut medicina quadam; puta, ſi alicuius animus ad immoderatam excellentiam ſit pronus, utiliter debita moderatione ſervata abiectis utitur vel ſponte, vel ab aliis impoſitis ad elationem animi comprimendam, dum per hæc quæ gerit, ſibi ipſi quodammodo parificat etiam infimos homines qui circa vilia officia occupantur.

Eſt autem omnino irrationabilis error illorum qui putant omnem ſibi ſolicitudinem a Domino interdictam de victu quærendo. Omnis enim actus ſolicitudinem requi-

Digitized by Google

requirit. Si igitur homo nullam ſolicitudinem de rebus temporalibus habere debet, ſequitur quod nihil temporale agere debeat: quod neque poſſibile, neque rationabile eſt obſervari. Deus enim unicuique rei ordinavit actiones ſecundum proprietatem ſuæ naturæ. Homo autem ex ſpirituali, & corporali natura conditus eſt. Neceſſarium eſt igitur ſecundum divinam ordinationem ut corporales actiones exerceat, & ſpiritualibus intendat: & tanto perfectior eſt, quanto plus ſpiritualibus intenditur. Non eſt igitur modus perfectionis humanæ quod nihil corporale agatur: quia cum corporales actiones ordinentur ad ea quæ ſunt neceſſaria ad conſervationem vitæ, ſi quis eas prætermittit, vitam ſuam negligit, quam quilibet conſervare tenetur. Expectare autem a Deo ſubſidium in quibus ſe aliquis poteſt per propriam actionem iuvare, prætermiſſa propria actione, eſt inſipientis, & Deum tentantis. Hoc enim ad divinam bonitatem pertinet ut rebus provideat, non immediate omnia faciendo, ſed alia movendo ad proprias actiones, ut ſupra dictum eſt. Non eſt igitur expectandum a Deo ut omni actione propria qua ſibi aliquis ſubvenire poteſt, prætermiſſa, Deus ei ſubveniat: hoc enim divinæ ordinationi repugnat, & bonitati ipſius.

Sed quia licet in nobis ſit agere, non tamen in nobis eſt ut actiones noſtræ debitum finem conſequantur, propter impedimenta quæ poſſunt contingere; hoc diſpoſitioni divinæ ſubiacet, quid cuique ex actione ſua proveniat. Præcipit ergo Dominus nos non debere eſſe ſolicitos de eo quod ad nos non pertinet, ſcilicet de eventibus noſtrarum actionum; non autem prohibuit nos eſſe ſolicitos de eo quod ad nos pertinet, ſcilicet de noſtro opere. Non igitur contra præceptum Domini agit qui de iis quæ ab ipſo agenda ſunt, ſolicitudinem habet; ſed ille qui ſolicitus eſt de his quæ poſſunt emergere, etiam ſi ipſe proprias actiones exequatur, ita quod debitas actiones prætermittat ad obviandum huiuſmodi eventibus, contra quos debemus in Dei providentia ſperare, per quam etiam aves, & herbæ ſuſtentantur. Talem enim ſolicitudinem habere, videtur pertinere ad errorem gentilium, qui divinam providentiam negant. Propter quod Dominus concludit, quod non ſimus ſoliciti in craſtinum: per quod non prohibuit quin conſervaremus ea quæ ſunt nobis in craſtinum neceſſaria ſuo tempore; ſed ne de futuris eventibus ſolicitaremur cum quadam deſperatione divini auxilii: vel ne præoccupet hodie ſolicitudinem quæ erit habenda in craſtino, quia quælibet dies ſuam ſolicitudinem habet: unde ſubditur: *Sufficit enim diei malitia ſua.*

Sic igitur patet quod diverſis modis convenientibus vivere poſſunt qui voluntariam paupertatem ſectantur: inter quos ille laudabilior eſt qui magis a ſolicitudine temporalium, & occupatione circa ea hominis animum reddit immuuem.

CAPUT CXXXVI.

De errore illorum qui perpetuam continentiam impugnant.

Sicut autem contra paupertatis perfectionem, ita & contra continentiæ bonum quidam perverſi ſenſus homines ſunt locuti. Quod quidem bonum continentiæ his, & ſimilibus rationibus excludere nituntur.

1. Viri enim & mulieris coniunctio ad bonum ſpeciei ordinatur. Divinius autem eſt bonum ſpeciei quam bonum individui. Magis ergo peccat qui omnino abſtinet ab actu quo conſervatur ſpecies, quam peccaret, ſi abſtineret ab actu quo conſervatur individuum, ſicut ſunt comeſtio, potus, & alia huiuſmodi.

2. Adhuc. Ex divina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta, & etiam vis concupiſcibilis incitans, & alia huiuſmodi ad hoc ordinata. Videtur igitur contra divinam ordinationem agere qui omnino ab actu generationis abſtinet.

3. Item. Si bonum eſt quod unus contineat, melius eſt quod multi, & optimum quod omnes. Sed ex hoc ſequitur quod genus humanum deficiat. Non igitur bonum eſt quod aliquis homo omnino contineat.

4. Amplius. Caſtitas ſicut & aliæ virtutes, in medio conſiſtit. Sicut igitur contra virtutem agit qui omnino concupiſcentias inſequitur, & intemperatus eſt; ita contra virtutem agit qui omnino a concupiſcentiis abſtinet, & inſenſibilis eſt.

5. Præterea. Non eſt poſſibile quin in homines concupiſcentiæ venereorum oriantur, cum naturales ſint. Reſiſtere autem omnino concupiſcentiis, & quaſi continuam pugnam habere, maiorem inquie-

quietudinem animo tribuit quam ſi aliquis moderate concupiſcentiis uteretur. Cum igitur inquietudo animi maxime perfectioni virtutis repugnet, videtur perfectioni virtutis adverſari quod aliquis perpetuam continentiam ſervet.

Hæc igitur contra perpetuam continentiam obiici videntur.

Quibus etiam adiungi poteſt præceptum Domini quod primis parentibus legitur eſſe datum Geneſis 1. & 1x. *Creſcite, & multiplicamini, & replete terram:* quod non eſt remotum, ſed magis videtur a Domino in Evangelio eſſe confirmatum Matthæi xix. 6. ubi dicit: *Quos Deus coniunxit, homo non ſeparet*, de coniunctione matrimonii loquens. Contra autem hoc præceptum expreſſe facit qui perpetuam continentiam ſervat. Videtur igitur non eſſe licitum perpetuam continentiam ſervare.

Hoc autem non difficile eſt ſolvere ſecundum ea quæ præmiſſa ſunt. Conſiderandum enim eſt, quod alia ratio eſt habenda in his quæ ad neceſſitatem uniuſcuiuſque hominis pertinent, atque alia in his quæ pertinent ad multitudinis neceſſitatem. In his enim quæ ad uniuſcuiuſque neceſſitatem pertinent, oportet quod cuilibet provideatur: huiuſmodi autem ſunt cibi, & potus, & alia quæ ad ſuſtentationem individui pertinent: unde neceſſarium eſt quod quilibet cibo, & potu utatur. In his autem quæ neceſſaria ſunt multitudini, non oportet quod cuilibet de multitudine attribuatur, neque etiam eſt poſſibile. Patet enim multa eſſe neceſſaria multitudini hominum, ut ſunt cibus, potus, indumentum, domus, & alia huiuſmodi, quæ impoſſibile eſt quod per unum procurentur: & ideo diverſorum oportet eſſe diverſa officia, ſicut etiam in corpore diverſa membra ad diverſos actus ordinantur. Quia igitur generatio non eſt de neceſſitate individui, ſed de neceſſitate totius ſpeciei, non eſt neceſſarium quod omnes homines actibus generationis vacent; ſed quidam ab his actibus abſtinentes aliis officiis mancipentur, puta militiæ, vel contemplationi.

Ex quo patet ſolutio ad ſecundum. Ex divina enim providentia dantur homini ea quæ ſunt toti ſpeciei neceſſaria. Nec tamen oportet quod quilibet homo quolibet illorum utatur: data eſt enim homini induſtria ædificandi, & virtus ad pugnandum; nec tamen oportet quod omnes ſint ædificatores, aut milites. Similiter licet ſit homini divinitus proviſa virtus generativa, & ea quæ ad actum eius ordinantur; non tamen oportet quod quilibet actui generationis intendat.

Unde etiam patet ſolutio ad tertium. Ab his enim quæ ſunt neceſſaria, quamvis quantum ad ſingulos melius ſit quod abſtineat, melioribus deditus, non tamen eſt bonum quod omnes abſtineant, ſicut & in ordine univerſi apparet: quamvis enim ſubſtantia ſpiritualis ſit melior quam corporalis, non tamen eſſet melius univerſum in quo eſſent ſolum ſubſtantiæ ſpirituales, ſed imperfectius: & quamvis ſit melius oculus pede in corpore animalis, non tamen eſſet perfectum animal, niſi haberet oculum, & pedes. Ita etiam nec multitudo humani generis haberet ſtatum perfectum, niſi eſſent aliqui intendentes generationis actibus, & aliqui ab his abſtinentes, & contemplationi vacantes.

Quod autem quarto obiicitur, quod neceſſe eſt virtutem in medio eſſe, ſolvitur per id quod ſupra iam de paupertate dictum eſt. Medium enim virtutis non accipitur ſemper ſecundum quantitatem rei quæ ordinatur ratione, ſed ſecundum regulam rationis, quæ debitum finem attingit, & circumſtantias convenientes metitur. Et ſic ab omnibus venereorum delectationibus abſtinere præter rationem, virium inſenſibilitatis dicitur; ſi autem ſecundum rationem fiat, virtus eſt quæ etiam communem hominis modum excedit: facit enim homines eſſe in divinæ quadam ſimilitudinis participatione: unde virginitas Angelis dicitur eſſe cognata.

Ad quintum dicendum, quod ſollicitudo, & occupatio quam habent hi qui coniugio utuntur de uxoribus, filiis, & neceſſariis vitæ acquirendis, eſt continua; inquietatio autem quam homo patitur ex pugna concupiſcentiarum, eſt ad aliquam horam, quæ etiam minoratur per hoc quod eis aliquis non conſentit: nam quanto magis aliquis delectabilibus utitur, tanto magis creſcit in eo delectabilis appetitus: debilitantur enim concupiſcentiæ per abſtinentiam, & alia exercitia corporalia, quæ conveniunt his qui continentiæ propoſitum habent. Uſus etiam corporalium delectabilium magis abducit mentem a ſua altitudine, & impedit a contemplatione ſpiritualium quam inquietudo quæ provenit in reſiſtendo concupiſcentiis horum delecta-

bilium : quia per uſum delectabilium, & maxime venereorum, mens maxime carnalibus inhæret, cum delectatio faciat quieſcere appetitum in re delectabili : & ideo his qui ad contemplationem divinorum, & cuiuſque veritatis intendunt, maxime nocivum eſt venereis deditos eſſe, & maxime utile ab eis abſtinere. Nihil autem prohibet, quamvis univerſaliter dicatur uni homini melius eſſe continentiam ſervare quam matrimonio uti, quin alicui illud melius ſit. Unde & Dominus facta de continentia mentione dicit (Matth. xix. 11.) *Non omnes capiant verbum hoc;* ſed *qui poteſt capere, capiat.*

Ad id autem quod de præcepto primis parentibus dato, ultimo poſitum eſt, patet reſponſio per ea quæ dicta ſunt. Præceptum enim illud reſpicit inclinationem naturalem quæ eſt in hominibus ad conſervandam ſpeciem per actum generationis; quod tamen non eſt neceſſarium per omnes exequi, ſed per aliquos, ut dictum eſt. Sicut autem non expedit cuilibet omni tempore actui generationis vacare, ita nec expedit ab eo omni tempore abſtinere, maxime quando neceſſaria erat multiplicatio generationis; vel propter hominum paucitatem, ſicut in principio, quando humanum genus cœpit multiplicari; ſive propter paucitatem fidelis populi, quando oportebat ipſum per carnalem generationem multiplicari, ut fuit in veteri teſtamento. Et ideo conſilium de continentia perpetua obſervanda reſervatum eſt temporibus novi teſtamenti, quando ſpiritualis populus per ſpiritualem generationem multiplicatur.

CAPUT CXXXVII.

Contra eos qui matrimonium virginitati æquabant.

FUerunt autem & alii qui licet continentiam perpetuam non improbarent, tamen ei ſtatum matrimonii æquabant : quæ eſt hæreſis Ioviniani. Sed huius erroris falſitas ſatis ex prædictis apparet, cum per continentiam homo reddatur habilior ad mentis elevationem in ſpiritualia, & divina, & quodammodo ſupra ſtatum hominis ponatur in quadam ſimilitudine Angelorum.

Nec obſtat quod aliqui perfectiſſimæ virtutis viri matrimonio uſi ſunt, ut Abraham, Iſaac, & Iacob : quia quanto virtus mentis eſt fortior, tanto minus poteſt per quæcumque a ſua altitudine deiici. Nec tamen quia ipſi matrimonio uſi ſunt, minus contemplationem veritatis, & divinorum amaverunt; ſed ſecundum quod conditio temporis requirebat, matrimonio utebantur ad multiplicationem populi fidelis. Nec tamen perfectio alicuius perſonæ eſt ſufficiens argumentum ad perfectionem ſtatus, cum aliquis perfectiori mente poſſit uti minori bono quam alius maiori bono imperfectiori mente. Non igitur quia Abraham, vel Moyſes perfectior fuit multis qui continentiam ſervant, propter hoc ſtatus matrimonii eſt perfectior quam ſtatus continentiæ, vel ei æqualis.

CAPUT CXXXVIII.

De errore eorum qui vota impugnant.

QUibuſdam autem viſum eſt ſtultum eſſe obligare ſe voto ad obediendum alicui, aut ad quodcumque ſervandum.

Unumquodque enim bonum quanto liberius agitur, tanto virtuoſius eſſe videtur. Quanto autem ex maiori neceſſitate quis ad aliquid obſervandum adſtringitur, tanto minus libere id agere videtur. Videtur igitur derogari laudabilitati virtuoſorum actuum per hoc quod ex neceſſitate obedientiæ, vel voti fiunt. Videntur autem huiuſmodi homines neceſſitatis rationem ignorare. Eſt enim duplex neceſſitas. Quædam coactionis, & hæc laudem virtuoſorum actuum diminuit, quia voluntario contrariatur : coactum enim eſt quod eſt voluntati contrarium. Eſt autem quædam neceſſitas ex interiori inclinatione procedens; & hæc laudem virtuoſi actus non minuit, ſed auget : facit enim voluntatem magis intenſe tendere in actum virtutis. Patet enim quod habitus virtutis quanto fuerit perfectior, tanto vehementius voluntatem facit tendere in bonum virtutis, & minus ab eo deficere; quod ſi ad finem perfectionis devenerit, quamdam neceſſitatem infert ad bene agendum, ſicut eſt in beatis, qui peccare non poſſunt, ut infra (Lib. IV. cap. xcii.) patebit : nec tamen propter hoc libertati voluntatis aliquid deperit, aut actus bonitati. Eſt autem alia neceſſitas ex fine, ſicut cum dicitur alicui neceſſe habere navem, ut tranſeat mare. Patet autem quod nec huiuſmodi neceſſitas libertatem voluntatis diminuit, nec actuum bonitatem;

Digitized by Google

tem; quin potius quod quis agit quaſi neceſſarium ad finem, ex hoc ipſo laudabile eſt, & tanto laudabilius, quanto finis fuerit melior. Neceſſitas autem obſervandi quæ quis (a) vovit, aut obediendi ei cui ſe ſuppoſuit, non eſt neceſſitas coactionis; ſed nec etiam ex interiori inclinatione proveniens, ſed ex ordine ad finem: eſt enim neceſſarium (b) voventi hoc vel illud agere, ſi debet votum impleri, aut obedientia ſervari. Cum igitur hi fines laudabiles ſint, utpote quibus homo ſe Deo ſubiicit, neceſſitas prædicta nihil diminuit de laude virtutis.

Eſt autem ulterius conſiderandum, quod dum implentur aliqua quæ quis vovit, vel quæ ſibi præcipiuntur ab eo cui ſe ſubdidit, propter Deum, maiori laude, & remuneratione ſunt digna. Contingit autem unum (c) actum duorum vitiorum eſſe, dum actus unius vitii ad finem alterius vitii ordinatur; ut cum quis furatur, ut fornicetur, actus quidem ſecundum ſpeciem ſuam eſt avaritiæ, ſecundum intentionem vero luxuriæ. Eodem autem modo & in virtutibus contingit quod actus unius virtutis ad aliam virtutem ordinatur; ſicut cum quis dat ſua, ut cum altero amicitiam habeat caritatis, actus quidem ex ſua ſpecie eſt liberalitatis, ex fine autem caritatis. Huiuſmodi autem actus maiorem laudem habet ex amore virtutis, ſcilicet ex caritate, quam ex liberalitate: unde etſi remittatur in eo quod liberalitatis eſt, ex eo quod ad caritatem ordinatur, laudabilior, & maiori mercede dignus erit quam ſi liberalius ageretur non in ordine ad caritatem. Ponamus ergo aliquem opus aliquod virtutis agentem, puta ieiunantem, vel continentem ſe a venereis: & quidem ſi abſque voto hoc faciat, erit actus vel caſtitatis, vel abſtinentiæ; ſi autem ex voto, refertur ulterius ad aliam virtutem, cuius eſt Deo aliquid vovere, ſcilicet ad religionem, quæ potior eſt caſtitate, vel abſtinentia, utpote faciens nos recte habere ad Deum. Erit ergo actus continentiæ, vel abſtinentiæ laudabilior in eo quod ex voto facit, etiam ſi non ita delectetur in abſtinentia, vel continentia, ex eo quod delectatur in potiori virtute, quæ eſt religio.

2. Item. Id quod potiſſimum eſt in virtute, eſt debitus finis: nam ex fine principaliter ratio boni manat. Si ergo finis fuerit eminentior, etiam ſi in actu aliquis ſe remiſſius habet, erit eius actus virtuoſior: ſicut ſi aliquis proponat propter bonum virtutis longam viam agere, alius autem brevem, laudabilior erit qui maius aliquid propter virtutem intendit, licet in progreſſu viæ lentus procedat. Si autem aliquis facit aliquid propter Deum, illum actum Deo offert; ſed ſi ex voto hoc faciat, non ſolum actum, ſed etiam potentiam offert Deo: & ſic patet, quod propoſitum ſuum eſt ad aliquid maius Deo exhibendum. Erit ergo actus eius virtuoſior ratione maioris boni intenti, etſi in executione alius videatur ferventior.

3. Præterea. Voluntas præcedens actum manet virtute in tota conſecutione actus, & ipſum laudabilem reddit, etiam quando de propoſito voluntatis, propter quod actum incipit, in executione operis non cogitat: non enim oportet quod qui propter Deum aliquod iter aripuit, in qualibet parte itineris de Deo cogitet actu. Paret autem quod ille qui vovit ſe aliquid facturum, intenſius illud voluit quam qui ſimpliciter facere diſponit: quia non ſolum facere voluit, ſed voluit ſe firmare ut non deficeret a faciendo. Ex hac igitur voluntatis intenſione redditur executio voti cum intenſione quadam laudabilis, etiam quando voluntas vel non actu fertur in opus, vel fertur remiſſe. Sic ergo laudabilius fit quod ex voto fit, quam quod fit ſine voto, ceteris tamen paribus.

CAPUT CXXXIX.

Quod merita, & peccata non ſunt paria.

1. 2. *quaſt.* lxxiii. *art.* 2.

Ex his autem manifeſtum eſt quod neque omnia bona opera, neque omnia peccata ſunt paria.

1. Conſilium enim non datur niſi de meliori bono. Dantur autem conſilia in lege divina de paupertate, continentia, & aliis huiuſmodi, ut ſupra (cap. cxx.) dictum eſt. Hæc igitur meliora ſunt quam matrimonio uti, & temporalia poſſidere; ſecundum quæ tamen contingit virtuoſe agere ordine rationis ſervato, ut ſupra (cap. cxxxiv.) oſtenſum eſt. Non igitur omnes actus virtutum ſunt pares.

2. Adhuc. Actus ſpeciem recipiunt ex obiectis. Quanto igitur obiectum eſt melius,

(a) *Al.* voluit. (b) *Al.* volenti. (c) *Al. deeſt* actum.

lius, tanto & actus erit virtuoſior ſecundum ſpeciem ſuam. Finis autem melior eſt his quæ ſunt ad finem: quorum tanto aliquid melius eſt, quanto eſt fini propinquius. Inter actus igitur humanos ille eſt optimus qui in ultimum finem, ſcilicet Deum, immediate fertur; poſt quem tanto actus melior eſt ſecundum ſuam ſpeciem, quanto obiectum eſt Deo propinquius.

3. Amplius. Bonum in actibus humanis eſt ſecundum quod ratione regulantur. Contingit autem aliquos aliis ad rationem magis accedere, quanto actus qui ſunt ipſius rationis, magis habent de bono rationis quam actus inferiorum virium, quibus ratio imperat. Sunt igitur inter actus humanos aliqui aliis meliores.

4. Item. Præcepta legis optime ex dilectione implentur, ut ſupra (cap. CXXVIII.) dictum eſt. Contingit autem aliquem alio ex maiori (a) dilectione quod faciendum eſt facere. Erit igitur virtuoſorum actuum unus alio melior.

5. Præterea. Si ex virtute actus hominis boni redduntur; contingit autem intentionem etiam eamdem maiorem eſſe in uno quam in alio: oportet ergo quod humanorum actuum ſit unus alio melior.

6. Item. Si ex virtutibus actus humani boni redduntur, oportet meliorem eſſe actum qui eſt melioris virtutis. Contingit autem virtutem unam altera meliorem eſſe, puta magnificentiam liberalitate, & magnanimitatem moderantia. Erit igitur humanorum actuum unus alio melior.

Hinc eſt quod dicitur I. Corinth. VII. 38. *Qui matrimonio iungit (b) virgines ſuas, bene facit; qui autem non iungit, melius facit*.

Et eiſdem etiam rationibus apparet quod non omnia peccata ſunt paria; cum per unum peccatum magis diſcedatur a fine quam per aliud, & magis pervertatur ordo rationis, & maius nocumentum proximo inferatur.

Hinc eſt quod dicitur Ezech. XVI. 47. *Sceleratiora feciſti illis in omnibus viis tuis*.

Per hoc autem excluditur quorumdam error, dicentium omnia merita, & peccata paria eſſe.

Quod tamen omnes virtuoſi actus ſint æquales, ex hoc videbatur aliquam rationem habere, quia omnis actus virtuoſus eſt ex fine boni: unde ſi omnium bonorum actuum eſt idem finis boni, oportet omnes æqualiter bonos eſſe. Licet autem ſit unus finis ultimus boni, actus tamen qui ex illo bonitatem habent, diverſum gradum accipiunt: eſt enim in his bonis quæ ad ultimum finem ordinantur, differentia graduum, ſecundum quod quædam ſunt aliis meliora, & fini ultimo propinquiora. Unde in voluntate, & actibus eius gradus bonitatis erit ſecundum diverſitatem bonorum, ad quæ terminatur voluntas, & eius actus, licet ultimus finis ſit idem.

Similiter etiam quod omnia peccata ſunt paria, videtur ex hoc habere rationem, quia peccatum in actibus humanis accidit ex hoc ſolo quod aliquis præterit regulam rationis. Ita autem præterit regulam rationis qui in modico a ratione recedit, ſicut qui in magno. Videtur igitur peccatum æquale, ſive in modico, ſive in magno peccetur.

Huic autem rationi videtur ſuffragari quod in humanis iudiciis agitur. Nam ſi alicui ſtatuatur limes quem non tranſgrediatur, nihil refert apud iudicem, ſive multum, ſive modicum ſit tranſgreſſus; ſicut non refert ex quo pugil limites campi exivit, utrum parum, an longius progrediatur. Ex quo igitur regulam rationis pertranſiit, non refert utrum in modico, vel in magno ipſam tranſiverit.

Sed ſi quis diligenter inſpiciat, in omnibus quorum perfectio, & bonum in quadam commenſuratione conſiſtit, quanto magis a debita commenſuratione receditur, tanto maius erit malum; ſicut ſanitas conſiſtit in debita commenſuratione humorum, & pulchritudo in debita proportione membrorum; veritas autem in commenſuratione intellectus, vel ſermonis ad rem. Patet autem quod quanto eſt maior inæqualitas in humoribus, tanto eſt maior infirmitas; & quanto eſt maior inordinatio in membris, tanto eſt maior turpitudo; & quanto magis a veritate receditur, tanto eſt maior falſitas: non enim eſt tam magna falſitas æſtimantis tria eſſe quinque, ſicut eius qui æſtimat tria eſſe centum. Bonum autem virtutis in quadam commenſuratione conſiſtit: eſt enim medium ſecundum debitam limitationem circumſtantiarum inter contraria vitia conſtitutum. Quanto igitur magis ab hac harmonia receditur, tanto eſt maior malitia.

Non eſt autem ſimile virtutem tranſgredi

(a) *Al.* delectatione. (b) Vulgata *virginem ſuam*.

Digitized by Google

di, & terminos a iudice poſitos tranſire. Nam virtus eſt ſecundum ſe bonum: unde virtutem tranſgredi eſt ſecundum ſe malum; & ideo oportet quod magis a virtute recedere ſit maius malum. Tranſgredi autem terminum a iudice poſitum, non eſt ſecundum ſe malum, ſed per accidens, inquantum ſcilicet eſt prohibitum. In his autem quæ ſunt per accidens, non eſt neceſſarium quod ſi ſimpliciter ſequitur ad ſimpliciter, & magis ſequatur ad magis; ſed ſolum in his quæ ſunt per ſe: non enim ſequitur, ſi album eſt muſicum, quod magis album ſit magis muſicum; ſequitur autem, ſi album eſt diſgregativum viſus, quod magis album ſit magis diſgregativum viſus.

Eſt autem hoc inter peccatorum differentias attendendum, quod quoddam eſt mortale, & quoddam veniale. Mortale autem eſt quod animam ſpirituali vita privat: cuius quidem vitæ ratio ex duobus ſumi poteſt ſecundum ſimilitudinem vitæ naturalis. Vivit enim corpus naturaliter per hoc quod animæ unitur, quæ eſt ei principium vitæ; corpus autem vivificatum per animam ex ſe ipſo movetur, ſed corpus mortuum vel immobile manet, vel ab exteriori tantum movetur. Sic igitur & voluntas hominis, cum per rectam intentionem ultimo fini coniungitur, quod eſt eius obiectum, & quodammodo forma, viva eſt; & cum per dilectionem Deo, & proximo inhæreat, ex interiori principio movetur ad agendum. Recta autem intentione ultimi finis, & dilectione remota, fit anima velut mortua, & non movetur ex ſe ipſa ad agendum recta; ſed vel omnino ab eis agendis deſiſtit, vel ad ea agendum ſolum ab exteriori inducitur, ſcilicet metu pœnarum. Quæcumque igitur peccata intentioni ultimi finis, & dilectioni opponuntur, mortalia ſunt; ſi vero bis ſalvis aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat, non erit mortale peccatum, ſed veniale.

CAPUT CXL.

Quod actus hominis puniuntur, & præmiantur a Deo.

Ex præmiſſis autem manifeſtum eſt quod actus hominis puniuntur, vel præmiantur a Deo.

1. Eius enim eſt punire, vel præmiare, cuius eſt legem imponere: legis enim latores per præmia, & pœnas obſervantiam legis inducunt. Sed ad divinam providentiam pertinet ut legem hominibus ponat, ut ex ſupra dictis (cap. CXIV.) patet. Ergo ad Deum pertinet homines punire, vel præmiare.

2. Præterea. Ubicumque eſt aliquis debitus ordo ad finem, oportet quod ordo ille ad finem ducat, receſſus autem ab ordine finem excludat: ea enim quæ ſunt ex fine, neceſſitatem ſortiuntur ex fine, ut ſcilicet ea neceſſe ſit eſſe, ſi finis debeat ſequi, & eis abſque impedimento exiſtentibus finis conſequatur. Deus autem impoſuit actibus hominum ordinem aliquem in reſpectu ad finem boni, ut ex prædictis patet. Oportet igitur quod ſi ordo ille recte poſitus eſt, quod incedentes per illum ordinem, finem boni conſequantur, quod eſt præmiari; recedentes autem ab illo ordine per peccatum, a fine boni excludi, quod eſt puniri.

3. Adhuc. Sicut res naturales ordini divinæ providentiæ ſubduntur, ita & actus humani, ut ex prædictis (cap. XC.) patet. Utrobique autem convenit debitum ordinem ſervari, vel etiam prætermitti; hoc tamen intereſt quod obſervatio, vel tranſgreſſio debiti ordinis eſt in poteſtate humanæ voluntatis conſtituta, non autem in poteſtate naturalium rerum eſt quod a debito ordine deficiant, vel ipſum ſequantur. Oportet autem effectus cauſis per convenientiam reſpondere. Sicut igitur res naturales, cum in eis debitus ordo naturalium principiorum, & actionum ſervatur, ſequitur ex neceſſitate naturæ conſervatio, & bonum in ipſis; corruptio autem, & malum, cum a debito, & naturali ordine receditur: ita etiam in rebus humanis oportet quod cum homo voluntarie ſervat ordinem legis divinitus impoſitæ, conſequatur bonum non velut ex neceſſitate, ſed ex diſpenſatione gubernantis, quod eſt præmiari; & e converſo malum, quum ordo legis fuerit prætermiſſus, & hoc eſt puniri.

4. Amplius. Ad perfectam Dei bonitatem pertinet quod nihil inordinatum in rebus relinquat: unde in rebus naturalibus videmus contingere quod omne malum ſub ordine alicuius boni concluditur, ſicut corruptio aeris eſt ignis generatio, & occiſio ovis eſt paſtus lupi. Cum igitur actus humani divinæ providentiæ ſubdantur, ſicut & res naturales, oportet malum quod accidit in humanis actibus, ſub ordine alicuius boni concludi.

Hoc autem convenientiſſime fit per hoc quod peccata puniuntur: ſic enim ſub ordine iuſtitiæ, quæ ad æqualitatem reducit, comprehenduntur ea quæ debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum ſuæ quantitatis gradum, dum voluntatem ſuam divinæ voluntati præfert ſatisfaciendo ei contra ordinem Dei: quæ quidem inæqualitas tollitur dum contra voluntatem ſuam homo aliquid pati cogitur ſecundum (*a*) ordinationem. Oportet igitur quod peccata humana puniantur divinitus, & eadem ratione bona facta remunerationem accipiant.

5. Item. Divina providentia non ſolum diſponit rerum ordinem, ſed etiam movet omnia ad ordinis ab eo diſpoſiti executionem, ut ſupra oſtenſum eſt. Voluntas autem a ſuo obiecto movetur, quod eſt bonum, vel malum. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod hominibus bona proponat in præmium, ut voluntas ad recte volendum moveatur, & mala proponat in pœnam, ad hoc quod inordinationem vitet.

6. Præterea. Divina providentia hoc modo res ordinavit quod una alteri proſit. Convenientiſſime autem homo proficit ad finem boni tam ex bono alterius hominis quam ex malo, dum excitatur ad bene agendum per hoc quod videt bene operantes præmiari, & dum revocatur a male agendo per hoc quod videt male agentes puniri. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod mali puniantur, & boni præmientur.

Hinc eſt quod dicitur Exod. xx. 5. *Ego ſum Deus tuus, viſitans iniquitatem patrum in filios, & faciens miſericordiam his qui diligunt me, & cuſtodiunt præcepta mea*: & in Pſal. lxi. 12 *Reddes unicuique iuxta opera ſua*: & Rom. ii. 6. *Reddet unicuique ſecundum opera: his quidem qui ſecundum patientiam boni operis, gloriam, & honorem; his autem qui non acquieſcunt veritati, credunt autem iniquitati, ira, & indignatio.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium, quod Deus non punit: dicebant enim Marcion, & Valentinus, alium eſſe Deum bonum, & alium eſſe Deum iuſtum, qui punit.

CAPUT CXLI.

De differentia, & ordine pœnarum.

Quia vero, ſicut ex prædictis patet, præmium eſt quod voluntati proponitur quaſi finis quo excitatur ad bene agendum; e contrario pœna voluntati proponitur ut a malo retrahatur, quaſi aliquid fugiendum, & malum: ſicut de ratione præmii eſt quod ſit bonum, & voluntati conſonum; ita de ratione pœnæ eſt quod ſit malum, & contrarium voluntati. Malum autem eſt privatio boni. Unde oportet quod ſecundum differentiam, & ordinem bonorum ſit etiam ordo, & differentia pœnarum.

Eſt autem ſummum bonum hominis felicitas, quæ eſt ultimus finis eius. Quanto ergo aliquid eſt huic fini propinquius, tanto præeminet magis hominis bonum. Huic autem propinquiſſimum eſt virtus, & ſi quid aliud eſt quod ad bonam operationem hominum proficiat, qua pervenitur ad beatitudinem: conſequitur autem & debita diſpoſitio rationis, & virium ei ſubiectarum; poſt hoc autem & corporis incolumitas, quæ neceſſaria eſt ad expeditam operationem; demum autem ea quæ exterius ſunt, quibus quaſi adminiculantibus utimur ad virtutem. Erit igitur maxima pœna hominem a beatitudine excludi; poſt hanc autem, virtute privari, & perfectione quacumque naturalium virtutum animæ ad bene agendum; dehinc naturalium potentiarum animæ deordinatio; poſt hoc autem corporis nocumentum; demum autem exteriorum bonorum ſublatio.

Sed quia de ratione pœnæ eſt non ſolum quod ſit privativa boni, ſed etiam quod ſit contraria voluntati; non autem cuiuslibet hominis voluntas exiſtimat bona ſecundum quod ſunt: contingit interdum quod id quod eſt maioris boni privativum, eſt minus contrarium voluntati, & propter hoc minus pœnale eſſe videtur: & inde eſt quod plures homines qui bona ſenſibilia, & corporalia magis æſtimant, & cognoſcunt quam intelligibilia, & ſpiritualia, plus timent corporales pœnas quam ſpirituales: ſecundum quorum æſtimationem contrarius ordo videtur pœnarum ordini ſupradicto. Apud hos enim maxima pœna æſtimantur læſiones corporis, & damna rerum exteriorum; deordinatio autem animæ, & da-

(a) *Deeſt forte divinam, vel Dei.*

Digitized by Google

damnum virtutis , & amiſſio fruitionis divinæ , in qua conſiſtit ultima hominis felicitas , aut modicum , aut nihil reputatur ab eis . Hinc autem procedit quod hominum peccata a Deo puniri non æſtimant , quia vident plerumque peccatores incolumitate corporis vigere , & exteriori fortuna potiri ; quibus interdum homines virtuoſi privantur. Quod recte conſiderantibus mirum videri non debet . Cum enim omnia exteriora ad interiora ordinentur , corpus autem ad animam ; intantum exteriora , & corporalia bona ſunt homini bona , inquantum ad bonum rationis proficiunt ; ſecundum vero quod bonum rationis impediunt , homini vertuntur in malum . Novit autem rerum diſpoſitor Deus menſuram virtutis humanæ : unde interdum homini virtuoſo corporalia , & exteriora bona miniſtrat in adiutorium virtutis , & in hoc ei beneficium præſtat ; interdum vero ei prædicta ſubtrahit , eo quod conſiderat homini illi eſſe ad impedimentum virtutis , & fruitionis divinæ . Ex hoc autem exteriora bona vertuntur homini in malum , ut dictum eſt : unde & eorum amiſſio eadem ratione homini vertitur in bonum. Si igitur omnis pœna malum eſt ; non eſt autem malum hominem exterioribus , & corporalibus bonis privari , ſecundum quod expedit ad profectum virtutis : non erit hoc homini virtuoſo pœna , ſi privetur exterioribus bonis in adiumentum virtutis . E contrario autem erit malis in pœnam , ſi eis exteriora bona conceduntur , quibus provocantur ad malum . Unde & Sapientiæ XIV. II. dicitur , quod *creaturæ Dei in odium factæ ſunt , & in tentationem animæ hominum , & in muſcipulam pedibus inſipientium*.

Quia vero de ratione pœnæ eſt non ſolum quod ſit malum , ſed etiam quod ſit contrarium voluntati ; amiſſio corporalium , & exteriorum bonorum , etiam quando eſt homini in profectum virtutis , & non in malum , dicitur pœna abuſive , ex eo quod eſt contra voluntatem . Ex inordinatione autem hominis contingit quod homo non æſtimet res ſecundum quod ſunt , ſed corporalia ſpiritualibus præferat . Inordinatio autem talis aut eſt culpa , aut ex aliqua culpa præcedente procedens . Unde conſequenter patet quod pœna non ſit in homine , etiam ſecundum quod eſt contra voluntatem , niſi culpa præcedente.

Hoc etiam ex alio patet , quia ea quæ ſunt ſecundum ſe bona , non verterentur homini in malum per abuſum , niſi aliqua inordinatione in homine exiſtente .

Item quod oporteat ea quæ voluntas acceptat , eo quod ſunt naturaliter bona , homini ſubtrahi ad profectum virtutis , provenit ex aliqua hominis deordinatione , quæ vel eſt culpa , vel ſequitur culpam . Manifeſtum eſt enim quod per peccatum præcedens ſit quædam inordinatio in affectu humano , ut facilius poſtmodum ad peccatum inclinetur . Non ergo eſt abſque culpa etiam quod oportet hominem adiuvari ad bonum virtutis per id quod eſt ei quodammodo pœnale , ideſt inquantum eſt abſolute contra voluntatem ipſius , licet quandoque ſit volitum ſecundum quod ratio reſpicit finem.

Sed de hac inordinatione in natura humana exiſtente ex peccato originali , poſterius dicetur ; nunc autem id tantum manifeſtum ſit quod Deus punit homines pro peccatis , & quod non punit abſque culpa .

CAPUT CXLII.

Quod non omnia præmia , & pœnæ ſunt æquales .

1. CUM autem divina iuſtitia id exigat quod ad æqualitatem in rebus ſervandam pro culpis pœnæ reddantur , & pro bonis actibus præmia ; oportet , ſi eſt gradus in virtuoſis actibus , & in peccatis , ut oſtenſum eſt , quod ſit etiam gradus præmiorum , & pœnarum : aliter enim non ſervaretur æqualitas , ſi non plus peccanti maior pœna , aut melius agenti maius præmium redderetur . Eiuſdem enim rationis eſſe videtur quod differenter retribuatur ſecundum differentiam boni , & mali , & ſecundum differentiam boni , & melioris , vel mali , & peioris.

2. Præterea . Talis eſt æqualitas diſtributivæ iuſtitiæ , ut inæqualia inæqualibus reddantur . Non ergo eſſet iuſta recompenſatio per pœnas , & præmia , ſi omnia præmia , & omnes pœnæ eſſent æquales.

3. Adhuc . Præmia , & pœnæ a legiſlatore proponuntur ut homines a malis ad bona trahantur , ut ex ſupradictis patet . Oportet autem homines non ſolum trahi ad bona , & retrahi a malis , ſed etiam bonos allici ad meliora , & malos retrahi a peioribus : quod non fieret , ſi præmia , & pœnæ eſſent æqualia . Oportet igitur & pœnas , & præmia inæqualia eſſe.

4. Am-

Digitized by Google

4. Amplius. Sicut per diſpoſitiones naturales aliquis diſponitur ad formam, ita per opera bona, & mala aliquis diſponitur ad pœnas, & præmia. Sed hoc habet ordo quem divina providentia ſtatuit in rebus, quod magis diſpoſita perſectiorem formam conſequuntur. Ergo ſecundum diverſitatem bonorum operum, vel malorum, oportet quod ſit diverſitas pœnarum, & præmiorum.

5. Item. Contingit exceſſum eſſe in operibus bonis, & malis dupliciter: uno modo ſecundum numerum, prout unus alio habet opera plura bona, vel mala; alio modo ſecundum qualitatem operum, prout unus alio vel melius, vel peius opus habet. Oportet autem quod exceſſui qui eſt ſecundum numerum operum, reſpondeat exceſſus præmiorum, vel pœnarum: alias non fieret recompenſatio in divino iudicio pro omnibus quæ quis agit, ſi aliqua mala remanerent impunita, & aliqua bona irremunerata. Pari ergo ratione exceſſui qui eſt ſecundum inæqualitatem operum, inæqualitas præmiorum, & pœnarum reſpondet.

Hinc eſt quod dicitur Deuter. xxv. 2. *Pro menſura peccati erit & plagarum modus.* Iſa. xxvii. 8. *In menſura contra menſuram, cum abiecta fuerit, vindicabo eam.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium, in futuro omnia præmia, & pœnas eſſe æquales.

CAPUT CXLIII.

De pœna qua debetur peccato mortali, & veniali per reſpectum ad ultimum finem.

1. EST autem ex prædictis manifeſtum quod dupliciter cootingit peccare: uno modo ſic quod totaliter intentio mentis avertatur ab ordine ad Deum, qui eſt ultimus finis bonorum; & hoc eſt peccatum mortale: alio modo ſic quod manente ordine humanæ mentis ad ultimum finem, impedimentum aliquod afferatur, quo retardatur ne libere tendat in finem; & hoc dicitur peccatum veniale. Si ergo ſecundum differentiam peccatorum oportet eſſe differentiam pœnarum, conſequens eſt quod ille qui mortaliter peccat, ſit puniendus ſic quod excidat ab hominis fine; qui autem peccat venialiter, non ita quod excidat, ſed ita quod retardetur, aut difficultatem patiatur in adipiſcendo finem: ſic enim iuſtitiæ ſervatur æqualitas, ut quomodo homo peccando voluntarie a fine ſe divertit, ita pœnaliter contra ſnam voluntatem in finis adeptione impediatur.

2. Adhuc. Sicut eſt voluntas in hominibus, ita eſt inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Si autem ab aliqua re naturali tollatur ioclinatio eius ad finem, omnino finem illum conſequi non poteſt; ſicut corpns grave cum gravitatem amiſerit per corruptionem, & factum fuerit leve, non perveniet ad medium; ſi autem fuerit in ſuo motu impeditum, inclinatione ad finem manente, remoto prohibente, perveniet ad finem. In eo autem qui peccat mortaliter, omnino avertitur intentio voluntatis a fine ultimo; in illo autem qui venialiter peccat, manet intentio converſa ad finem, ſed aliqualiter impeditur ex hoc quod plus debito inbæret his quæ ſunt ad finem. Igitur ei qui peccat mortaliter, bæc pœna debetur ut omnino excludatur a conſecutione finis; ei autem qui peccat venialiter, quod difficultatem aliquam patiatur antequam ad finem perveniat.

3. Amplius. Quum aliquis conſequitur aliquod bonum quod non intendebat, eſt a fortuna, & caſu. Si igitur ille cuius intentio eſt averſa a fine ultimo, finem ultimum aſſequatur, erit hoc a fortuna, & caſu. Hoc autem inconveniens eſt, quia ultimus finis eſt bonum intellectus; fortuna autem intellectui repugnat, quia fortuita abſque ordinatione intellectus proveninnt: inconveniens autem eſt quod intellectus ſuum finem conſequatur non per viam intelligibilem. Non ergo conſequetur finem ultimum qui peccans mortaliter habet intentionem averſam ab ultimo fine.

4. Item. Materia non conſequitnr formam ab agente, niſi fuerit ad formam diſpoſita convenienter. Finis autem, & bonnm eſt perfectio voluntatis, ſicut forma materiæ. Voluntas igitur non conſequetur ultimum finem, niſi fuerit diſpoſita convenienter. Diſponitur autem ad finem voluntas per intentionem, & deſiderium finis. Non igitur conſequetur finem cuius intentio a fine avertitur.

5. Præterea. In his quæ ſunt ordinata ad finem, talis habitudo invenitur quod ſi finis eſt, vel erit, neceſſe eſt ea quæ ſunt ad finem, fore; ſi autem ea quæ ſunt ad finem, non ſunt, nec finis erit: ſi enim finis eſſe poteſt etiam non exiſtentibus illis quæ ſunt ad finem, fruſtra per huiuſmodi media quæritur finis. O-

ſten-

Digitized by Google

ſtenſum eſt autem apud omnes, quod homo per opera virtutum, in quibus præcipuum eſt intentio finis debiti, conſequitur ſuum ultimum finem, qui eſt felicitas. Si ergo aliquis contra virtutem agat ab intentione ultimi finis averſus, conveniens eſt quod ultimo fine privetur.

Hinc eſt quod dicitur Matth. vii. & Pſalm. vi. 9. *Diſcedite a me omnes qui operamini iniquitatem*.

CAPUT CXLIV.

Quod per peccatum mortale ultimo fine aliquis in æternum privatur.

Oportet autem hanc pœnam qua quis privatur ultimo fine, eſſe interminabilem.

1. Privatio enim alicuius non eſt niſi quando natum eſt haberi: non enim catulus mox natus dicitur viſu privatus. Ultimum autem finem non eſt homo aptus natus conſequi in hac vita, ut (cap. xlv.) probatum eſt. Privatio ergo huiuſmodi finis oportet quod ſit pœna poſt hanc vitam. Sed poſt hanc vitam non remanet homini facultas adipiſcendi ultimum finem. Anima enim indiget corpore ad conſecutionem ſui finis, inquantum per corpus perfectionem acquirit & in ſcientia, & in virtute; anima autem poſtquam fuerit a corpore ſeparata, non redit iterum ad hunc ſtatum, quod per corpus perfectionem accipiat, ſicut dicebant tranſcorporationem ponentes, contra quos ſuperius diſputatum eſt. Neceſſe eſt igitur quod ille qui hac pœna punitur, ultimo fine privetur, & in æternum privatus remaneat.

2. Adhuc. Si quis privatur eo quod eſt in natura eius ut habeatur, impoſſibile eſt illud reparari, niſi fiat reſolutio in præiacentem materiam, ut iterum aliud de novo generetur, ſicut quum animal amittit viſum, aut alium ſenſum. Impoſſibile eſt autem quod id quod iam generatum eſt, iterum generetur, niſi primum corrumpatur; & tunc ex eadem materia poterit aliud iterum generari, non idem numero, ſed ſpecie. Res autem ſpiritualis, ut anima, vel Angelus, non poteſt reſolvi per corruptionem in aliquam præiacentem materiam, ut iterum generetur illud idem ſpecie. Si igitur privetur eo quod eſt in natura ipſius ut habeat, oportet quod in perpetuum maneat talis privatio. Eſt autem in natura animæ, & Angeli ordo ad ultimum finem, qui eſt Deus. Si ergo ab hoc ordine decidat per aliquam pœnam, in perpetuum talis pœna manebit.

3. Item. Naturalis æquitas hoc habere videtur quod unuſquiſque privetur bono contra quod agit: ex hoc enim reddit ſe tali bono indignum: & inde eſt quod ſecundum civilem iuſtitiam, qui contra rempublicam peccat, ſocietate reipublicæ privatur omnino vel per mortem, vel per exilium perpetuum: nec attenditur quanta fuerit mora temporis in peccando, ſed quid ſit contra quod peccavit. Eadem autem eſt comparatio totius vitæ præſentis ad rempublicam terrenam, & totius æternitatis ad ſocietatem beatorum, qui, ut ſupra oſtenſum eſt, ultimo fine æternaliter potiuntur. Qui ergo contra ultimum finem peccat, & contra caritatem, per quam eſt ſocietas beatorum, & tendentium in beatitudinem, in æternum debet puniri, quamvis aliqua brevi temporis mora peccaverit.

4. Præterea. Apud divinum iudicium voluntas pro facto computatur: quia ſicut homines vident ea quæ exterius aguntur, ita Deus inſpicit hominum corda. Qui autem propter aliquod temporale bonum averſus eſt ab ultimo fine, qui in æternum poſſidetur, præpoſuit fruitionem temporalem illius boni temporalis, æternæ fruitioni ultimi finis: unde patet quod multo magis voluiſſet in æternum illo bono temporali frui. Ergo ſecundum divinum iudicium ita puniri debet ac ſi æternaliter peccaſſet. Nulli autem dubium eſt quin pro æterno peccato æterna pœna debeatur. Debetur igitur ei qui ab ultimo fine avertitur, pœna æterna.

5. Adhuc. Eadem iuſtitiæ ratione, pœna peccatis redditur, & bonis actibus præmium. Præmium autem virtutis eſt beatitudo, quæ quidem eſt æterna, ut ſupra oſtenſum eſt. Ergo & pœna, qua quis a beatitudine excluditur, debet eſſe æterna.

Hinc eſt quod dicitur Matth. xxv. 46. *Ibunt hi in ſupplicium æternum, iuſti autem in vitam æternam*.

Per hoc autem excluditur error dicentium pœnas malorum quandoque eſſe terminandas. Quæ quidem poſitio ortum habuiſſe videtur a poſitione quorumdam Philoſophorum, qui dicebant omnes pœnas purgatorias eſſe, & ita quandoque terminandas. Videbatur autem hoc perſua-

ſibi-

ſibile tum ex humana conſuetudine : pœnæ enim humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum , unde ſicut medicinæ quædam ſunt : tum etiam ratione. Si enim pœna non propter aliud inferretur a puniente , ſed propter ſe tantum, ſequitur qund in pœnis prnpter ſe delectetur : quod bonitati divinæ non congruit . Oportet igitur pœnas propter aliud inferri : nec videtur alius convenientior finis quam emendatio vitiorum . Videtur igitur convenienter dici , omnes pœnas purgatorias eſſe , & per conſequens quandoque terminandas ; quum etiam illud quod eſt purgabile , accidentale ſit ratione creaturæ , & poſſit removeri abſque conſumptione ſubſtantiæ.

Eſt autem concedendum quod pœnæ inferuntur a Deo non propter ſe , quaſi Deus in ipſis delectetur , ſed propter aliud , ſcilicet propter ordinem imponendum creaturis : in quo bnnum univerſi conſiſtit . Exigit autem hoc ordo rerum ut proportionabiliter omnia divinitus diſpenſentur : propter quod dicitur in Libro Sapientiæ , quod Deus omnia facit in pondere, numero, & menſura . Sicut autem præmia proportinnaliter reſpondent actibus virtuoſis , ita pœna peccatis; & quibuſdam peccatis proportionantur pœnæ ſempiternæ , ut oſtenſum eſt . Infligit igitur Deus pro quibuſdam peccatis pœnas æternas , ut debitus ordo ſervetur in rebus , qui eius ſapientiam demonſtrat.

Si quis tamen concedat omnes pœnas ad emendationem vitiorum induci , & non propter aliud ; nnn tamen prnpter hoc cogitur pnnere omnes pœnas purgatorias, & terminabiles eſſe : nam & ſecundum leges humanas aliqui morte puniuntur , nnn quidem ad emendatinnem ſui , ſed alinrum . Hinc eſt quod Prov. xix. 25. dicitur: *Peſtilente flagellato, ſtultus ſapientior erit* . Quidam etiam ſecundum humanas leges a civitate perpetuo exilio excluduntur, ut eis ſubtractis, civitas purior reddatur: unde dicitur Prnv. xxii. 10. *Eiice deriſorem, & exibit cum eo iurgium , ceſſabuntque cauſæ , & contumeliæ*. Nihil igitur prohibet , etiam ſi pœnæ non niſi ad emendationem mnrum adhibeantur, quin ſecundum divinum iudicium aliqui debeant a ſocietate bonnrum perpetuo ſeparari, & in æternum puniri, ut ex perpetuæ pœnæ timore homines peccare deſiſtant, & bonnrum ſncietas purior ex eorum ſeparatione reddatur , ſicut dicitur Apocal. xxi. 27. *Non intrabit in eam* , ideſt in Hieruſalem cæleſtem , per quam deſignatur ſocietas bonorum , *aliquid coinquinatum, aut faciens abominationem, & mendacium*.

CAPUT CXLV.

Quod peccata puniuntur etiam per experientiam alicuius nocivi.

NON ſolum autem qui contra Deum peccant, puniendi ſunt per hoc quod a beatitudine perpetuo excludantur , ſed etiam per experimentum alicuius nocivi .

1. Pœna enim debet proportionaliter culpæ reſpondere, ut ſupra (cap. præc.) oſtenſum eſt. In culpa autem non ſolum avertitur mens ab ultimo fine, ſed etiam indebite convertitur in alia quaſi in fines. Non ſnlum ergo puniendus eſt qui peccat, per hoc quod excludatur a fine , ſed etiam per hoc quod ex aliis rebus ſentiat nocumentum.

2. Amplius. Pœnæ inferuntur pro culpis, ut timore pœnarum homines a peccatis retrahantur, ut ſupra (loc. cit.) dictum eſt. Nullus autem timet amittere id quod non deſiderat adipiſci. Qui ergo habenr voluntatem averſam ab ultimo fine, nnn timent excludi ab illo. Nnn ergo per ſolam excluſinnem ab ultimo fine a peccando revocarentur . Oportet igitur peccantibus aliam pœnam adhiberi, quam timeant peccantes.

3. Item. Si quis eo quod eſt ad finem , inordinate utitur, non ſolum fine privatur, ſed etiam aliud nocumentum incurrit, ut patet in cibo innrdinate aſſumpto , qui non ſolum ſanitatem non affert , ſed etiam ægritudinem inducit . Qui autem in rebus creatis finem conſtituit , eis nnn utitur ſecundum quod debet , referendo ſcilicet ad ultimum finem . Non ergo ſolum debet puniri per hnc quod beatitudine careat, ſed etiam per hoc quod aliquod nocumentum ab ipſis experiatur.

4. Præterea. Sicut recte agentibus debentur bona, ita perverſe agentibus debentur mala. Sed illi qui recte agunt, in fine ab eis intento percipiunt perfectionem, & gaudium. E cnntrario ergn debetur hæc pœna peccantibus , ut ex his in quibus ſibi finem conſtituunt, afflictionem accipiant, & nocumentum.

Hinc eſt quod divina Scriptura peccatoribus comminatur non ſnlum excluſionem a gloria , ſed etiam afflictionem ex aliis rebus : dicitur enim Matthæi xxv. 41. *Diſcedite a me maledicti in ignem æternum*,

Digitized by Google

num, *qui paratus eſt diabolo*, *& Angelis eius*: & in Pſal. x. 7. *Pluet ſuper peccatores laqueos: ignis, & ſulphur, & ſpiritus procellarum, pars calicis eorum.*

Per hoc autem excluditur opinio Algazelis, qui poſuit quod peccatoribus hæc ſola pœna reddetur, & quod affligentur pro amiſſione ultimi finis.

CAPUT CXLVI.

Quod iudicibus licet pœnas inferre.

2. 2. *quæſt.* lxiv. *art.* 2. & 3.

Quia vero pœnas a Deo inflictas aliqui parvipendunt, propter hoc quod ſenſibilibus dediti, ſolum ea quæ videntur curant; ideo per divinam providentiam ordinatum eſt ut in terris ſint homines qui per pœnas ſenſibiles, & præſentes alios ad obſervantiam iuſtitiæ cogant: quos manifeſtum eſt non peccare dum malos puniunt.

1. Nullus enim peccat ex hoc quod iuſtitiam facit. Iuſtum autem eſt malos puniri, quia per pœnam culpa ordinatur, ut ex ſupradictis (cap. lxxix.) patet. Non igitur iudices peccant malos puniendo.

2. Adhuc. Homines qui in terris ſuper alios conſtituuntur, ſunt quaſi divinæ providentiæ executores: Deus enim per ſuæ providentiæ ordinem per ſuperiora inferiora exequitur, ut ex ſupradictis (ſcap. lxxviii. & lxxix.) patet. Nullus autem, ex hoc quod exequitur ordinem divinæ providentiæ, peccat: habet autem hoc ordo providentiæ ut boni præmientur, & mali puniantur, ut ex ſupradictis patet. Non igitur homines qui aliis præſunt, peccant ex hoc quod bonos remunerant, & puniunt malos.

3. Amplius. Bonum non indiget malo, ſed e converſo. Illud igitur quod eſt neceſſarium ad conſervationem boni, non poteſt eſſe ſecundum ſe malum. Ad conſervationem autem concordiæ inter homines neceſſarium eſt quod pœnæ malis infligantur. Punire igitur malos non eſt ſecundum ſe malum.

4. Item. Bonum commune melius eſt quam bonum particulare unius. Subtrahendum eſt igitur bonum particulare, ut conſervetur bonum commune. Vita autem quorumdam peſtiferorum impedit commune bonum, quod eſt concordia ſocietatis humanæ. Subtrahendi igitur ſunt huiuſmodi homines per mortem ab hominum ſocietate.

5. Præterea. Sicut Medicus in ſua operatione intendit ſanitatem, quæ conſiſtit in ordinata concordia humorum; ita rector civitatis intendit in ſua operatione pacem, quæ conſiſtit in civium ordinata concordia. Medicus autem abſcindit membrum putridum bene, & utiliter, ſi per ipſum immineat corruptio corporis. Iuſte igitur, & abſque peccato rector civitatis homines peſtiferos occidit, ne pax civitatis turbetur.

Hinc eſt quod dicit Apoſtolus I. Corinth. v. 6. *Neſcitis quia modicum fermentum totam maſſam corrumpit?* & poſt pauca ſubdit: *Auferte malum ex vobis ipſis.* Roman. xiii. 4. dicitur de poteſtate terrena, quod *non ſine cauſa gladium portat: Dei enim miniſter eſt, vindex in iram ei qui male agit*: & I. Pet. ii. 13. dicitur: *Subiecti eſtote omni humanæ creaturæ propter Deum, ſive Regi quaſi præcellenti, ſive ducibus tamquam ab eo miſſis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam dicentium, vindictas corporales non licere fieri: qui ad ſui fulcimentum erroris inducunt quod dicitur Exod. xx. 13. *Non occides.* Inducunt etiam quod dicitur Matth. xiii. 30. quod Dominus miniſtris volentibus zizaniam colligere de medio tritici, reſpondit: *Sinite utraque creſcere uſque ad meſſem.* Per zizaniam autem, filii nequam intelliguntur; per meſſem autem, ſæculi finis, ut ibidem dicitur. Non igitur mali ſubtrahendi ſunt de medio bonorum per occiſionem. Inducunt etiam, quod homo quamdiu in mundo eſt, poteſt in melius tranſmutari. Non ergo eſt per occiſionem ſubtrahendus a mundo, ſed ad pœnitentiam reſervandus.

Hæc autem frivola ſunt. Nam in lege quæ dicit, *Non occides*, poſtmodum (Exod. xxii. 18.) ſubditur: *Maleficos non patieris vivere.* Ex quo datur intelligi, occiſionem hominum iniuſtam prohibitam eſſe: quod etiam ex verbis Domini apparet Matth. v. 21. nam quum dixiſſet: *Audiſtis quia dictum eſt antiquis, Non occides:* ſubiunxit: *Ego autem dico vobis: Qui iraſcitur fratri ſuo, reus erit iudicio &c.* Ex quo dat intelligere, illam occiſionem eſſe prohibitam quæ procedit ex ira, non autem illam quæ procedit ex zelo iuſtitiæ. Quod etiam Dominus dicit: *Sinite utraque creſcere uſque ad meſſem*: qualiter intelligendum ſit, apparet per illud quod ſequitur: *Ne forte colligentes zizania, eradice-*

dicetis ſimul & triticum. Ibi ergo interdicitur malorum occiſio, ubi hoc ſine periculo bonorum fieri non poteſt: quod plerumque contingit quando mali nondum diſcernuntur a nobis per manifeſta peccata, vel quando timetur periculum ne mali multos bonos poſt ſe trahant. Quod vero mali quamdiu vivunt, emendari poſſunt, non prohibet quin iuſte poſſint occidi: quia periculum quod de eorum vita imminet, eſt maius & certius quam bonum quod de eorum emendatione expectatur. Habent etiam in ipſo mortis articulo facultatem ut per pœnitentiam convertantur ad Deum. Quod ſi adeo ſunt obſtinati quod etiam in mortis articulo cor eorum a malitia non recedit, ſatis probabiliter æſtimari poteſt quod numquam a malitia reſipiſcant.

CAPUT CXLVII.

Quod homo indiget divino auxilio ad beatitudinem conſequendam.

1. 2. *quaſt.* CIX. *art.* 5.

Quia vero ex ſuperioribus manifeſtum eſt quod divina providentia aliter diſponit creaturas rationales quam res alias, ſecundum quod in conditione naturæ propriæ ab aliis differunt; reſtat oſtendendum, quod etiam ex dignitate finis, altioris gubernationis modus a divina providentia eis adhibetur.

1. Manifeſtum eſt autem quod ſecundum convenientiam ſuæ naturæ ad altiorem participationem finis perveniunt. Quia enim intellectualis naturæ ſunt, per ſuam operationem intelligibilem veritatem attingere poſſunt: quod aliis rebus non competit quæ intellectu carent. Et ſecundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perveniunt, manifeſtum eſt eis aliter provideri divinitus quam aliis rebus, inquantum homini datus eſt intellectus, & ratio per quæ veritatem & diſcernere, & inveſtigare poſſit. Datæ ſunt etiam ei vires ſenſitivæ & interiores, & exteriores, quibus ad inveſtigandam veritatem adiuvetur. Datus eſt etiam ei loquelæ uſus, per cuius officium veritatem quam aliquis mente concipit, alteri manifeſtare poſſit; ut ſic homines ſe ipſos iuvent in cognitione veritatis, ſicut & in aliis rebus neceſſariis vitæ, cum ſit homo animal naturaliter ſociale. Sed ulterius ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione conſtitutus eſt, quæ naturalem facultatem ipſius excedit, ut ſcilicet ipſam primam veritatem videat in ſe ipſa, ſicut ſupra oſtenſum eſt. Hoc autem inferioribus creaturis non competit, ut ſcilicet ad finem pervenire poſſint qui eorum facultatem naturalem excedat. Oportet igitur ut etiam ex hoc fine attendatur diverſus gubernationis modus circa homines, & alias inferiores creaturas. Ea enim quæ ſunt ad finem, neceſſe eſt fini eſſe proportionata. Si igitur homo ordinatur in finem qui eius facultatem naturalem excedit, neceſſe eſt ei aliquod auxilium divinitus adhiberi ſupernaturale, per quod tendat in finem.

2. Adhuc. Res inferioris naturæ in id quod eſt proprium ſuperioris naturæ, non poteſt perduci niſi virtute illius ſuperioris naturæ; ſicut Luna, quæ ex ſe non lucet, fit lucida virtute, & actione Solis; & aqua, quæ per ſe non calet, fit calida virtute, & actione ignis. Videre autem ipſam primam veritatem in ſe ipſa ita tranſcendit facultatem humanæ naturæ, quod eſt proprium ſolius Dei, ut ſupra (cap. LII.) oſtenſum eſt. Indiget igitur homo auxilio divino ad hoc quod in dictum finem perveniat.

3. Item. Unaquæque res per operationem ſuam ultimum finem conſequitur. Operatio autem virtutem ſortitur ex principio operante: unde per actionem ſeminis generatur aliquid in determinata ſpecie, cuius virtus in ſemine præexiſtit. Non poteſt igitur homo per operationem ſuam pervenire in ultimum finem ſuum, qui tranſcendit facultatem naturalium potentiarum, niſi eius operatio ex divina virtute efficaciam capiat ad finem prædictum.

4. Amplius. Nullum inſtrumentum ſecundum virtutem propriæ formæ poteſt ad ultimam perducere perfectionem, ſed ſolum ſecundum virtutem principalis agentis; quamvis ſecundum propriam virtutem aliquam diſpoſitionem facere poſſit ad ultimam perfectionem: a ſerra enim ſecundum rationem propriæ formæ, eſt ſectio ligni; ſed forma ſcamni eſt ab arte, quæ utitur inſtrumento: ſimiliter reſolutio, & conſumptio in corpore animalis eſt a calore ignis; ſed generatio carnis, & determinatio augmenti, & alia huiuſmodi ſunt ab anima vegetabili, quæ utitur calore igneo ſicut inſtrumento. Sub Deo autem, qui eſt primus intellectus, & volens, ordinantur omnes intellectus, & voluntates ſicut inſtrumenta ſub principali agente. Oportet igitur quod eorum opera-

operationes efficaciam non habeant reſpectu ultimæ perfectionis, quæ eſt adeptio finalis beatitudinis, niſi per virtutem divinam. Indiget igitur rationalis natura divino auxilio ad conſequendum ultimum finem.

5. Præterea. Homini ſunt impedimenta plurima perveniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis, quæ de facili trahitur in errorem, per quem a recta via perveniendi in finem excluditur. Impeditur etiam ex paſſionibus partis ſenſitivæ, & ex affectionibus quibus ad ſenſibilia, & inferiora trahitur; quibus quanto magis inhæret, longius ab ultimo fine diſtat: hæc enim infra hominem ſunt, finis autem ſuperior eo exiſtit. Impeditur etiam plerumque corporis infirmitate ab executione virtuoſorum actuum, quibus ad beatitudinem tenditur. Indiget igitur auxilio divino homo, ne per huiuſmodi impedimenta totaliter ab ultimo fine deficiat.

Hinc eſt quod dicitur Ioan. vi. 44. *Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater, qui miſit me, traxerit illum*: & xv. 4. *Sicut palmes non poteſt ferre fructum a ſemetipſo, niſi manſerit in vite, ſic nec vos, niſi in me manſeritis.*

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt, quod per ſolum liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri.

CAPUT CXLVIII.

Quod per auxilium divinæ gratiæ homo non cogitur ad virtutem.

Poſſet autem videri alicui quod per divinum auxilium aliqua coactio homini inferatur ad bene agendum, ex hoc quod dictum eſt: *Nemo venit ad me, niſi Pater, qui miſit me, traxerit eum*: & ex hoc quod dicitur Roman. viii. 14. *Qui ſpiritu Dei aguntur, hi filii Dei ſunt*: & II. Corinth. v. 14. *Caritas Chriſti urget nos*. Trahi enim, & agi, & urgeri, coactionem importare videntur.

1. Hoc autem non eſſe verum, manifeſte oſtenditur. Divina enim providentia rebus omnibus providet ſecundum modum eorum, ut ſupra oſtenſum eſt. Eſt autem proprium homini, & omni rationali creaturæ quod voluntarie agat, & ſuis actibus dominetur, ut ex ſupradictis patet: huic autem coactio contrariatur. Non igitur Deus ſuo auxilio hominem cogit ad recte agendum.

2. Adhuc. Divinum auxilium ſic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi, quod in nobis noſtra opera operatur, ſicut cauſa prima operatur operationes cauſarum ſecundarum, & agens principale operatur actionem inſtrumenti: unde dicitur Iſa. xxvi. 12. *Omnia opera noſtra* (a) *operatus es in nobis Domine*. Cauſa autem prima cauſat operationem cauſæ ſecundæ ſecundum modum ipſius. Ergo & Deus cauſat in nobis noſtra opera ſecundum modum noſtrum, qui eſt ut voluntarie, & non coacte agamus. Non igitur divino auxilio aliquis cogitur ad recte agendum.

3. Amplius. Homo per voluntatem ordinatur in finem: obiectum enim voluntatis eſt bonum, & finis. Auxilium autem divinum nobis ad hoc præcipue impenditur ut conſequamur finem. Eius ergo auxilium non excludit a nobis actum voluntatis, ſed ipſum præcipue in nobis facit: unde & Apoſtolus dicit ad Philip. ii. 13. *Deus eſt qui operatur in nobis velle, & perficere pro bona voluntate*. Coactio autem excludit in nobis actum voluntatis: coacte enim agimus cuius contrarium volumus. Non ergo Deus ſuo auxilio nos cogit ad recte agendum.

4. Item. Homo pervenit ad ultimum ſuum finem per actus virtutum: felicitas enim virtutis præmium ponitur. Actus autem coacti non ſunt actus virtutum: nam in virtute præcipuum eſt electio, quæ ſine voluntario eſſe non poteſt; cui violentum contrarium eſt. Non igitur divinitus homo cogitur ad recte agendum.

5. Præterea. Ea quæ ſunt ad finem, debent eſſe fini proportionata. Finis autem ultimus, qui eſt felicitas, non competit niſi voluntarie agentibus, qui ſunt domini ſui actus: unde neque inanimata, neque bruta animalia, felicia dicimus, ſicut nec fortunata, aut infortunata, niſi ſecundum metaphoram. Auxilium igitur quod homini datur divinitus ad felicitatem conſequendam, non eſt coactivum.

Hinc eſt quod Deuter. xxx. 15. dicitur: *Conſidera quod hodie propoſuerit Dominus in conſpectu tuo vitam, & bonum, & e converſo mortem, & malum: ut diligas Dominum Deum tuum, & ambules in viis eius. Si autem averſum fuerit cor tuum, & audire nolueris, prædico tibi hodie quod pereas &c.* & Eccli. xv. 18. dicitur: *Ante hominem eſt vita, & mors, bonum, & malum: quod placuerit ei, dabitur illi.*

(a) Vulgata: *operatus es nobis.*

Digitized by Google

CAPUT CXLIX.

Quod prædictum auxilium homo promereri non poteſt.

1. 2. *quaſt.* cxiv. *art.* 5.

EX prædictis autem manifeſte oſtenditur, quod auxilium divinum homo promereri non poteſt.

Quælibet enim res ad id quod ſupra ipſam eſt, materialiter ſe habet. Materia autem non movet ſe ipſam ad ſuam perfectionem, ſed oportet quod ab alio moveatur. Homo igitur non movet ſe ipſum ad hoc quod adipiſcatur divinum auxilium, quod ſupra ipſum eſt; ſed potius ad hoc adipiſcendum a Deo movetur. Motio autem moventis præcedit motum mobilis ratione, & cauſa. Non igitur propter hoc datur nobis auxilium divinum, quia nos ad illud per bona opera promovemur; ſed potius nos ideo per bona opera proficimus, quia divino auxilio prævenimur.

2. Adhuc. Agens inſtrumentale non diſponit ad perfectionem inducendam a principali agente, niſi ſecundum quod agit ex virtute principalis agentis; ſicut calor ignis non magis præparat materiam ad formam carnis quam ad aliam formam, niſi inquantum agit in virtute animæ. Sed anima noſtra operatur ſub Deo ſicut agens inſtrumentale ſub principali agente. Non igitur poteſt ſe anima præparare ad ſuſcipiendum effectum divini auxilii, niſi ſecundum quod agit ex virtute divina. Prævenitur igitur divino auxilio ad bene operandum magis quam divinum auxilium præveniat quaſi merendo illud, vel ſe præparando ad illud.

3. Amplius. Nullum agens particulare poteſt univerſaliter prævenire actionem primi univerſalis agentis, eo quod omnis actio particularis agentis, originem habeat ab univerſali agente, ſicut in iſtis inferioribus omnis motus prævenitur a motu cæleſti. Sed anima humana ordinatur ſub Deo ſicut particulare agens ſub univerſali. Impoſſibile eſt ergo eſſe aliquem rectum motum in ipſa quem non præveniat actio divina: unde & Ioann. xv. 5. Dominus dicit: *Sine me nihil poteſtis facere.*

4. Item. Merces proportionatur merito, cum in retributione mercedis æqualitas iuſtitiæ obſervetur. Effectus autem divini auxilii, qui facultatem naturæ excedit, non eſt proportionatus actibus quos homo ex naturali facultate producit. Non igitur per huiuſmodi actus poteſt homo prædictum auxilium mereri.

5. Præterea. Cognitio præcedit voluntatis motum. Cognitio autem ſupernaturalis finis eſt homini a Deo, cum per rationem naturalem in ipſum attingere homo non poſſit, eo quod facultatem naturalem excedat. Oportet ergo quod motus voluntatis noſtræ in ultimum finem auxilium divinum præveniat.

Hinc eſt quod dicitur ad Titum iii. 5. *Non ex operibus iuſtitiæ quæ fecimus nos, ſed ſecundum ſuam miſericordiam ſalvos nos fecit*: & ad Romanos cap. ix. 16. *Non eſt volentis*, ſcilicet velle, *nec currentis*, ſcilicet currere, *ſed miſerentis Dei*, quia ſcilicet oportet quod ad bene volendum, & operandum homo divino præveniatur auxilio; ſicut conſuetum eſt quod effectus aliquis non attribuitur proximo operanti, ſed primo moventi: attribuitur enim victoria duci, quæ labore militum perpetratur. Non ergo per huiuſmodi verba excluditur liberum voluntatis arbitrium, ſicut quidam male intellexerunt, quaſi homo non ſit dominus ſuorum actuum interiorum, & exteriorum; ſed oſtenditur Deo eſſe ſubiectum. Et Thren. v. 21. dicitur: *Converte nos Domine ad te, & convertemur*: per quod patet quod converſio noſtra ad Deum prævenitur auxilio Dei nos convertentis. Legitur tamen Zachariæ 1. 3. ex perſona Dei dictum: *Convertimini ad me, & convertar ad vos*: non quin Dei operatio noſtram converſionem præveniat, ut dictum eſt; ſed quia converſionem noſtram qua ad ipſum convertimur, adiuvat ſubſequenter eam roborando ut ad effectum perveniat, & ſtabiliendo ut finem debitum conſequatur.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant, huiuſmodi auxilium propter merita nobis dari, & quod iuſtificationis noſtræ initium ex nobis ſit, conſummatio autem a Deo.

CAPUT CL.

Quod prædictum auxilium gratia nominatur, & quid ſit gratia gratum faciens.

QUia vero hoc quod datur alicui abſque ſuis meritis præcedentibus, gratis ei dicitur dari, cum divinum auxilium homini exhibitum omne meritum humanum præveniat, ut oſtenſum eſt; con-

conſequitur quod hoc auxilium homini gratis impendatur, & ex hoc convenienter gratiæ nomen acceperit: unde & Apoſtolus dicit Rom. XI. 6. *Si gratia eſt, iam non ex operibus: alioquin gratia iam non eſt gratia.*

Eſt autem & alia ratio propter quam prædictum Dei auxilium gratiæ nomen accepit. Dicitur enim aliquis alicui eſſe gratus, quia eſt ei dilectus: unde & qui ab aliquo diligitur, dicitur gratiam eius habere. Eſt autem de ratione dilectionis ut diligens bonum velit ei quem diligit, & operetur: & quidem Deus bona vult, & operatur circa omnem creaturam: ipſum enim eſſe creaturæ, & omnis eius perfectio eſt a Deo volente, & operante, ut ſupra (Lib. I. cap. XXIX. & XXX. & II. Lib. cap. XV.) oſtenſum eſt: unde dicitur Sapientiæ XI. 25. *Diligis omnia quæ ſunt, & nihil odiſti eorum quæ feciſti.* Sed ſpecialis ratio divinæ dilectionis ad illos conſideratur quibus auxilium præbet ad hoc quod conſequantur booum quod ordinem naturæ eorum excedit, ſcilicet perfectam fruitionem non alicuius boni creati, ſed ſui ipſius. Hoc igitur auxilium convenienter dicitur gratia, non ſolum quia gratis datur, ut oſtenſum eſt; ſed etiam quia hoc auxilio homo ſpeciali quadam prærogativa redditur Deo gratus: unde & Apoſtolus dicit Epheſ. I. 5. *Prædeſtinavit nos in adoptionem filiorum ſecundum propoſitum voluntatis ſuæ in laudem gloriæ (a) gratiæ ſuæ, in qua gratificavit nos in dilecto filio ſuo.*

Oportet autem hanc gratiam aliquid in homine gratificato eſſe quaſi quamdam formam, & perfectionem ipſius.

1. Quod enim in aliquem finem dirigitur, oportet quod habeat continuum ordinem in ipſum: nam movens continue mutat quouſque mobile per motum finem ſortiatur. Cum igitur auxilio divinæ gratiæ homo dirigatur in ultimum finem, ut oſtenſum eſt (cap. CXLVII.) oportet quod continue homo iſto auxilio potiatur quouſque ad finem perveniat. Hoc autem non eſſet, ſi prædictum auxilium participaret homo ſecundum aliquem motum, aut paſſionem, & non ſecundum aliquam formam manentem, & quaſi quieſcentem in ipſo: motus enim, & paſſio talis non eſſet in homine, niſi quando actu converteretur in finem: quod non continue ab homine agitur, ut præcipue patet in dormientibus. Eſt ergo gratia gratum faciens aliqua forma, & perfectio in homine manens, etiam quando non operatur.

2. Adhuc. Dilectio Dei eſt cauſativa boni quod in nobis eſt; ſicut dilectio hominis provocatur, & cauſatur ex aliquo bono quod in dilecto eſt. Sed homo provocatur ad ſpecialiter aliquem diligendum propter aliquod ſpeciale bonum in dilecto præexiſtens. Ergo ubi ponitur ſpecialis dilectio Dei ad hominem, oportet quod conſequenter ponatur aliquod ſpeciale bonum homini a Deo collatum. Cum igitur ſecundum prædicta gratia gratum faciens deſignet ſpecialem dilectionem Dei ad hominem, oportet quod aliqua ſpecialis bonitas, & perfectio per hoc homini ineſſe deſignetur.

3. Amplius. Unumquodque ordinatur in finem ſibi convenientem ſecundum rationem ſuæ formæ: diverſarum enim ſpecierum diverſi ſunt fines. Sed finis in quem homo dirigitur per auxilium divinæ gratiæ, eſt ſupra naturam humanam. Ergo oportet quod homini ſuperaddatur aliqua ſupernaturalis forma, & perfectio, per quam convenienter ordinetur in finem prædictum.

4. Item. Oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat. Unumquodque autem operatur ſecundum propriam formam. Oportet igitur, ad hoc quod homo perducatur in ultimum finem per proprias operationes, quod ſuperaddatur ei aliqua forma, ex qua eius operationes aliquam efficaciam accipiant promerendi ultimum finem.

5. Præterea. Divina providentia omnibus providet ſecundum modum ſuæ naturæ, ut ex ſupradictis (cap. XXXVII.) patet. Eſt autem hic modus proprius hominibus quod ad perfectionem ſuarum operationum oportet eis ineſſe ſuper naturales potentias, quaſdam perfectiones, & habitus, quibus quaſi connaturaliter, & faciliter, & delectabiliter bonum, & bene operentur. Igitur auxilium gratiæ, quod homo a Deo conſequitur ad perveniendum in ultimum finem, aliquam formam, & perfectionem homini ineſſe deſignat.

Hinc eſt quod gratia Dei in Scriptura quaſi lux quædam deſignatur: dicit enim Apoſtolus Epheſ. V. 8. *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino.* Decenter autem perfectio per quam homo promovetur in ultimum finem, quæ in Dei viſione conſiſtit, dicitur lux, quæ eſt principium videndi.

Per

(a) deeſt *gratiæ*.

Digitized by Google

Per hoc autem excluditur opinio quorumdam dicentium, quod gratia Dei nihil in homine ponit; ſicut nihil in aliquo ponitur ex hoc quod dicitur gratiam Regis habere, ſed ſolum in Rege diligente. Patet ergo eos fuiſſe deceptos ex hoc quod non attenderunt differentiam inter dilectionem divinam, & humanam: divina enim dilectio eſt cauſativa boni quod in aliquo diligit, non ſemper autem humana.

CAPUT CLI.

Quod gratia gratum faciens cauſat in nobis dilectionem Dei.

EX præmiſſis autem manifeſtum fit quod per auxilium gratiæ divinæ gratum facientis hoc homo conſequitur quod Deum diligat.

1. Gratia enim gratum faciens eſt in homine divinæ dilectionis effectus. Proprius autem divinæ dilectionis effectus in homine eſſe videtur quod Deum diligat: hoc enim eſt (a) præcipuum in intentione diligentis ut a dilecto redametur: ad hoc enim præcipue ſtudium diligentis tendit ut ad ſui amorem dilectum attrahat; & niſi hoc accidat, oportet dilectionem diſſolvi. Igitur ex gratia gratum faciente hoc in homine conſequitur quod Deum diligat.

2. Adhuc. Eorum quorum eſt unus finis, oportet aliquam unionem eſſe, inquantum ordinantur ad finem: unde & in civitate homines per quamdam concordiam adunantur, ut poſſint conſequi reipublicæ bonum; & milites in acie oportet uniri, & concorditer agere ad hoc quod victoriam, quæ eſt communis finis, conſequantur. Finis autem ultimus, ad quem homo per auxilium divinæ gratiæ perducitur, eſt viſio Dei per eſſentiam, quæ propria eſt ipſius Dei; & ſic hoc finale bonum communicatur homini a Deo. Non poteſt igitur homo ad hunc finem perduci, niſi uniatur Deo per conformitatem voluntatis, qui eſt proprius effectus dilectionis: nam amicorum proprium eſt idem velle, & nolle, & de eiſdem gaudere, & dolere. Per gratiam ergo gratum facientem homo conſtituitur Dei dilector, cum per eam homo dirigatur in finem ei communicatum a Deo.

3. Amplius. Cum finis, & bonum ſit proprium objectum appetitus, ſive affectus; oportet quod per gratiam gratum facientem, quæ hominem dirigit in ultimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur. Principalis autem perfectio affectus eſt dilectio: cuius ſignum eſt quod omnis motus affectus ab amore derivatur: nullus enim deſiderat, aut ſperat, aut gaudet niſi propter bonum amatum: ſimiliter autem neque aliquis refugit, aut timet, aut triſtatur, aut iraſcitur niſi propter id quod contrariatur bono amato. Principalis ergo effectus gratiæ gratum facientis eſt ut homo Deum diligat.

4. Item. Forma per quam res ordinatur in aliquem finem, aſſimilat quodammodo rem illam fini; ſicut corpus per formam gravitatis acquirit ſimilitudinem, & conformitatem ad locum ad quem naturaliter movetur. Oſtenſum eſt autem, quod gratia gratum faciens eſt quædam forma in homine, per quam ordinatur ad ultimum finem, qui Deus eſt. Per gratiam ergo homo Dei ſimilitudinem conſequitur. Similitudo autem eſt dilectionis cauſa, omne enim ſimile diligit ſibi ſimile. Per gratiam ergo homo efficitur Dei dilector.

5. Præterea. Ad perfectionem operationis requiritur quod aliquis conſtanter, & prompte operetur. Hoc autem præcipue facit amor, propter quem etiam difficilia, & gravia, levia videntur. Cum igitur ex gratia gratum faciente oporteat hominis operationes perfectas fieri, ut ex dictis patet, neceſſarium eſt quod per eamdem gratiam Dei dilectio conſtituatur in nobis.

Hinc eſt quod dicit Apoſtolus Roman. v. 5. *Caritas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis*. Dominus autem dilectioribus ſuis viſionem ſuam repromittit, dicens Ioan. xiv. 21. *Qui diligit me, diligetur a Patre meo: & ego diligam eum, & manifeſtabo ei me ipſum*. Unde patet quod gratia quæ ad finem divinæ viſionis dirigit, dilectionem Dei cauſat in nobis.

CAPUT CLII.

Quod divina gratia cauſat in nobis fidem.

EX hoc autem quod divina gratia caritatem in nobis cauſat, neceſſarium eſt quod etiam in nobis fides per gratiam cauſetur.

1. Mo-

(a) *Al.* principium.

1. Motus enim quo per gratiam in ultimum finem dirigimur, eſt voluntarius, non violentus, ut ſupra (cap. cxlviii.) oſtenſum eſt. Voluntarius autem motus in aliquid eſſe non poteſt, niſi ſit cognitum. Oportet igitur quod per gratiam in nobis cognitio ultimi finis præſtituatur, ad hoc quod voluntarie dirigamur in ipſum. Hæc autem cognitio non poteſt eſſe ſecundum apertam viſionem in ſtatu iſto, ut ſupra (cap. xlviii.) probatum eſt. Oportet igitur quod ſit cognitio per fidem.

2. Amplius. In quolibet cognoſcente modus cognitionis conſequitur modum propriæ naturæ: unde alius modus cognitionis eſt Angeli, hominis, & bruti animalis, ſecundum quod eorum naturæ diverſæ ſunt, ut ex præmiſſis patet. Sed homini ad conſequendum ultimum finem additur aliqua perfectio ſuper propriam naturam, ſcilicet gratia, ut (cap. clxvii.) oſtenſum eſt. Oportet igitur quod etiam ſuper cognitionem naturalem hominis addatur in eo aliqua cognitio quæ rationem naturalem excedat; & hæc eſt cognitio fidei, quæ eſt de his quæ non videntur per rationem naturalem.

3. Item. Quandocumque ab aliquo agente movetur aliquid ad id quod eſt proprium illi agenti, oportet quod a principio ipſum mobile ſubdatur impreſſionibus agentis imperfecte, quaſi alienis, & non propriis ſibi, quouſque fiant ei propriæ in termino motus: ſicut lignum ab igne primo calefit, & ille calor non eſt proprius ligno, ſed præter naturam ipſius; in fine autem quando iam lignum ignitum eſt, fit ei calor proprius, & connaturalis: & ſimiliter cum aliquis a magiſtro docetur, oportet quod a principio conceptiones magiſtri recipiat, non quaſi eas per ſe intelligens, ſed per modum credulitatis quaſi ſupra ſuam capacitatem exiſtentes; in fine autem quando iam edoctus fuerit, eas poterit intelligere. Sicut autem ex dictis patet, auxilio divinæ gratiæ dirigimur in ultimum finem. Ultimus autem finis eſt manifeſta viſio primæ veritatis in ſe ipſa, ut ſupra (cap. cxlvii.) oſtenſum eſt. Oportet igitur quod antequam ad iſtum finem veniatur, intellectus hominis Deo ſubdatur per modum credulitatis, divina gratia hoc faciente.

4. Præterea. In principio huius operis poſitæ ſunt utilitates propter quas neceſſarium fuit divinam veritatem hominibus per modum credulitatis proponi. Ex quibus etiam concludi poteſt quod neceſſarium fuit fidem eſſe divinæ gratiæ effectum in nobis.

Hinc eſt quod Apoſtolus dicit Epheſ. ii. 8. *Gratia ſalvati eſtis per fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum eſt*.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant, quod initium fidei in nobis non erat a Deo, ſed a nobis.

CAPUT CLIII.

Quod divina gratia cauſat in nobis ſpem futuræ beatitudinis.

Ex eiſdem etiam oſtendi poteſt, quod oportet in nobis per gratiam ſpem futuræ beatitudinis cauſari.

1. Dilectio enim quæ eſt ad alios, provenit in homine ex dilectione hominis ad ſe ipſum, inquantum ad amicum aliquis ſe habet ſicut ad ſe. Diligit autem aliquis ſe ipſum, inquantum vult ſibi bonum, ſicut alium diligit inquantum vult ei bonum. Oportet ergo quod homo per hoc quod circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quod afficiatur circa bonum alterius. Per hoc igitur quod aliquis ab alio ſperat bonum, fit homini via ut illum diligat a quo bonum ſperat ſecundum ſe ipſum, quando diligens bonum eius vult, etiam ſi nihil ei inde proveniat. Cum igitur per gratiam gratum facientem cauſetur in homine quod Deum propter ſe diligat, conſequens fuit ut etiam per gratiam homo ſpem de Deo adipiſceretur. Amicitia vero qua quis alium ſecundum ſe diligit, etſi non ſit propter propriam utilitatem, habet tamen multas utilitates conſequentes, ſecundum quod unus amicorum alteri ſubvenit ut ſibi ipſi: unde oportet quod cum aliquis alium diligit, & cognoſcit ſe ab eo diligi, quod de eo ſpem habeat. Per gratiam autem ita conſtituitur homo Dei dilector ſecundum caritatis affectum, quod etiam inſtruitur per fidem quod a Deo prædiligatur, ſecundum illud quod habetur I. Ioan. iv. 10. *In hoc eſt caritas; non quaſi nos dilexerimus Deum, ſed quoniam ipſe prior dilexit nos*. Conſequitur igitur ex dono gratiæ quod homo de Deo ſpem habeat. Ex quo etiam patet quod ſicut ſpes eſt præparatio hominis ad veram Dei dilectionem, ita & e converſo ex caritate homo in ſpe confirmatur.

2. Am-

2. Amplius. In omni diligente cauſatur deſiderium ut uniatur ſuo dilecto inquantum poſſibile eſt: & hinc eſt quod delectabiliſſimum eſt amicis convivere. Si ergo per gratiam homo Dei dilector conſtituitur, oportet quod in eo cauſetur deſiderium unionis ad Deum, ſecundum quod poſſibile eſt. Fides autem quæ cauſatur ex gratia, declarat poſſibilem eſſe unionem hominis ad Deum ſecundum perfectam fruitionem, in qua beatitudo conſiſtit. Huius igitur fruitionis deſiderium in homine conſequitur ex Dei dilectione. Sed deſiderium rei alicuius moleſtat animam deſiderantis, niſi adſit ſpes de conſequendo. Conveniens igitur fuit ut in hominibus in quibus Dei dilectio, & fides cauſatur per gratiam, quod etiam cauſetur ſpes futuræ beatitudinis adipiſcendæ.

3. Item. In his quæ ordinantur ad aliquem finem deſideratum, ſi aliqua difficultas emerſerit, ſolatium affert ſpes de fine conſequendo; ſicut amaritudinem medicinæ aliquis leviter fert propter ſpem ſanitatis. In proceſſu autem quo in beatitudinem tendimus, quæ eſt finis omnium deſideriorum, multa difficilia imminent ſuſtinenda: nam virtus per quam ad beatitudinem itur, circa difficilia eſt. Ad hoc igitur ut levius, & promptius homo in beatitudinem tenderet, neceſſarium fuit ei ſpem de obtinenda beatitudine adhibere.

4. Præterea. Nullus movetur ad finem ad quem æſtimat eſſe impoſſibile pervenire. Ad hoc ergo quod aliquis pergat in finem aliquem, oportet quod afficiatur ad finem illum tamquam poſſibilem haberi: & hic eſt affectus ſpei. Cum igitur per gratiam homo dirigatur in ultimum finem beatitudinis, neceſſarium fuit ut per gratiam imprimeretur humano affectui ſpes de beatitudine conſequenda.

Hinc eſt quod dicitur I. Petri 1. 3. *Regeneravit nos in ſpem vivam... in hereditatem immarceſcibilem... conſervatam in cœlis*: & Rom. VIII. 24. dicitur: *Spe ſalvi facti ſumus*.

CAPUT CLIV.

De donis gratiæ gratis datæ: in quo & de divinationibus dæmonum.

1. 2. *quæſt.* CXI. *art.* 4.

QUia vero ea quæ homo per ſe non videt, cognoſcere non poteſt, niſi ea recipiat ab eo qui videt; fides autem eſt de his quæ non videmus: oportet cognitionem eorum de quibus eſt fides, ab eo derivari qui ea per ſe videt. Hic autem Deus eſt, qui ſe ipſum perfecte comprehendit, & naturaliter ſuam eſſentiam videt: de Deo enim fidem habemus. Oportet igitur ea quæ per fidem tenemus, a Deo in nos pervenire. Cum autem quæ a Deo ſunt, ordine quodam agantur, ut ſupra (a cap. LXXVII. uſque ad LXXXVIII.) oſtenſum eſt; in manifeſtatione eorum quæ ſunt fidei, ordinem quemdam obſervari oportuit, ſcilicet ut quidam immediate a Deo reciperent, alii vero ab his, & ſic per ordinem uſque ad ultimos. In quibuſcumque autem eſt aliquis ordo, oportet quod quanto aliquid eſt propinquius primo principio, tanto virtuoſius inveniatur: quod in hoc ordine manifeſtationis divinæ apparet. Inviſibilia enim, quorum viſio beatos facit, & de quibus fides eſt, primo a Deo revelantur Angelis beatis per apertam viſionem, ut ex ſupradictis (cap. LXXX.) patet. Deinde Angelorum interveniente officio manifeſtantur quibuſdam hominibus, non quidem per apertam viſionem, ſed per quamdam certitudinem provenientem ex revelatione divina: quæ quidem revelatio fit quodam interiori, & intelligibili lumine mentem elevante ad percipiendum ea ad quæ per lumen naturale intellectus pertingere non poteſt: ſicut enim per lumen naturale intellectus redditur certus de his quæ lumine illo cognoſcit, ut de primis principiis; ita de his quæ ſupernaturali lumine apprehendit, certitudinem habet. Hæc autem certitudo neceſſaria eſt ad hoc quod aliis proponi poſſint ea quæ divina revelatione percipiuntur: non enim cum ſecuritate aliis proferimus de quibus certitudinem non habemus. Cum prædicto autem lumine mentem interius illuſtrante adſunt aliquando in divina revelatione aliqua exteriora, vel interiora cognitionis auxilia, utpote aliquis ſermo exterius ſenſibi-

biliter auditus, qui divina virtute formetur, aut per imaginationem interius Deo faciente perceptus, ſive etiam aliqua corporaliter viſa exterius a Deo formata, vel etiam interius in imaginatione deſcripta, ex quibus homo per lumen interius menti impreſſum cognitionem accipit divinorum: unde huiuſmodi auxilia ſine interiori lumine ad cognitionem divinorum non ſufficiunt, lumen autem interius ſufficit ſine iſtis. Hæc autem inviſibilium Dei revelatio ad ſapientiam pertinet, quæ proprie eſt cognitio divinorum: & ideo dicitur Sap. VII. 27. quod ſapientia Dei *per nationes in animas ſanctas ſe transfert .... neminem enim diligit Deus, niſi eum qui cum ſapientia inhabitat*: & Eccli. XV. 5. dicitur: (a) *Implevit eam Dominus ſpiritu ſapientiæ, & intellectus*.

Sed quia *inviſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur* (Rom. V. 20.) per divinam gratiam non ſolum revelantur hominibus divina, ſed etiam aliqua de rebus creatis, quod ad ſcientiam pertinere videtur: unde dicitur Sap. VII. 17. *Ipſe dedit mihi horum quæ ſunt, ſcientiam veram, ut ſciam diſpoſitionem orbis terrarum, & virtutes elementorum*: & II. Paral. I. 12. Dominus dixit ad Salomonem: *Scientia, & ſapientia data ſunt tibi*.

Ea vero quæ homo cognoſcit, in notitiam alterius producere convenienter non poteſt niſi per ſermonem. Quia igitur illi qui a Deo revelationem accipiunt, ſecundum ordinem divinitus inſtitutum aliquos inſtruere debent; neceſſarium fuit ut etiam his gratia locutionis daretur, ſecundum quod exigeret utilitas eorum qui erant inſtruendi. Unde dicitur Iſaiæ L. 4. *Dominus dedit mihi linguam eruditam, ut ſciam ſuſtentare eum qui lapſus eſt, verbo*: & Dominus diſcipulis dicit Luc. XXI. 15. *Ego dabo vobis os, & ſapientiam, cui non poterunt reſiſtere, & contradicere omnes adverſarii veſtri*. Unde & propter hoc, etiam quando oportuit per paucos virtutem fidei in diverſis gentibus prædicari, inſtructi ſunt quidam divinitus, ut linguis variis loquerentur, ſicut dicitur Actuum II. 4. *Repleti ſunt omnes Spiritu ſancto, & cœperunt loqui variis linguis, prout Spiritus ſanctus dabat eloqui illis*.

Sed quia ſermo propoſitus confirmatione indiget ad hoc quod recipiatur, niſi ſit per ſe manifeſtus; ea autem quæ ſunt fidei, ſunt humanæ rationi immanifeſta: neceſſarium fuit aliquid adhiberi quo confirmaretur ſermo prædicantium fidem. Non autem confirmari poterat per aliqua principia rationis per modum demonſtrationis; cum ea quæ ſunt fidei, rationem excedant. Oportuit igitur aliquibus indiciis confirmari prædicantium ſermonem: quibus manifeſte oſtenderetur huiuſmodi ſermonem proceſſiſſe a Deo, dum prædicantes talia operarentur ſanando infirmos, & alias virtutes operando, quæ non poſſit facere alius niſi Deus. Unde Dominus diſcipulos ad prædicandum mittens dixit Matth. cap. X. 8. *Infirmos curate, mortuos ſuſcitate, leproſos mundate, dæmones eiicite*: & Marci ult. 20. dicitur: *Illi autem profecti prædicaverunt ubique, Domino cooperante, & ſermonem confirmante, ſequentibus ſignis*.

Fuit autem & alius confirmationis modus, ut dum prædicatores veritatis vera invenirentur dicere de occultis quæ poſtmodum manifeſtari poſſunt, eis crederetur vera dicentibus de his quæ homines experiri non poſſunt: unde neceſſarium fuit donum prophetiæ, per quod futura, & ea quæ communiter homines latent, Deo revelante poſſent homines cognoſcere, & aliis indicare; ut ſic dum in his invenirentur vera dicere, in his quæ ſunt fidei, eis crederetur. Unde Apoſtolus dicit I. Cor. XIV. 24. *Si autem omnes prophetent; intret autem quis infidelis, vel idiota; convincitur ab omnibus, diiudicatur ab omnibus: occulta enim cordis eius manifeſta ſunt; & ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians quod Deus vere in vobis ſit*.

Non autem per hoc prophetiæ donum ſufficiens teſtimonium fidei adhiberetur, niſi eſſet de his quæ a ſolo Deo cognoſci poſſunt; ſicut & miracula talia ſunt, quod ſolus Deus ea poteſt operari. Huiuſmodi autem præcipue ſunt in rebus inferioribus occulta cordium, quæ ſolus Deus cognoſcere poteſt, ut ſupra (Lib. I. cap. LXVIII.) oſtenſum eſt, & futura contingentia, quæ etiam ſoli divinæ cognitioni ſubſunt, quia ea in ſe ipſis videt, cum ſint ei præſentia ratione ſuæ æternitatis, ut ſupra (ibid. cap. LXVIII.) oſtenſum eſt. Poſſunt tamen aliqua futura contingentia etiam ab hominibus præcognoſci, non quidem inquantum futura ſunt, ſed inquantum in cauſis ſuis præexiſtunt: quibus cognitis vel ſecundum ſe ipſa, vel per aliquos effectus earum manifeſtos, quæ ſigna dicuntur; de aliquibus effectibus futuris poteſt ab homine

(a) Vulgata *Implebit*.

ne præcognitio haberi ; ſicut Medicus præcognoſcit mortem, vel ſanitatem futuram ex ſtatu virtutis oaturalis, quam cngnoſcit pulſu, urina, & huiuſmodi ſignis. Huiuſmndi autem cognitio futurorum partim quidem certa eſt, partim quidem incerta. Sunt enim quædam cauſæ præexiſtentes ex quibus futuri effectus ex neceſſitate conſequuntur, ſicut præexiſteote compoſitione ex cootrariis in animali, ex oeceſſitate ſequitur mors; quibuſdam vero cauſis præexiſtentibus ſequuotur futuri effectus non ex neceſſitate, ſed ut frequenter, ſicut ex ſemine hominis in matricem prniecto, ut in pluribus ſequitur homo perfectus ; quandoque tamen monſtra generantur propter aliqood impedimentum ſuperveoiens operationi (*a*) naturalis virtutis. Primorum igitur effectuum præcognitio infallibiliter certa habetur; horum autem quæ poſterius dicta ſuot, noo eſt præcngnitin infallibiliter certa. Cogoitio autem quæ de futuris habetur ex revelatione divina ſecundum gratiam prophetalem, eſt omnino certa, ſicut & divina præcngnitio eſt certa : noo enim Deus præcognoſcit futura ſolum prnut ſunt in ſuis cauſis, ſed infallibiliter ſecuodum quod ſunt in ſe ipſis, ſicut ſuperius (cap. lxvii. huius Lib.) oſteoſum eſt. Uode & cognitio prophetica per eumdem modum datur homini de futuris cum certitudioe perfecta. Nec tameo hæc certitudo repugnat contingentiæ ſuturorum, ſicut nec certitudo ſcientiæ divinæ, ut ſupra (cap. lxvii. I. Lib.) oſtenſum eſt. Revelantur tamen aliquando aliqui futuri effectus Prophetis, nno ſecundum qund ſunt in ſe ipſis, ſed ſecundum quod ſunt in cauſis ſuis ; & tunc nihil prohibet ſi cauſæ impediantur oe perveniant ad ſuos effectus, qund etiam Prophetæ prænuntiatio immutetur; ſicut Iſaias prophetavit Ezechiæ ægrotanti (cap. xxxviii. 1.) *Diſpone domui tuæ, quia morieris, & non vives* : qui tameo ſanatus eſt: & Ionas Propheta (cap. iii.) prænuntiavit, quod poſt quadraginta dies Ninive ſubverteretur, nec tameo eſt ſubverſa. Prænuntiavit enim Iſaias mortem futuram Ezechiæ ſecundum ordinem diſpoſitionis (*b*) corporis, & aliarum cauſarum inferiorum ad iſtum effectum; & Ionas ſubverſioncm Ninive ſecundum exigeotiam meritorum : utrobique tamen aliter cvenit ſecundum operationem Dei liberantis, & ſanaotis. Sic igitur prophetica denuntiatio de futuris ſufficiens eſt fidei argumentum : quia licet homines aliqua de futuris præcognoſcaot, nnn tamen de futuris contingeotibus eſt præcognitio cum certitudine, ſicut eſt præcognitio prophetiæ : etſi enim aliquando fiat Prophetæ revelatio ſecundum ordinem cauſarum ad aliquem effectum ; ſimul tamen, vel poſtea fit eidem revelatio de eventu futuri effectus qualiter ſit immutandus ; ſicut Iſaiæ revelata fuit ſanatio Ezechiæ, & Ionæ liberatio Ninivitarum. Maligni autem ſpiritus veritatem fidei corrumpere molientes, ſicut abutuntur operatione miraculorum, ut errorem inducant, & argumentum veræ fidei debilitent, tamen oon vere miracula ſaciendo, ſed ea quæ hominibus miraculoſa apparent, ut ſupra (cap. ciii. huius Libri) oſtenſum eſt ; ita etiam abutuntur prophetica prænuotiatione, noo quidem vere prophetando, ſed præonntiando aliqua ſecundum ordinem cauſarum homini occultarum ; ut videantur futura præcognoſcere io ſe ipſis : & licet ex cauſis naturalibus effectus contingeotes prnveniant, prædicti tamen ſpiritus ſubtilitate intellectus ſui magis poſſuot cngnnſcere quam homines : quia cognnſcunt quando, & qualiter effectus oaturalium cauſarum impediri poſſint : & ideo in prænuntiandn futura mirabiliores, & veracinres apparent quam homincs quantumcumque ſcientes. Ioter cauſas autem naturales ſupremæ, & a cognitiooe noſtra magis remotæ ſunt vircs cæleſtium cnrporum, quas prædictis ſpiritibus cognitas eſſe ſecundum proprietatem ſuæ naturæ, ex ſuperioribus (cap. ciii.) patet. Cum ergo omnia inferiora corpora ſecundum vires, & motum ſuperiorum corporum diſponantur ; poſſunt prædicti ſpiritus multo magis quam aliquis Aſtrolngus prænuntiare ventos, & tempeſtates futuras, corruptiones aeris, & alia huiuſmodi, quæ circa mutationes inferiorum cnrporum acciduot ex motu ſuperiorum corporum cauſata. Et licet cæleſtia corpora ſuper partem intellectivam animæ directe non poſſint imprimere, ut ſupra (cap. lxxxiv.) oſtenſum eſt, plurimi tamen ſequuntur impetus paſſionum, & inclinationes corporales, in quas efficaciam habere cæleſtia corpora manifeſtum eſt : ſolum enim ſapientum, quorum eſt parvus numerus, eſt huiuſmodi paſſionibus obviare. Et inde eſt quod etiam de actibus hominum multa prædicere poſſunt ; licet quaodoque & ipſi in

præ-

(a) *Al.* ſupernaturalis virtutis. (b) *Al.* corporis aliarum cauſarum.

Prænuntiando deficiant propter arbitrii libertatem. Ea vero quæ præcognoſcunt, prænuntiant quidem non mentem illuſtrando, ſicut in revelatione divina: non enim eorum intentio eſt ut mens humana perficiatur ad veritatem cognoſcendam, ſed magis quod a veritate avertatur. Prænuntiant autem quandoque quidem ſecundum imaginationis immutationem, vel in dormiendo, ſicut cum per ſomnia, aliquorum futurorum indicia monſtrant; ſive etiam vigilando, ſicut in arreptitiis, & phreneticis patet, qui aliqua futura prænuntiant; aliquando vero per aliqua exteriora indicia, ſicut per motus, & garritus avium, & per ea quæ apparent in extis animalium, & in punctorum quorumdam deſcriptione, & in ſimilibus quæ ſorte quadam fieri videntur; aliquando autem viſibiliter apparendo, & ſermone ſenſibili prænuntiando futura.

Et licet horum ultimum manifeſte per malignos ſpiritus fiat, tamen alia quidam reducere conantur in aliquas cauſas naturales. Dicunt enim, quod cum corpus cæleſte moveat ad aliquos effectus in iſtis inferioribus, ex eiuſdem corporis impreſſione in aliquibus rebus illius effectus ſigna quædam apparent: cæleſtem enim impreſſionem diverſæ res diverſimode recipiunt. Secundum hoc ergo dicunt, quod immutatio quæ fit a corpore cæleſti in aliqua re, poteſt accipi ut ſignum immutationis alterius rei: & ideo dicunt, quod motus qui ſunt præter deliberationem rationis, ut viſa ſomniantium, & eorum qui ſunt mente capti, & motus, & garritus avium, & deſcriptiones punctorum, cum quis non deliberat quot puncta debeat ſcribere, ſequuntur impreſſionem corporis cæleſtis: & ideo dicunt, quod huiuſmodi poſſunt eſſe ſigna effectuum futurorum qui ex motu cæleſti cauſantur.

Sed quia hoc modicam rationem habet, magis æſtimandum eſt, quod prænuntiationes quæ ex huiuſmodi ſignis fiunt, ab aliqua intellectuali ſubſtantia originem habeant: cuius virtute diſponuntur prædicti motus præter deliberationem exiſtentes, ſecundum quod congruit obſervationi futurorum. Et licet quandoque hæc diſponantur voluntate divina miniſterio bonorum ſpirituum, quia & a Deo multa per ſomnia revelantur, ſicut Pharaoni, & Nabuchodonoſor; & ſortes quæ mittuntur in ſinum, quandoque etiam a Domino temperantur, ut Salomon dicit (Proverb. cap. XVI.) tamen plerumque ex operatione ſpirituum malignorum accidunt, ut & ſancti Doctores dicunt, & etiam ipſi gentiles cenſuerunt. Dicit enim Maximus Valerius (Lib. I. cap. I.) quod obſervatio auguriorum, & ſomniorum, & huiuſmodi ad religionem pertinent, qua idola colebantur. Et ideo in veteri lege ſimul cum idolatria hæc omnia prohibebantur: dicitur enim Deuteronomii XVIII. 9. (a) *Nec imitari velis abominationes illarum gentium*, quæ ſcilicet idolis ſerviebant; *nec inveniatur in te qui luſtret filium ſuum, aut filiam, ducens per ignem; aut qui arioles ſciſcitetur, aut obſervet ſomnia, atque auguria; nec ſit maleficus, nec incantator; neque pythones conſulat, nec divinos, & quærat a mortuis virtutem.*

Atteſtatur autem prædicationi fidei prophetia per alium modum, inquantum ſcilicet aliqua fide tenenda prædicantur quæ temporaliter aguntur, ſicut nativitas Chriſti, paſſio, & reſurrectio, & huiuſmodi. Et ne huiuſmodi ficta a prædicantibus eſſe credantur, aut caſualiter eveniſſe, oſtenduntur longe ante per Prophetas prædicta: unde Apoſtolus dicit Roman. I. *Paulus ſervus Ieſu Chriſti, vocatus Apoſtolus, ſegregatus in Evangelium Dei, quod ante promiſerat per Prophetas ſuos in Scripturis ſanctis de Filio ſuo, qui factus eſt ei ex ſemine David ſecundum carnem.*

Poſt gradum autem illorum qui immediate revelationem a Deo recipiunt, eſt neceſſarius alius gratiæ gradus. Quia enim homines revelationem a Deo accipiunt non ſolum pro præſenti tempore, ſed etiam ad inſtructionem omnium futurorum; neceſſarium fuit ut non ſolum ea quæ ipſis revelantur, ſermone narrarentur præſentibus, ſed etiam ſcriberentur ad inſtructionem futurorum: unde & oportuit aliquos eſſe qui huiuſmodi ſcripta interpretarentur: quod divina gratia eſſe oportet, ſicut & ipſa revelatio per gratiam Dei fuit. Unde & Geneſis xl. 8. dicitur: *Numquid non Dei eſt interpretatio?*

Sequitur autem ultimus gradus, eorum ſcilicet qui ea quæ aliis ſunt revelata, & per alios interpretata fideliter credunt. Hoc autem Dei donum eſſe, ſuperius (cap. CLII.) oſtenſum eſt. Quia vero per malignos ſpiritus aliqua ſimilia fiunt his quibus fides confirmatur, tam in ſignorum operatione, quam in futurorum re-

Ddd 2

(a) Vulgata: *Cave ne imitari velis.*

revelatione, ut ſupra dictum eſt; ne per huiuſmodi homines decepti mendacio credant, neceſſarium eſt ut adiutorio divinæ gratiæ inſtruantur de huiuſmodi ſpiritibus diſcernendis, ſecundum quod dicitur I. Ioannis IV. 1. *Nolite omni ſpiritui credere; ſed probate ſpiritus, ſi ex Deo ſunt.*

Hos autem gratiæ effectus ad inſtructionem, & confirmationem fidei ordinatos, Apoſtolus enumerat I. ad Corinth. XII. 8. dicens: *Alii per ſpiritum datur ſermo ſapientiæ, alii autem ſermo ſcientiæ ſecundum eumdem ſpiritum, alteri fides in eodem ſpiritu, alii gratia ſanitatum in uno ſpiritu, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii diſcretio ſpirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio ſermonum.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam Manichæorum qui dicunt corporalia miracula non eſſe a Deo facta. Simul etiam excluditur eorum error quantum ad hoc quod dicunt, Prophetas non eſſe de ſpiritu Dei locutos. Excluditur etiam error Priſcillæ, & Montani, qui dicebant, Prophetas tamquam arreptitios non intellexiſſe quæ loquebantur; quod divinæ revelationi non congruit, ſecundum quam mens principalius illuminatur.

In præmiſſis autem gratiæ effectibus conſideranda eſt quædam differentia. Nam etſi omnibus gratiæ nomen competat, quia gratis abſque præcedenti merito conferuntur, ſolus tamen dilectionis effectus ulterius nomen gratiæ meretur ex hoc quod gratum Deo facit: dicitur enim Proverb. VIII. 17. *Ego diligentes me diligo.* Unde fides, & ſpes, & alia quæ ad fidem ordinantur, poſſunt eſſe in peccatoribus, qui non ſunt Deo grati; ſola autem dilectio eſt proprium donum iuſtorum: quia *qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo*, ut dicitur I. Ioannis IV. 16.

Eſt autem & alia differentia in prædictis effectibus gratiæ conſideranda. Nam quidam eorum ſunt ad totam vitam hominis neceſſarii, utpote ſine quibus ſalus eſſe non poteſt, ſicut credere, ſperare, diligere, & præceptis Dei obedire; & ad hos effectus neceſſe eſt habituales quaſdam perfectiones hominibus ineſſe, ut ſecundum eas agere poſſint cum fuerit tempus. Alii vero effectus ſunt neceſſarii non per totam vitam, ſed certis temporibus, & locis, ſicut facere miracula, prænuntiare futura, & huiuſmodi; & ad hos non dantur habituales perfectiones, ſed impreſſiones quædam fiunt a Deo, quæ ceſſant actu ceſſante; & eas oportet iterari, cum actus iterari fuerit opportunum; ſicut Prophetæ in qualibet revelatione novo lumine illuſtrantur, & in qualibet miraculorum operatione oportet adeſſe novam efficaciam divinæ virtutis.

CAPUT CLV.

Quod homo indiget divino auxilio ad perſeverandum in bono.

1. 2. *quæſt.* CIX. *art.* 10.

INdiget etiam homo divinæ gratiæ auxilio ad hoc quod perſeveret in bono.

1. Omne enim quod de ſe eſt variabile, ad hoc quod figatur in uno, indiget auxilio alicuius moventis immobilis. Homo (a) autem variabilis eſt & de malo in bonum, & de bono in malum. Ad hoc igitur quod immobiliter perſeveret in bono, quod eſt perſeverare, indiget auxilio divino.

2. Adhuc. Ad illud quod excedit vires liberi arbitrii, indiget homo auxilio divinæ gratiæ. Sed virtus liberi arbitrii non ſe extendit ad hunc effectum qui eſt perſeverare finaliter in bono: quod ſic patet. Poteſtas enim liberi arbitrii eſt reſpectu eorum quæ ſub electione cadunt. Quod autem eligitur, eſt aliquod particulare operabile: particulare autem operabile eſt quod eſt hic & nunc. Quod igitur cadit ſub poteſtate liberi arbitrii, eſt aliquid ut nunc operandum. Perſeverare autem non dicit aliquid ut nunc operabile, ſed continuationem operationis per totum tempus. Iſte igitur effectus qui eſt perſeverare in bono, eſt ſupra poteſtatem liberi arbitrii. Indiget igitur homo ad perſeverandum in bono, auxilio divinæ gratiæ.

3. Amplius. Licet homo per voluntatem, & liberum arbitrium ſit dominus ſui actus, non tamen eſt dominus ſuarum naturalium potentiarum: & ideo licet liber ſit ad volendum, vel ad non volendum aliquid; non tamen volendo facere poteſt quod voluntas in eo quod vult, ad id quod vult, vel eligit, immobiliter ſe habeat. Hoc autem requiritur ad perſeverantiam, ut ſcilicet voluntas in bo-

(a) *Al.* enim.

Digitized by Google

bono immobiliter permaneat. Perſeverantia igitur non eſt in poteſtate liberi arbitrii. Oportet igitur adeſſe homini auxilium divinæ gratiæ ad hoc ut perſeveret.

4. Præterea. Si ſunt plura agentia ſucceſſive, quorum ſcilicet unum agat poſt actionem alterius, continuitas actionis iſtorum non poteſt cauſari ex aliquo uno iſtorum, quia nullum eorum ſemper agit; nec ex omnibus, quia non ſimul agunt: unde oportet quod cauſetur ab aliquo ſuperiori, quod ſemper agat, ſicut Philoſophus probat in VIII. Phyſicor. (text. com. xlix. & infra) quod continuitas generationis in animalibus cauſatur ab aliquo ſuperiori ſempiterno. Ponamus autem aliquem perſeverantem in bono. In eo igitur ſunt multi motus liberi arbitrii in bonum tendentes, ſibi invicem ſuccedentes uſque ad finem. Huius igitur continuationis boni, quod eſt perſeverantia, non poteſt eſſe cauſa aliquis iſtorum motuum, quia nullus eorum ſemper durat; nec omnes ſimul, quia cum non ſimul ſint, non poſſunt ſimul aliquid cauſare. Relinquitur ergo quod iſta continuatio cauſatur ab aliquo ſuperiori. Indiget igitur homo auxilio ſuperioris gratiæ ad perſeverandum in bono.

5. Item. Si ſunt multa ordinata ad unum finem, totus ordo eorum, quouſque pervenerint ad finem, eſt a primo agente dirigente in finem. In eo autem qui perſeverat in bono, ſunt multi motus, & multæ actiones pertingentes ad unum finem. Oportet igitur quod totus ordo iſtorum motuum, & actionum cauſetur a primo dirigente in finem. Oſtenſum eſt autem (cap. cxlvii.) quod per auxilium divinæ gratiæ diriguntur in ultimum finem. Igitur per auxilium divinæ gratiæ eſt totus ordo, & continuatio bonorum operum in eo qui perſeverat in bono.

Hinc eſt quod dicitur ad Philippenſes 1. 6. *Qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet uſque in diem Ieſu Chriſti*: & I. Petr. ult. 10. *Deus omnis gratiæ, qui vocavit nos in æternam gloriam ſuam in Chriſto Ieſu, modicum paſſos ipſe perficiet, confirmabit, ſolidabitque*. Inveniuntur etiam in ſacra Scriptura multæ orationes quibus a Deo petitur perſeverantia, ſicut in Pſalmiſta (Pſal. xvi. v.) *Perfice greſſus meos in ſemitis tuis, ut non moveantur veſtigia mea*: & II. ad Theſſal. ii. 17. *Deus Pater noſter .... exhortatur corda veſtra, & confirmet in omni opere, & ſermone bono*. Hoc etiam ipſum in oratione dominica petitur, maxime cum dicitur: *Adveniat regnum tuum*: non enim nobis adveniet regnum Dei, niſi in bono fuerimus perſeverantes. Deriſorium autem eſſet aliquid a Deo petere cuius ipſe dator non eſſet. Eſt igitur perſeverantia hominis a Deo.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt, quod ad perſeverandum in bono ſufficit homini liberum arbitrium, nec ad hoc indiget auxilio gratiæ.

Sciendum tamen eſt, quod cum ille qui gratiam habet, petat a Deo ut perſeveret in bono; ſicut liberum arbitrium non ſufficit ad iſtum effectum qui eſt perſeverare in bono, ſine exteriori Dei auxilio; ita nec ad hoc ſufficit aliquis habitus nobis infuſus. Habitus enim qui nobis infunduntur divinitus ſecundum ſtatum præſentis vitæ, non auferunt a libero arbitrio totaliter mobilitatem ad malum; licet per eos liberum arbitrium aliqualiter ſtabiliatur in bono. Et ideo cum dicimus hominem indigere ad perſeverandum finaliter auxilio gratiæ, non intelligimus, quod ſuper gratiam habitualem prius infuſam ad bene operandum alia deſuper infundatur ad perſeverandum; ſed intelligimus quod habitis omnibus habitibus gratuitis, adhuc indiget homo divinæ providentiæ auxilio exterius gubernantis.

CAPUT CLVI.

Quod ille qui decidit a gratia per peccatum, poteſt iterum per gratiam reparari.

1. 2. *quaſt.* cix. *art.* 7.

Ex his autem apparet quod per auxilium gratiæ homo, etiam ſi non perſeveraverit, ſed in peccatum ceciderit, poteſt reparari ad bonum.

1. Eiuſdem enim virtutis eſt continuare ſalutem alicuius, & interruptam reparare: ſicut enim per virtutem naturalem continuatur ſanitas in corpore, ita per eamdem virtutem naturalem ſanitas interrupta reparatur. Homo autem perſeverat in bono, auxilio divinæ gratiæ, ut (cap. præc.) oſtenſum eſt. Igitur ſi per peccatum lapſus fuerit, eiuſdem gratiæ auxilio poterit reparari.

2. Adhuc. Agens quod requirit diſpoſitionem in ſubiecto, poteſt ſuum effectum imprimere in ſubiectum qualitercumque diſpoſitum: & propter hoc Deus, qui

qui in agendo non requirit ſubiectum diſpoſitum, poteſt abſque diſpoſitione ſubiecti formam naturalem inducere, utpote dum cæcum illuminat, & mortuum vivificat, & ſic de ſimilibus. Sed ſicut non requirit diſpoſitionem naturalem in ſubiecto corporeo, ita non requirit meritum in voluntate ad gratiam conferendam: quia ſine meritis datur, ut (cap. cxlix.) oſtenſum eſt. Ergo gratiam gratum facientem, per quam peccata tolluntur, Deus alicui conferre poteſt, etiam poſtquam a gratia cecidit per peccatum.

3. Amplius. Ea ſola homo recuperare amiſſa non poteſt quæ per generationem ei adveniunt, ſicut potentias naturales, & membra, eo quod homo non poteſt iterum generari. Auxilium autem gratiæ datur homini non per generationem, ſed poſtquam iam eſt. Poteſt igitur poſt amiſſionem gratiæ per peccatum, iterum reparari ad peccata delenda.

4. Item. Gratia eſt quædam habitualis diſpoſitio in anima, ut (cap. cl.) oſtenſum eſt. Sed habitus acquiſiti per actus, ſi amittantur, poſſunt iterum reacquiri per actus per quos acquiſiti ſunt. Multo igitur magis gratia Deo coniungens, & a peccato liberans, ſi amittatur, divina operatione reparari poteſt.

5. Præterea. In operibus Dei non eſt aliquid fruſtra, ſicut nec in operibus naturæ: hoc enim & natura habet a Deo. Fruſtra autem aliquid moveretur, niſi poſſet pervenire ad finem motus. Neceſſarium eſt ergo quod id quod natum eſt moveri ad aliquem finem, ſit poſſibile venire in illum finem. Sed homo poſtquam in peccatum cecidit, quamdiu ſtatus huius vitæ durat, remanet in eo aptitudo ut moveatur ad bonum: cuius ſigna ſunt deſiderium de bono, & dolor de malo, quæ adhuc in homine remanent poſt peccatum. Eſt igitur poſſibile hominem poſt peccatum iterum redire ad bonum, quod gratia in homine operatur.

6 Amplius. Nulla potentia paſſiva invenitur in rerum natura quæ non poſſit reduci in actum per aliquam potentiam activam naturalem. Multo igitur minus eſt aliqua potentia in anima humana quæ non ſit reducibilis in actum per potentiam activam divinam. Manet autem in anima humana etiam poſt peccatum potentia ad bonum: quia per peccatum non tolluntur potentiæ naturales, quibus anima ordinatur ad ſuum bonum. Poteſt igitur per divinam potentiam reparari in bono, & ſic auxilio gratiæ homo poteſt conſequi remiſſionem peccatorum.

Hinc eſt quod dicitur Iſaiæ 1. 18. *Si fuerint peccata veſtra ut coccinum, quaſi nix dealbabuntur*: & Proverb. x. 12. *Univerſa delicta operit caritas*. Hoc etiam quotidie a Domino non fruſtra petimus dicentes: *Dimitte nobis debita noſtra*.

Per hoc autem excluditur error Novatianorum, qui dixerunt, quod de peccatis quibus poſt baptiſmum peccat homo, veniam conſequi non poteſt.

CAPUT CLVII.

Quod homo a peccato liberari non poteſt niſi per gratiam.

1. 2. *quæſt.* CIII. *art.* 7.

EX eiſdem etiam oſtendi poteſt, quod homo a peccato mortali reſurgere non poteſt niſi per gratiam.

1. Per peccatum enim mortale homo ab ultimo fine avertitur. In ultimum autem finem homo non ordinatur niſi per gratiam. Per ſolam igitur gratiam homo poteſt a peccato reſurgere.

2. Adhuc. Offenſa non niſi per dilectionem tollitur. Sed per peccatum mortale homo offenſam Dei incurrit: dicitur enim, quod Deus peccatores odit, inquantum vult eos privare ultimo fine, quem his quos diligit, præparat. Non ergo homo poteſt a mortali peccato reſurgere niſi per gratiam, per quam fit quædam amicitia inter Deum & hominem.

3. Adhuc etiam induci poſſunt omnes rationes ſuperius (cap. cxlvii.) poſitæ de gratiæ neceſſitate.

Hinc eſt quod dicitur Iſa. xliii. 25. *Ego ſum ipſe qui deleo iniquitates tuas propter me*: & in Pſal. lxxxiv. 3. *Remiſiſti iniquitatem plebis tuæ, operuiſti omnia peccata eorum*.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt, hominem poſſe a peccato reſurgere per liberum arbitrium.

CAPUT CLVIII.

Qualiter homo a peccato liberatur.

1. QUia vero homo non poteſt ad unum oppoſitorum redire, niſi recedat ab alio; ad hoc quod homo auxilio gratiæ ad ſtatum rectitudinis redeat, neceſſarium eſt quod a peccato, per quod a recti-

rectitudine declinaverat, recedat. Et quia homo in ultimum finem dirigitur, & ab eo avertitur præcipue per voluntatem; non ſolum neceſſarium eſt quod homo exteriori actu a peccato recedat, peccare deſinens, ſed etiam quod recedat voluntate ad hoc quod per gratiam a peccato reſurgat. Voluntate autem homo a peccato recedit, dum & de præterito pœnitet, & futurum vitare proponit. Neceſſarium eſt igitur quod homo a peccato reſurgens & de peccato præterito pœniteat, & futura vitare proponat. Si enim homo non proponeret deſiſtere a peccato, non eſſet peccatum ſecundum ſe contrarium voluntati; ſi vero vellet deſiſtere a peccato, non tamen doleret de peccato præterito, non eſſet illud idem peccatum quod fecit, contrarium voluntati. Eſt autem contrarius motus quo ab aliquo receditur, motui quo ad illud pervenitur, ſicut dealbatio contraria eſt denigrationi: unde oportet quod per contraria voluntas recedat a peccato, his per quæ in peccatum inclinata fuit. Fuit autem inclinata in peccatum per appetitum, & delectationem circa res inferiores. Oportet igitur quod a peccato recedat per aliqua pœnalia, quibus aſſligatur propter hoc quod peccavit: ſicut enim per delectationem tracta fuit voluntas ad conſenſum peccati, ſic per pœnas confirmatur in abominatione peccati.

2. Item. Videmus quod etiam bruta animalia a maximis voluptatibus retrahuntur per dolores verberum. Oportet autem eum qui de peccato reſurgit, non ſolum deteſtari peccatum præteritum, ſed etiam vitare futurum. Eſt igitur conveniens ut affligatur pro peccato, ut ſic magis confirmetur in propoſito vitandi peccata.

3. Præterea. Ea quæ cum labore, & pœna acquirimus, magis amamus, & diligentius conſervamus: unde illi qui per proprium laborem acquirunt pecunias, minus eas expendunt quam qui ſine labore accipiunt vel a parentibus, vel quocumque alio modo. Sed homini reſurgenti a peccato, hoc maxime neceſſarium eſt ut ſtatum gratiæ, & Dei amorem diligenter conſervet, quem negligenter per peccatum amiſit. Eſt ergo conveniens ut laborem, & pœnam ſuſtineat pro peccatis commiſſis.

4. Adhuc. Ordo iuſtitiæ hoc requirit ut peccato pœna reddatur. Ex hoc autem quod ordo ſervatur in rebus, ſapientia Dei gubernantis apparet. Pertinet igitur ad manifeſtationem divinæ bonitatis, & Dei gloriam quod pro peccato pœna reddatur. Sed peccator peccando, contra ordinem divinitus inſtitutum facit, leges Dei prætergrediendo. Eſt igitur conveniens ut hoc recompenſet in ſe ipſo puniendo quod prius peccaverat: ſic enim totaliter extra inordinationem conſtituetur.

Per hoc ergo patet quod poſtquam homo per gratiam remiſſionem peccati conſecutus eſt, & ad ſtatum gratiæ reductus, remanet obligatus ex Dei iuſtitia ad aliquam pœnam pro peccato commiſſo: quam quidem pœnam ſi propria voluntate a ſe exegerit, per hoc Deo ſatisfacere dicitur, inquantum cum labore, & pœna ordinem divinitus inſtitutum exequitur, pro peccato ſe puniendo, quem peccando tranſgreſſus fuerat, propriam voluntatem ſequendo. Si autem a ſe hanc pœnam non exigat, cum ea quæ divinæ providentiæ ſubiacent, inordinata remanere non poſſint, hæc pœna infligetur ei a Deo. Nec talis pœna ſatisfactoria dicetur, cum non fuerit ex electione patientis; ſed dicetur purgatoria, quia alio puniente quaſi purgabitur, dum quicquid inordinatum fuit in eo, ad debitum ordinem reducetur. Hinc eſt quod Apoſtolus dicit I. ad Corinth. XI. 31. *Si noſmetipſos diiudicaremus, non utique iudicaremur. Dum iudicamur autem, a Domino corripimur, ut non cum hoc mundo damnemur.*

Conſiderandum tamen, quod cum mens a peccato avertitur, tam vehemens poteſt eſſe peccati diſplicentia, & inhæſio mentis ad Deum, quod non remanebit obligatio ad aliquam pœnam. Nam, ut ex prædictis colligi poteſt, pœna quam quis patitur poſt peccati remiſſionem, ad hoc neceſſaria eſt ut mens firmius bono inhæreat, homine per pœnas caſtigato: pœnæ enim medicinæ quædam ſunt: & ut etiam ordo iuſtitiæ ſervetur, dum qui peccavit, ſuſtinet pœnam. Dilectio autem ad Deum ſufficit mentem hominis firmare in bono, præcipue ſi vehemens fuerit; diſplicentia autem culpæ præteritæ, cum fuerit intenſa, magnum affert dolorem: unde per vehementiam dilectionis Dei, & odii peccati præteriti, excluditur neceſſitas ſatisfactoriæ, vel purgatoriæ pœnæ: & ſi non ſit tanta vehementia quod totaliter pœnam excludat, tamen quanto (a) vehementior fuerit, tanto minus de pœna ſufficiet.

Quod

(a) *Al.* vehementius.

Digitized by Google

Quod vero per amicos facimus, per nos ipſos facere videmur: quia amicitia ex duobus facit unum per affectum, & præcipue dilectio caritatis: & ideo ſicut per ſe ipſum, ita & per alium poteſt aliquis ſatisfacere Deo, præcipue cum neceſſitas fuerit: nam & pœnam quam amicus propter ipſum patitur, reputat aliquis ac ſi ipſe pateretur; & ſic pœna ei non deeſt, dum patienti amico compatitur, & tanto amplius, quanto ipſe eſt ei cauſa patiendi. Et iterum affectio caritatis in eo qui pro amico patitur, facit magis ſatisfactionem Deo acceptam quam ſi pro ſe pateretur: hoc enim eſt promptæ caritatis, illud autem eſt neceſſitatis. Ex quo accipitur quod unus pro alio ſatisfacere poteſt, dummodo uterque in caritate fuerit. Hinc eſt quod Apoſtolus dicit ad Galatas VI. 2. *Alter alterius onera portate; & ſic adimplebitis legem Chriſti*.

CAPUT CLIX.

Quod rationabiliter homini imputatur, ſi ad Deum non convertatur, quamvis hoc ſine gratia non poſſit.

CUm autem, ſicut ex præmiſſis habetur, in finem ultimum aliquis dirigi non poſſit niſi auxilio divinæ gratiæ, ſine qua etiam nullus poteſt habere ea quæ ſunt neceſſaria ad tendendum in ultimum finem, ſicut eſt fides, ſpes, dilectio, & perſeverantia; poteſt alicui videri quod non ſit homini imputandum, ſi prædictis careat, præcipue cum auxilium divinæ gratiæ mereri non poſſit, nec ad Deum converti, niſi Deus eum convertat: nulli enim imputatur quod ab alio dependet. Quod ſi hoc concedatur, plura inconvenientia conſequi manifeſtum eſt. Sequetur enim quod ille qui fidem non habet, nec ſpem, nec dilectionem Dei, nec perſeverantiam in bono, non ſit pœna dignus, cum expreſſe dicatur Ioann. III. 36. *Qui incredulus eſt Filio, non videbit vitam, ſed ira Dei manet ſuper eum*. Et cum nullus ad beatitudinis finem ſine præmiſſis perveniat, ſequetur ulterius quod aliqui homines ſint qui nec beatitudinem conſequantur, nec pœnam patiantur a Deo: cuius contrarium oſtenditur ex eo quod dicitur Matth. XXV. quod omnibus in divino iudicio exiſtentibus dicetur: *Venite, poſſidete paratum vobis regnum, vel Diſcedite in ignem æternum*.

Ad huius dubitationis ſolutionem conſiderandum eſt, quod licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri, nec acquirere poſſit, poteſt tamen ſe ipſum impedire ne eam recipiat: dicitur enim de quibuſdam Iob XXI. 14. *Dixerunt Deo: Recede a nobis, & ſcientiam viarum tuarum nolumus*: & Iob 24. 13. *Ipſi fuerunt rebelles lumini*. Et cum hoc ſit in poteſtate liberi arbitrii, impedire divinæ gratiæ receptionem, vel non impedire; non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum præſtat gratiæ receptioni. Deus enim, quantum in ſe eſt, paratus eſt omnibus gratiam dare: *vult* enim *omnes homines ſalvos fieri, & ad cognitionem veritatis venire*, ut dicitur I. ad Timot. II. 4. Sed illi ſoli gratia privantur qui in ſe ipſis gratiæ impedimentum præſtant; ſicut Sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit, ſi ex hoc aliquod malum ſequatur; licet videre non poſſit, niſi lumine Solis præveniatur.

CAPUT CLX.

Quod homo in peccato exiſtens, ſine gratia peccatum vitare non poteſt.

QUod autem dictum eſt, in poteſtate liberi arbitrii eſſe ne impedimentum gratiæ præſtet, competit his in quibus naturalis potentia integra fuerit. Si autem per inordinationem præcedentem declinaverit ad malum, non erit omnino in poteſtate eius nullum impedimentum gratiæ præſtare. Etſi enim ad aliquod momentum ab aliquo peccati actu particulari poſſit abſtinere propria poteſtate; ſi tamen diu ſibi relinquitur, in peccatum cadet, per quod gratiæ impedimentum præſtatur. Quum enim mens hominis a ſtatu rectitudinis declinaverit, manifeſtum eſt quod receſſit ab ordine debiti finis. Illud igitur quod deberet eſſe in affectu præcipuum tamquam ultimus finis, efficitur minus dilectum illo ad quod mens inordinate converſa eſt ſicut in ultimum finem. Quandocumque igitur occurrerit aliquid conveniens inordinato fini, repugnans fini debito, eligetur, niſi reducatur ad debitum ordinem, ut finem debitum omnibus præferat, quod eſt gratiæ effectus. Dum autem eligitur aliquid quod repugnat ultimo fini: impedimentum præſtat gratiæ, quæ dirigit in finem. Unde manifeſtum eſt quod poſt peccatum non poteſt homo abſtinere ab omni peccato antequam per gratiam ad debitum ordinem reducatur.

2. Præ-

Digitized by Google

2. Præterea. Cum mens inclinata fuerit ad aliquid, non ſe iam habet æqualiter ad utrumque oppoſitorum, ſed magis ad illud ad quod eſt inclinata. Illud autem ad quod mens magis ſe habet, eligit, niſi per rationis diſcuſſionem ab eo quadam ſolicitudine abducatur: unde & in repentinis ſignum interioris habitus præcipue accipi poteſt. Non eſt autem poſſibile mentem hominis continue in ea vigilantia eſſe ut per rationem diſcutiat quicquid debet velle, vel agere: unde conſequitur quod mens aliquando eligat id ad quod eſt inclinata, inclinatione manente; & ita ſi inclinata fuerit in peccatum, non ſtabit diu quin peccet, impedimentum gratiæ præſtans, niſi ad ſtatum rectitudinis reducatur.

3. Adhuc etiam operantur impetus corporalium paſſionum, & appetibilia ſecundum ſenſum, & plurimæ paſſiones, & occaſiones male agendi, quibus de facili homo provocatur ad peccandum, niſi retrahatur per firmam inhæſionem ad ultimum finem, quam gratia facit.

Unde apparet ſtulta Pelagianorum opinio, qui dicebant hominem in peccato exiſtentem ſine gratia poſſe vitare peccata. Cuius contrarium apparet ex hoc quod Pſalmiſta petit (Pſal. lxx. 9.) *Dum defecerit virtus mea, ne derelinquas me*: & Dominus orare nos docet: *Et ne nos inducas in tentationem; ſed libera nos a malo.*

Quamvis autem illi qui in peccato ſunt, vitare non poſſint per propriam poteſtatem quin impedimentum gratiæ præſtent, vel ponant, ut oſtenſum eſt (cap. præc.) niſi auxilio gratiæ præveniantur; nihilominus tamen hoc eis imputatur ad culpam, quia hic defectus ex culpa præcedente in eis relinquitur; ſicut ebrius ab homicidio non excuſatur quod per ebrietatem committit, quam ſua culpa incurrit. Præterea licet ille qui eſt in peccato, non habeat hoc in propria poteſtate, quod omnino vitet peccatum, habet tamen poteſtatem nunc vitare hoc vel illud peccatum, ut dictum eſt (cap. clv.) unde quodcumque committit, voluntarie committit: & ita non immerito ſibi imputatur ad culpam.

CAPUT CLXI.

Quod Deus aliquos a peccato liberat, & aliquos in peccato relinquit.

Licet autem ille qui peccat, impedimentum gratiæ præſtet; & inquantum ordo rerum exigit, gratiam non deberet recipere; tamen quia Deus præter ordinem rebus inditum operari poteſt, ſicut quum cæcum illuminat, vel mortuum reſuſcitat, interdum ex abundantia bonitatis ſuæ etiam eos qui impedimentum gratiæ præſtant, auxilio ſuo prævenit, avertens eos a malo, & convertens ad bonum: & ſicut non omnes cæcos illuminat, nec omnes languidos ſanat, ut & in illis quos curat, opus virtutis eius appareat, & in aliis ordo naturæ ſervetur; ita non omnes qui gratiam impediunt, auxilio ſuo prævenit, ut avertantur a malo, & convertantur ad bonum; ſed aliquos, in quibus vult ſuam miſericordiam apparere, ita quod in aliis iuſtitiæ ordo manifeſtetur. Hinc eſt quod Apoſtolus dicit Rom. ix. 22. *Volens Deus oſtendere iram, & notam facere potentiam ſuam, ſuſtinuit in multa patientia vaſa iræ apta in interitum, ut oſtenderet divitias gloriæ ſuæ in vaſa miſericordiæ, quæ præparavit in gloriam.*

Quum autem Deus hominum quæ in eiſdem peccatis detinentur, hos quidem præveniens convertat, illos autem ſuſtineat, ſive permittat ſecundum ordinem rerum procedere; non eſt ratio inquirenda quare hos convertat, & non illos: hoc enim ex ſimplici eius voluntate dependet; ſicut ex ſimplici eius voluntate proceſſit quod quum omnia fierent ex nihilo, quædam facta ſunt aliis digniora; & ſicut ex ſimplici voluntate procedit artificis ut ex eadem materia ſimiliter diſpoſita, quædam vaſa format ad nobiles uſus, & quædam ad ignobiles. Hinc eſt quod Apoſtolus dicit ad Rom. ix. 21. *An non habet poteſtatem figulus luti ex eadem maſſa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?*

Per hoc autem excluditur error Origenis, qui dicebat, hos ad Deum converti, & non alios, propter aliqua opera quæ animæ eorum fecerant antequam corporibus unirentur: quæ quidem poſitio in ſecundo Libro (cap. lxxxiii. & lxxxiv.) improbata eſt.

CAPUT CLXII.

Quod Deus nemini eſt cauſa peccandi.

QUamvis autem quoſdam peccatores Deus ad ſe non convertat, ſed io peccatis ſecundum eorum merita eos relinquat; noo tamen eos ad peccandum inducit.

1. Homines eoim peccant per hoc quod deviant ab ipſo, qui eſt ultimus finis, ut ex ſuperioribus (cap. cxliii. & clvii.) patet. Quum autem omne agens agat ad proprium finem, & ſibi conveoientem, impoſſibile eſt quod Deo agente aliqui avertantur ab ultimo fine, qui Deus eſt. Impoſſibile igitur eſt quod Deus aliquos peccare faciat.

2. Item. Bonum cauſa mali eſſe oon poteſt. Sed peccatum eſt hominis malum: cootrariatur enim proprio hominis bono, quod eſt vivere ſecundum rationem. Impoſſibile eſt igitur quod Deus ſit alicui cauſa peccandi.

3. Præterea. Omnis ſapientia, & bonitas hominis derivatur a ſapientia, & bonitate divina, ſicut quædam ſimilitudo ipſius. Repugnat autem ſapientiæ, & bonitati humanæ quod aliquem peccare faciat. Igitur multo magis divinæ.

4. Adhuc. Peccatum omne ex aliquo defectu provenit proximi ageotis, non autem ex influentia primi agentis; ſicut peccatum claudicationis provenit ex diſpoſitione tibiæ, non autem ex virtute motiva; cum tamen ex ea ſit quicquid de perfectione motus in claudicatione apparet. Proximum autem agens peccati humani eſt voluntas. Eſt igitur defectus peccati ex voluntate hominis, ooo autem ex Deo, qui eſt primus agens; a quo tamen eſt quicquid ad perfectiooem actionis pertinet in actu peccati.

Hinc eſt quod dicitur Eccli. xv. 12. *Non dicas, Ille me implanavit: non enim neceſſarii ſunt ei homines impii*: & iofra 21. *Nemini mandavit impie agere, & nemini dedit ſpatium peccandi*: & Iacobi 1. 13. dicitur: *Nemo, quum tentatur, dicat, quoniam a Deo tentetur: Deus enim intentator malorum eſt.*

Inveniuntur tameo quædam in Scripturis, ex quibus videtur quod Deus ſit aliquibus cauſa peccandi: dicitur enim Exodi x. 1. *Ego induravi cor Pharaonis, & ſervorum illius*: & Iſaiæ vi. 10. *Excæca cor populi huius, & aures eius aggrava, ne forte* (a) *videant oculis ſuis, & convertantur, & ſanem eos*: & Iſaiæ lxiii. 17. *Errare nos feciſti de viis tuis; induraſti cor noſtrum, ne timeremus te*: & ad Roman. 1. 28. dicitur: *Tradidit illos Deus in reprobum ſenſum, ut faciant quæ non conveniunt.* Quæ omnia ſecundum hoc intelligenda ſunt quod Deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, quod aliis quibuſdam confert.

Hoc autem auxilium eſt oon ſolum infuſio gratiæ, ſed etiam exterior cuſtodia, per quam occaſiones peccandi homini ex divina providentia tolluntur, & provocantia ad peccatum comprimuotur. Adiuvat etiam Deus hominem contra peccatum per naturale lumen rationis, & alia naturalia bona, quæ homini confert. Quum ergo hæc auxilia aliquibus ſubtrahit pro merito ſuæ actionis, ſecundum quod eius iuſtitia exigit; dicitur eos obdurare, vel excæcare, vel aliquid eorum quæ dicta ſunt.

CAPUT CLXIII.

De prædeſtinatione, reprobatione, & electione divina.

QUia vero oſtenſum eſt, quod divina operatione aliqui diriguntur in ultimum finem per gratiam adiuti, aliqui vero eodem auxilio gratiæ deſerti, ab ultimo fine deciduot; omnia autem quæ a Deo aguntur, ab æteroo per eius ſapientiam proviſa, & ordinata ſunt, ut ſupra oſtenſum eſt: neceſſe eſt prædictam hominum diſtiuctionem ab æteroo a Deo eſſe ordioatam. Secundum ergo quod quoſdam ab æterno præordinavit ut dirigeodos in ultimum finem, dicitur eos prædeſtioaſſe: unde Apoſtolus dicit ad Epheſ. 1. 5. *Qui prædeſtinavit nos in adoptionem filiorum . . . ſecundum propoſitum voluntatis ſuæ.* Illos autem quibus ab æteroo diſpoſuit ſe gratiam non daturum, dicitur reprobaſſe, vel odio habuiſſe, ſecuodum illud quod habetur Malachiæ 1. 2. *Iacob dilexi, Eſau autem odio habui.* Ratione vero ipſius diſtinctionis, ſecundum quod quoſdam reprobavit, & quoſdam prædeſtinavit, attenditur divina electio: de qua dicitur Epheſ. 1. 4. *Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem.*

Sic igitur patet quod prædeſtinatio, & electio, & reprobatio eſt quædam pars divinæ providentiæ, ſecundum quod homines ex divina provideotia ordinantur

in

(a) Vulgata *videat, convertatur,* & *eum.*

Digitized by Google

in ultimum finem: unde per eadem manifeſtum eſſe poteſt quod prædeſtinatio, & electio neceſſitatem non inducunt, quibus & ſupra oſtenſum eſt (cap. lxx.) quod divina providentia contingentiam a rebus non auſert.

Quod autem prædeſtinatio, & electio cauſam non habeant ex aliquibus humanis meritis, poteſt fieri manifeſtum non ſolum ex hoc quod gratia Dei, quæ eſt prædeſtinationis effectus, meritis non prævenitur, ſed omnia merita præcedit humana, ut oſtenſum eſt; ſed etiam manifeſtari poteſt ex hoc quod divina voluntas, & providentia eſt prima cauſa eorum quæ fiunt. Nil autem poteſt eſſe cauſa voluntatis, & providentiæ divinæ, licet effectuum providentiæ, & ſimiliter prædeſtinationis unus poſſit alterius eſſe cauſa. *Quis enim*, ut Apoſtolus dicit (Rom. xi. 35.) *prior dedit illi, & retribuetur ei? Quoniam ex ipſo, & in ipſo, & per ipſum ſunt omnia: (a) ipſi honor, & gloria in ſæcula ſæculorum. Amen.*

Finis Libri tertii.

(a) Vulgata: *ipſi gloria in ſæcula. Amen.*

DIVI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI CONTRA GENTILES

LIBER QUARTUS.

CAPUT I.

Proœmium.

Ecce hæc ex parte dicta ſunt viarum eius: & quum vix parvam ſtillam ſermonum eius audierimus, quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri? *Iob* XXVI. 14.

Intellectus humanus a rebus ſenſibilibus connaturaliter ſibi ſcientiam capiens, ad intuendam divinam ſubſtantiam in ſe ipſa, quæ ſuper omnia ſenſibilia, immo ſuper omnia alia entia improportionabiliter elevatur, pertingere per ſe ipſum non valet.

Sed quia perfectum hominis bonum eſt ut quoquo modo Deum cognoſcat, ne tam nobilis creatura omnino in vanum eſſe videretur, velut finem proprium attingere non valens; datur homini quædam via per quam in Dei cognitionem aſcendere poſſit, ut ſcilicet quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a ſummo rerum vertice Deo deſcendunt, ipſe ab inferioribus incipiens, & gradatim aſcendens in Dei cognitionem proficiat. Nam & in corporalibus motibus eadem eſt via qua deſcenditur, & aſcenditur, ratione principii, & finis diſtincta. Prædicti autem deſcenſus perfectionum a Deo, duplex eſt ratio. Una quidem ex parte primæ rerum originis: nam divina ſapientia, ut perfectio eſſet in rebus, res produxit in ordine; ut creaturarum univerſitas ex ſummis rerum, & infimis compleretur. Alia vero ratio ex ipſis rebus procedit: nam quum cauſæ ſint nobiliores effectibus; primo quidem cauſata deficiunt a prima cauſa, quæ Deus eſt, quæ tamen ſuis effectibus præeminent; & ſic deinceps quouſque ad ultima rerum perveniatur. Et quia in ſummo rerum vertice Deo perfectiſſima unitas invenitur; & unumquodque quanto eſt magis unum, tanto eſt magis virtuoſum, & dignius: conſequens eſt ut quantum a primo principio receditur, tanto maior diverſitas, & variatio inveniatur in rebus. Oportet igitur proceſſum emanationis a Deo uniri quidem in ipſo principio, multiplicari autem ſecundum res infimas, ad quas terminatur. Et ita ſecundum diverſitatem rerum apparet viarum diverſitas quaſi ab uno principio inchoatarum, & terminatarum ad diverſa.

Per has igitur vias intellectus noſter in Dei cognitionem aſcendere poteſt; ſed propter debilitatem intellectus noſtri nec ipſas vias perfecte cognoſcere poſſumus. Nam quum ſenſus, unde noſtra cognitio incipit, circa exteriora accidentia verſetur, quæ ſunt ſecundum ſe ſenſibilia, ut color, & odor, & huiuſmodi; intellectus vix per huiuſmodi exteriora poteſt ad interiorem notitiam pervenire, etiam illarum rerum quarum accidentia ſenſu perfecte comprehendit. Multo igitur minus pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum quarum pauca accidentia capimus ſenſu, & adhuc minus illarum quarum accidentia capi non poſſunt, etſi per quoſdam deficientes effectus participetur. Sed etſi ipſæ naturæ rerum eſſent nobis cognitæ, ordo tamen earum, ſecundum quod a divina providentia & ad invicem diſponuntur, & di-

& diriguntur in finem, tenuiter nobis notus eſſe poteſt, quum ad cognoſcendam rationem divinæ providentiæ non pertingamus.

Si igitur ipſæ viæ imperfecte cognoſcuntur a nobis, quomodo per eas ad perfecte cognoſcendum ipſarum viarum principium poterimus pervenire, quod ſine proportione excedit vias prædictas? Etiam ſi vias ipſas cognoſceremus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adeſſet.

Quia igitur debilis erat Dei cognitio, ad quam homo per vias prædictas intellectuali quodam quaſi intuitu pertingere poterat, ex ſuperabundanti bonitate, ut firmior eſſet hominis de Dei cognitio, quædam de ſe ipſo hominibus revelavit, quæ intellectum humanum excedunt; in qua quidem revelatione ſecundum congruentiam hominis quidam ordo ſervatur, ut paulatim de imperfecto veniat ad perfectum, ſicut in ceteris rebus mobilibus accidit.

Primo igitur ſic homini revelantur, ut tamen non intelligantur, ſed ſola quaſi audita credantur: quia intellectus hominis ſecundum hunc ſtatum quo ſenſibilibus eſt connexus, ad ea intuenda quæ omnes proportiones ſenſus excedunt, omnino elevari non poteſt; ſed quum a ſenſibilium connexione fuerit liberatus, tunc elevabitur ad ea quæ revelantur intuenda.

Eſt igitur triplex cognitio hominis de divinis. Quarum prima eſt ſecundum quod homo naturali lumine rationis per creaturas in Dei cognitionem aſcendit. Secunda eſt prout divina veritas intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos deſcendit, non tamen quaſi demonſtrata ad videndum, ſed quaſi ſermone prolata ad credendum. Tertia eſt ſecundum quod mens humana elevatur ad ea quæ ſunt revelata, perfecte intuenda.

Hanc igitur triplicem cognitionem Iob in verbis propoſitis inſinuat. Quod enim dicit, *Ecce hæc ex parte dicta ſunt viarum eius*, ad illam cognitionem pertinet qua per viam creaturarum in Dei cognitionem noſter intellectus aſcendit. Et quia has vias imperfecte cognoſcimus, recte adiunxit, *ex parte*: „ ex parte enim co„ gnoſcimus, " ſicut Apoſtolus dicit I. Corinth. XIII. 9. Quod vero ſubdit, *Et quum vix parvam ſtillam ſermonum eius audierimus*, ad ſecundam cognitionem pertinet, prout divina nobis credenda per modum locutionis revelantur. „ Fides e„ nim (ut dicitur Roman. x. 17.) eſt „ ex auditu, auditus autem per verbum „ Dei: " de quo etiam dicitur Ioannis XVII. 17. „ Sanctifica eos in veritate: „ ſermo tuus veritas eſt. " Sic igitur quia revelata veritas de divinis non videnda, ſed credenda proponitur, recte dicit, *Audierimus*. Quia vero hæc imperfecta cognitio effluit ab illa perfecta cognitione qua divina veritas in ſe ipſa videtur, dum a Deo mediantibus Angelis revelatur, qui vident faciem patris; recte nominat *ſtillam*: unde & Ioelis III. 18. dicitur: „ In die illa ſtillabunt montes „ dulcedinem. " Sed quia non omnia myſteria quæ in prima veritate viſa Angeli, & alii beati cognoſcunt, ſed quædam pauca nobis revelantur; ſignanter addidit, *parvam*: dicitur enim Eccli. XLIII. 35. „ Quis magnificabit eum ſicut eſt ab „ initio? Multa abſcondita ſunt maiora „ his: pauca enim vidimus operum eius. " Et Dominus diſcipulis Ioannis XV. 12. „ Multa habeo vobis dicere; ſed non pot„ eſtis portare modo. " Hæc etiam pauca quæ nobis revelantur, ſub quibuſdam ſimilitudinibus, & obſcuritatibus verborum nobis proponuntur, ut ad ea quoque capienda ſoli ſtudioſi perveniant, alii vero quaſi occulta venerentur, & increduli lacerare non poſſunt: unde dicit Apoſtolus I. ad Corinth. XIII. 12. „ Vide„ mus nunc per ſpeculum in ænigmate. " Signanter igitur addidit *vix*, ut difficultas oſtenderetur. Quod vero ſubdidit: *Quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri?* ad tertiam cognitionem pertinet, qua prima veritas cognoſcetur, non ſicut credita, ſed ſicut viſa. „ Videbimus e„ nim eum ſicuti eſt, " ut dicitur I. Ioannis III. 2. Unde dicit *intueri*. Nec aliquid modicum de divinis myſteriis percipietur, ſed ipſa maieſtas divina videbitur, & omnis bonorum perfectio: unde Dominus ad Moyſen dixit, Exod. XXXIII. 19. „ Ego oſtendam tibi omne bonum. " Recte ergo dicit, *magnitudinis*. Non autem proponetur veritas homini aliquibus velaminibus occultata, ſed omnino manifeſta: unde Dominus diſcipulis ſuis dicit, Ioannis XVI. 125. „ Venit hora quum „ iam non in proverbiis loquar vobis; ſed „ palam de patre meo annuntiabo vobis. " Signanter ergo dicit *tonitruum*, ad manifeſtationem inſinuandam.

Competunt autem verba præmiſſa noſtro propoſito: nam in præcedentibus de divinis ſermo eſt habitus ſecundum quod ad cognitionem divinorum naturalis ratio per creaturas pervenire poteſt; imper-

perfecte tamen, & ſecundum proprii poſſibilitatem ingenii, ut ſic poſſimus dicere cum Iob : *Ecce hæc ex parte dicta ſunt viarum eius*. Reſtat autem ſermo habendus de his quæ nobis revelata ſunt divinitus ut credenda, excedentia intellectum humanum.

Circa quæ qualiter procedendum ſit, præmiſſa verba nos docent. Quum enim veritatem vix audierimus in ſermonibus ſacræ Scripturæ, quaſi ſtilla parva ad nos deſcendente; nec poſſit aliquis in huius vitæ ſtatu tonitruum magnitudinis intueri : erit hic modus ſervandus, ut ea quæ in ſermonibus ſacræ Scripturæ ſunt tradita, quaſi principia ſumantur; & ſic ea quæ in ſermonibus prædictis occulte nobis traduntur, ſtudeamus utcumque mente capere, a laceratione infidelium defendendo; ut tamen præſumptio perfecte cognoſcendi non adſit. Probanda enim ſunt huiuſmodi autoritate ſacræ Scripturæ, non autem ratione naturali; ſed tamen oſtendendum eſt, quod rationi naturali non ſunt oppoſita, ut ab impugnatione infidelium defendantur : qui etiam modus in principio huius operis prædeterminatus eſt. Quia vero naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem aſcendit, fidei vero cognitio a Deo in nos e converſo divina revelatione deſcendit; eſt autem eadem via aſcenſus, & deſcenſus : oportet eadem via procedere in his quæ ſupra rationem creduntur, qua in ſuperioribus proceſſum eſt circa ea quæ ratione inveſtigantur de Deo, ut primo ſcilicet ea tractentur quæ de ipſo Deo ſupra rationem credenda proponuntur, ſicut eſt confeſſio Trinitatis. Secundo autem (cap. XXVII.) de his quæ ſupra rationem a Deo ſunt facta, ſicut opus incarnationis, & quæ ſequuntur ad ipſam. Tertio vero (cap. LXXIX.) ea quæ ſupra rationem in ultimo hominum fine expectantur, ſicut reſurrectio, & glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum, & quæ his connectuntur.

CAPUT II.

Quod ſit generatio, paternitas, & filiatio in divinis.

I. Part. quæſt. XXVII. art. 2. & I. Sent. diſt. IV. quæſt. I.

PRincipium autem conſiderationis a ſecreto divinæ generationis ſumentes, quid de ea ſecundum ſacræ Scripturæ documenta teneri debeat, præmittamus : dehinc vero ea quæ contra veritatem fidei infidelitas adinvenit, argumenta ponamus : quorum ſolutione ſubiecta, huius conſiderationis propoſitum conſequemur.

Tradit igitur nobis ſacra Scriptura in divinis paternitatis, & filiationis nomina, Ieſum Chriſtum filium Dei conteſtans, quod in Scriptura novi teſtamenti frequentiſſime invenitur : dicitur enim Matth. XI. 27. *Nemo novit filium niſi pater, neque patrem quis novit niſi filius*. Adhuc Marcus ſuum Evangelium incipit, dicens : *Initium Evangelii Ieſu Chriſti filii Dei*. Ioannes etiam Evangeliſta hoc frequenter oſtendit : dicitur enim Ioann. III. 35. *Pater diligit filium, & omnia dedit in manu eius* : & Ioann. V. 21. *Sicut pater ſuſcitat mortuos, & vivificat, ſic & filius quos vult, vivificat*. Paulus etiam Apoſtolus hæc verba frequenter interſerit : dicit enim ad Romanos I. 1. *Segregatus in Evangelium Dei, quod ante promiſerat per Prophetas ſuos in Scripturis ſanctis de filio ſuo* : & ad Hebræos I. 1. *Multifariam multiſque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis, noviſſime diebus iſtis locutus eſt nobis in filio*. Hoc etiam traditur, licet rarius, in Scripturis veteris teſtamenti : dicitur enim in Prover. XXX. 4. *Quod nomen eſt eius, & quod nomen filii eius ſi noſti?* In Pſal. 2. 7. legitur : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu* : & iterum (Pſal. LXXXVIII. 27.) *Ipſe invocavit me : Pater meus es tu*. Et quamvis hæc duo ultima verba aliqui vellent ad ſenſum alium retorquere, ut quod dicitur : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu* : ad ipſum David referatur; quod vero dicitur : *Ipſe invocavit me : Pater meus es tu* : Salomoni attribuatur : tamen ea quæ coniunguntur utrique, hoc omnino non ita eſſe oſtendunt. Neque enim Davidi poteſt competere quod additur : *Ego hodie genui te* : & quod ſubditur : *Dabo tibi gentes hereditatem tuam, & poſſeſſionem tuam terminos terræ* : quum eius regnum non uſque ad terminos terræ fuerit dilatatum, ut hiſtoria Libri Regum declarat. Neque etiam Salomoni poteſt omnino competere quod dicitur : *Ipſe invocavit me : Pater meus es tu* : quum ſubdatur : *Ponam in ſæculum ſæculi ſemen eius, & thronum eius ſicut dies cæli*. Unde datur intelligi, quod quia quædam præmiſſis verbis annexa Davidi, vel Salomoni poſſint congruere, quædam vero nequaquam, quod de David, & Salomone hæc verba dicantur ſecun-

cundum morem Scripturæ in alterius figuram, in quo univerſa compleantur.

Quia vero nomina patris, & filii generationem aliquam conſequuntur, etiam divinæ generationis nomen Scriptura non tacuit: nam & in Pſalmo ut dictum eſt, legitur: *Ego hodie genui te:* & Proverb. VIII. 24. dicitur: *Nondum erant abyſſi, & ego iam concepta eram: ante omnes colles ego parturiebar:* vel ſecundum aliam litteram: *Ante omnes colles generavit me Dominus.* Dicitur etiam Iſa. ult. 9. *Numquid ego, qui alios parere facio, ipſe non pariam? dicit Dominus. Si ego qui generationem ceteris tribuo, ſterilis ero? ait Dominus Deus.* Et licet dici poſſit hoc eſſe referendum ad multiplicationem filiorum Iſrael de captivitate revertentium in terram ſuam, quia præmittitur: *Parturivit, & peperit Sion filios ſuos:* tamen hoc propoſito non obſiſtit. Ad quodcumque enim ratio aptetur, ipſa tamen ratio quæ ex Dei ore inducitur, firma & ſtabilis manet, ut ſi ipſe aliis generationem tribuat, ſterilis non ſit. Nec eſſet conveniens ut qui alios vere generare facit, ipſe non vere, ſed per ſimilitudinem generet; quum oporteat nobilius eſſe aliquid in cauſa quam in cauſatis, ut oſtenſum eſt (Lib. I. cap. XXIII.) Ioan. etiam I. 14. dicitur: *Vidimus gloriam eius, gloriam quaſi unigeniti a patre:* & iterum 18. *Unigenitus filius, qui eſt in ſinu patris, ipſe enarravit:* & Paulus dicit Heb. I. 6. *Et quum iterum introducit primogenitum in orbem terra, dicit: Et adorent eum omnes Angeli Dei.*

CAPUT III.

Quod filius Dei ſit Deus.

Conſiderandum tamen, quod prædictis nominibus divina Scriptura utitur etiam ad creationem rerum oſtendendam: dicitur enim Iob XXXVIII. 28. *Quis eſt pluvia pater, vel quis genuit ſtillas roris? de cuius utero egreſſa eſt glacies, & gelu de calo quis genuit?* Ne igitur nihil aliud ex paternitatis, filiationis, & generationis vocabulis intelligeretur quam creationis efficacia, addidit Scripturæ auctoritas, ut eum quem filium, & genitum nominabat, etiam Deum eſſe non taceret, ut ſic prædicta generatio aliquid amplius quam creatio intelligeretur: dicitur enim Ioannis I. *In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum.* Et quod Verbi nomine filius intelligatur, ex conſequentibus oſtenditur: nam ſubdit: *Verbum caro factum eſt, & habitavit in nobis: & vidimus gloriam eius, gloriam quaſi unigeniti a patre.* Et Paulus dicit ad Titum II. 11. *Apparuit benignitas, & humanitas Salvatoris noſtri Dei.* Hoc etiam veteris teſtamenti Scriptura non tacuit, Chriſtum Deum nominans: dicitur enim in Pſal. XLIV. 7. *Sedes tua, Deus, in ſaculum ſaculi: virga directionis virga regni tui. Dilexiſti iuſtitiam, & odiſti inquitatem.* Et quod ad Chriſtum dicatur, patet per id quod ſubditur: *Propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo latitia pra conſortibus tuis:* & Iſaiæ IX. 6. dicitur: *Parvulus natus eſt nobis, & filius datus eſt nobis; & factus eſt principatus ſuper humerum eius, & vocabitur nomen eius Admirabilis, Conſiliarius, Deus fortis, Pater futuri ſaculi, Princeps pacis.* Sic igitur ex ſacra Scriptura docemur filium Dei a Deo genitum, Deum eſſe. Filium autem Dei Ieſum Chriſtum Petrus confeſſus eſt, ei dicens (Matth. XVI. 16.) *Tu es Chriſtus filius Dei vivi.* Ipſe igitur & unigenitus eſt, & Deus eſt.

CAPUT IV.

Quid opinatus ſit Photinus de filio Dei, & eius improbatio.

Huius autem doctrinæ veritatem quidam perverſi homines ſuo ſenſu metiri præſumentes, de præmiſſis vanas, & varias opiniones conceperunt. Quorum quidam conſideraverunt hanc eſſe Scripturæ conſuetudinem, eos qui divina gratia iuſtificantur, filios Dei dici, ſecundum illud Ioan. I. 12. *Dedit eis poteſtatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius:* & Roman. VIII. 16. *Ipſe enim Spiritus teſtimonium reddit ſpiritui noſtro quod ſumus filii Dei:* & I. Ioan. III. 1. *Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur, & ſimus.* Quos etiam a Deo genitos eſſe Scriptura non tacet: dicitur enim Iac. I. 15. *Voluntarie enim genuit nos verbo veritatis:* & I. Ioan. III. 9. dicitur: *Omnis qui natus eſt ex Deo, peccatum non facit, quoniam ſemen ipſius in eo manet.* Et quod eſt mirabilius, eiſdem nomen Divinitatis adſcribitur: Dominus enim dixit ad Moyſen (Exod. VII. 1.) *Ego conſtitui te Deum Pharaonis:* & in Pſal. LXXXI. 6. *Ego dixi: Dii eſtis, & filii Excelſi omnes:* &, ſicut Dominus dicit Ioan. X. 35. *illos dixit deos ad quos ſermo Dei factus eſt.* Per hunc modum

dum

dum opioantes, Ieſum Chriſtum purum hominem eſſe, & ex Maria Virgine initium ſumpſiſſe, & per beatæ vitæ meritum Divinitatis honorem præ ceteris fuiſſe adeptum, exiſtimaverunt eum ſimiliter aliis hominibus per adoptioois ſpiritum Dei filium, & per gratiam ab eo genitum, & per quamdam aſſimilatiooem ad Deum in Scripturis dici Deum, non per naturam, ſed per conſortium quoddam divinæ bonitatis; ſicut & de Sanctis dicitur II. Petr. I. 4. *Ut efficiamini divinæ conſortes naturæ, fugientes eius quæ in mundo eſt, concupiſcentiæ corruptionem.*

1. Hanc autem poſitionem ſacræ Scripturæ auctoritate confirmare nitebantur: dicit enim Dominus Matth. ult. 18. *Data eſt mihi omnis poteſtas in cælo, & in terra.* Quod ſi aote tempora Deus eſſet, poteſtatem ex tempore non accepiſſet.

2. Item. Rom. I. 3. dicitur de Filio, quod *factus eſt ei*, ſcilicet Deo, *ex ſemine David ſecundum carnem:* & quod *prædeſtinatus eſt filius Dei in virtute.* Quod autem prædeſtinatur, & factum eſt, videtur non eſſe æteruum.

3. Item. Apoſtolus dicit ad Philip. II. 8. *Factus eſt obediens uſque ad mortem, mortem autem crucis: propter quod & Deus exaltavit illum, & dedit illi nomen quod eſt ſuper omne nomen.* Ex quo videtur oſtendi, quod propter obedientiæ, & paſſionis meritum divino ſit honore donatus, & ſuper omnia exaltatus.

4. Petrus etiam dicit Actuum II. 36. *Certiſſime ergo ſciat omnis domus Iſrael, quia Dominum eum, & Chriſtum Deus fecit hunc Ieſum, quem vos crucifixiſtis.* Videtur igitur ex tempore Deus eſſe factus, non ante tempora natus.

Adducunt etiam io fulcimentum ſuæ opinionis ea quæ in Scripturis de Chriſto ad defectum pertinere videntur, ſicut quod ſemineo portatur utero, & profectum ætatis accipit, eſuriem paſſus eſt, & laſſitudine fatigatus, & morti ſubiectus, quod ſemper profecit, iudicii ſe neſcire diem confeſſus eſt, & mortis terrore concuſſus eſt, & alia huiuſmodi, quæ Deo per naturam exiſtenti convenire oon poſſent. Unde coocludunt quod per meritum honorem divinum adeptus eſt per gratiam, non quod eſſet naturæ divinæ.

Hanc autem poſitionem primo adinvenerunt quidam antiqui hæretici, Cerintus, & Ebioo: quam poſtea Paulus Samoſatenus inſtauravit, & poſtea a Photino eſt confirmata, ut qui hæc dogmatizant, Photiniani nuncupentur.

Diligenter autem verba ſacræ Scripturæ cooſiderantibus apparet non hunc ſenſum in ea contineri quem prædicti homines ſua opinione conceperunt.

1. Nam cum Salomon dicat (Proverb. VIII. 24.) *Nondum erant abyſſi, & ego iam concepta eram:* ſatis oſtendit haoc generationem ante omoia corporalia extitiſſe. Unde relinquitur quod filius a Deo genitum initium eſſeodi a Maria non ſumpſit. Et licet hæc, & alia ſimilia teſtimonia depravare conati fuerint perverſa expoſitione, dicentes hæc ſecundum prædeſtioationem debere iotelligi, quia ſcilicet ante mundi conſtitutionem diſpoſitum fuit ut ex Maria Virgioe Dei filius naſceretur, non quod eius filius fuerit ante mundum; per ea tameo quæ ſequuntur, patet quod non ſolum io prædeſtinatione, ſed etiam realiter fuerit ante Mariam. Nam poſt præmiſſa verba Salomonis ſubiungitur: *Quando appendebat fundamenta terræ, cum eo eram cuncta componens.* Si autem in ſola prædeſtinatione fuiſſet, nihil agere potuiſſet. Hoc etiam ex verbis Ioannis Evangeliſtæ habetur: nam cum præmiſiſſet, *In principio erat Verbum*, quo nomine filius Dei intelligitur, ut oſtenſum eſt, ne quis hoc ſecuodum prædeſtinationem accipere poſſet, ſubdit: *Omnia per ipſum facta ſunt, & ſine ipſo factum eſt nihil.* Quod verum eſſe non poſſet, oiſi realiter ante muodum extitiſſet.

2. Item. De filio Dei dicitur Ioan. III. 13. *Nemo aſcendit in cælum niſi qui deſcendit de cælo, filius hominis, qui eſt in cælo:* & iterum Ioan. VI. 38. *Deſcendi de cælo, non ut faciam voluntatem meam, ſed voluntatem eius qui miſit me.* Apparet ergo eum fuiſſe, antequam de cælo deſcenderet.

3. Præterea. Secundum prædictam poſitionem homo per vitæ meritum profecit io Deum; Apoſtolus autem e converſo oſtendit, quod cum Deus eſſet, factus eſt homo: dicit enim ad Philipp. II. 6. *Cum in forma Dei eſſet, non rapinam arbitratus eſt eſſe ſe æqualem Deo, ſed ſemetipſum exinanivit, formam ſervi accipiens, in ſimilitudinem hominum factus, & habitu inventus ut homo.* Repugnat igitur prædicta poſitio apoſtolicæ ſententiæ.

4. Adhuc. Inter ceteros qui Dei gratiam habuerunt, Moyſes habuit eam copioſe, de quo dicitur Exod. XXXIII. 11. quod *loquebatur ei Dominus facie ad faciem, ſicut loqui ſolet homo ad amicum ſuum.* Si igitur Ieſus Chriſtus noo diceretur Dei Filius niſi propter gratiam adoptionis, ſicut

Digitized by Google

ſicut alii Sancti; eadem ratione Moyſes filius Dei diceretur qua & Chriſtus, licet etiam abundantiori gratia Chriſtus fuerit dotatus: nam & inter alios Sanctos unus alio maiori gratia repletur, & tamen omnes eadem ratione filii Dei dicuntur. Moyſes autem non eadem ratione dicitur filius, qua & Chriſtus. Diſtinguit enim Apoſtolus Chriſtum a Moyſe ſicut filium a ſervo: dicitur enim ad Heb. III. 5. *Moyſes quidem fidelis erat in tota domo eius tamquam famulus, in teſtimonium eorum quæ dicenda erant; Chriſtus autem tamquam filius in domo ſua*. Manifeſtum eſt ergo quod Chriſtus non dicitur Dei filius per adoptionis gratiam, ſicut alii Sancti.

5. Similis etiam ratio ex pluribus aliis Scripturæ locis colligi poteſt, quæ quodam ſingulari modo Chriſtum præ aliis Dei filium nominat, quandoque quidem abſque aliis ſingulariter eum filium nominans; ſicut cum vox Patris intonuit in baptiſmo (Matth. III. 17.) *Hic eſt filius meus dilectus, in quo mihi complacui*: quandoque eum unigenitum nominans, ſicut Ioan. I. 14. (a) *Vidimus eum quaſi unigenitum a Patre*: & iterum 18. *Unigenitus, qui eſt in ſinu Patris, ipſe enarravit*. Si autem communi modo, ſicut & alii, filius diceretur, unigenitus dici non poſſet. Quandoque etiam & primogenitus nominatur, ut quædam derivatio filiationis ab eo in aliis oſtendatur, ſecundum illud Roman. VIII. 29. *Quos præſcivit, & prædeſtinavit fieri conformes imagini filii eius, ut ſit ipſe primogenitus in multis fratribus*: & Galat. IV. 4. dicit: *Miſit Deus filium ſuum... ut adoptionem filiorum reciperemus*. Alia ergo ratione ipſe eſt filius, per cuius filiationis ſimilitudinem alii filii dicuntur.

6. Amplius. Quædam opera in Scripturis ſacris ita Deo proprie attribuuntur quod alteri convenire non poſſunt, ſicut ſanctificatio animarum, & remiſſio peccatorum: dicitur enim Levit. XX. 8. *Ego Dominus, qui ſanctifico vos*: & Iſaiæ XLIII. 25. *Ego ſum qui deleo iniquitates veſtras propter me*. Utrumque autem horum Chriſto Scriptura attribuit: dicitur enim ad Heb. II. 11. *Qui ſanctificat, & qui ſanctificantur, ex uno omnes*: & ad Heb. ult. 12. *Ieſus, ut ſanctificaret per ſuum ſanguinem populum, extra portam paſſus eſt*. Ipſe etiam Dominus de ſe proteſtatus eſt, quod haberet poteſtatem remittendi peccata; & miraculo confirmavit, ut habetur Matth. IX. & hoc etiam Angelus de ipſo prænuntiavit, *Ipſe*, inquiens (Matth. I. 21) *ſalvum faciet populum ſuum a peccatis eorum*. Non igitur Chriſtus & ſanctificans, & peccata remittens ſic dicitur Deus ſicut dicuntur dii hi qui ſanctificantur, & quorum peccata remittuntur; ſed ſicut virtutem, & naturam Divinitatis habens.

Illa vero Scripturæ teſtimonia quibus oſtendere nitebantur, quod Chriſtus non eſſet Deus per naturam, efficacia non ſunt ad eorum propoſitum oſtendendum. Confitemur enim in Chriſto Dei filio poſt incarnationis myſterium duas naturas, humanam ſcilicet, & divinam: unde de eo dicuntur & quæ Dei ſunt propria, ratione divinæ naturæ, & quæ ad defectum pertinere videntur, ratione humanæ naturæ, ut infra (cap. XXVII. &c.) plenius explanabitur. Nunc autem ad præſentem conſiderationem de divina generatione hoc ſufficiat monſtratum eſſe ſecundum Scripturas, quod Chriſtus, Dei filius, & Deus dicitur, non ſolum ſicut purus homo per gratiam adoptionis, ſed propter Divinitatis naturam.

CAPUT V.

Opinio Sabellii de filio Dei, & eius improbatio.

QUia vero omnium de Deo recte ſentientium hæc eſt fixa mentis conceptio quod non poſſit eſſe niſi unus naturaliter Deus: quidam ex Scripturis concipientes, quod Chriſtus ſit vere, & naturaliter Deus, ac Dei filius, unum Deum eſſe confeſſi ſunt Chriſtum Dei filium, & Deum patrem; nec tamen quod Deus filius dicatur ſecundum ſuam naturam, aut ab æterno, ſed ex tunc filiationis nomen accepit ex quo de Maria Virgine natus eſt per incarnationis myſterium: & ſic omnia quæ Chriſtus ſecundum carnem ſuſtinuit, Deo patri attribuebant; puta eſſe filium virginis, conceptum, & natum eſſe ex ipſa, paſſum, mortuum, & reſurrexiſſe, & alia omnia quæ Scripturæ de Chriſto ſecundum carnem loquuntur.

Hanc autem poſitionem confirmare nitebantur Scripturæ auctoritatibus. Dicitur enim Deut. VI. 4. *Audi, Iſrael, Dominus (b) Deus tuus, Deus unus eſt*: & Deut.

(a) Vulgata: *Vidimus gloriam eius, gloriam quaſi unigeniti a Patre*. (b) Vulgata: *Deus noſter, Dominus unus eſt*.

Digitized by Google

Deut. xxxii. 39. *Videte quod ego ſim ſolus, & non ſit alius Deus præter me*: & Ioan. xiv. 10. *Pater in me manens, ipſe facit opera: & qui videt me, videt & patrem: & ego in patre, & pater in me eſt*. Ex quibus omnibus concipiebant, Deum patrem, ipſum filium dici ex virgine incarnatum.

Hæc autem fuit opinio Sabellianorum, qui & Patripaſſiani dicti ſunt, eo quod patrem paſſum eſſe confitentur, aſſerentes ipſum patrem eſſe Chriſtum.

Hæc autem poſitio, etſi a prædicta differat quantum ad Chriſti Divinitatem, nam hæc Chriſtum verum, & naturalem Deum eſſe confitetur, quod prima negabat; tamen quantum ad generationem, & filiationem utraque eſt conformis opinio. Nam ſicut prima poſitio aſſerit filiationem, & generationem qua Chriſtus filius dicitur, non fuiſſe ante Mariam; ita & hæc opinio confitetur. Neutra igitur poſitio generationem, & filiationem ad divinam naturam refert, ſed ſolum ad naturam humanam. Habet etiam & hoc proprium iſta poſitio, quod cum dicitur filius Dei, non deſignatur aliqua ſubſiſtens perſona, ſed quædam proprietas ſuperveniens præexiſtenti perſonæ. Nam ipſe pater ſecundum quod carnem ſumpſit ex virgine, filii nomen accepit; non quaſi filius ſit aliqua ſubſiſtens perſona a perſona patris diſtincta.

Huius autem poſitionis falſitas manifeſte oſtenditur auctoritate Scripturæ. Nam Chriſtus non ſolum virginis filius dicitur in Scripturis, ſed etiam filius Dei, ut ex ſuperioribus patet. Hoc autem eſſe non poteſt ut idem ſit filius ſui ipſius.

1. Cum enim filius generetur a patre, generans autem det eſſe genito; ſequeretur quod idem eſſet dans, & accipiens eſſe: quod omnino eſſe non poteſt. Non eſt igitur Deus pater ipſe filius; ſed alius eſt filius, & alius pater.

2. Item. Dominus dicit: *Deſcendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, ſed voluntatem eius qui miſit me*: Ioan. vi. 38. & xvii. 5. *Clarifica me pater apud temetipſum*. Ex quibus omnibus, & ſimilibus oſtenditur filius eſſe alius a patre.

Poteſt autem dici ſecundum hanc poſitionem, quod Chriſtus dicitur filius Dei patris ſolum ſecundum humanam naturam, quia ſcilicet ipſe Deus pater humanam naturam quam aſſumpſit, creavit, & ſanctificavit. Sic igitur ipſe ſecundum Divinitatem, ſui ipſius ſecundum humanitatem dicitur pater: & ita etiam nihil prohibet eumdem ſecundum humanitatem diſtinctum eſſe a ſe ipſo ſecundum Divinitatem. Sed ſecundum hoc ſequeretur quod Chriſtus dicatur filius Dei, ſicut & alii homines, vel ratione creationis, vel ratione ſanctificationis. Oſtenſum eſt autem, quod alia ratione Chriſtus dicitur Dei filius quam alii Sancti. Non igitur modo prædicto poteſt intelligi quod ipſe pater ſit Chriſtus, & filius ſui ipſius.

3. Præterea. Ubi eſt unum ſuppoſitum ſubſiſtens, pluralis prædicatio non recipitur. Chriſtus autem de ſe, & patre pluraliter loquitur, dicens (Ioan. x. 30.) *Ego, & pater unum ſumus*. Non eſt ergo filius ipſe pater.

4. Adhuc. Si filius a patre non diſtinguitur niſi per incarnationis myſterium, ante incarnationem omnino nulla diſtinctio erat. Invenitur autem ex ſacra Scriptura etiam ante incarnationem filius a patre fuiſſe diſtinctus: dicitur enim Ioan. 1. *In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum*. Verbum igitur quod apud Deum erat, aliquam diſtinctionem ab ipſo habebat: habet enim hoc conſuetudo loquendi ut alius apud alium eſſe dicatur.

5. Similiter enim Prov. viii. 30. genitus a Deo dicitur: *Cum eo eram componens omnia*: in quo rurſus aſſociatio, & quædam diſtinctio deſignatur. Dicitur etiam Oſeæ 1. 7. *Domui Iuda miſerebor, & ſalvabo eos in Domino Deo ſuo*: ubi Deus pater de ſalvandis in Deo filio populis loquitur, quaſi de perſona a ſe diſtincta, quæ Dei nomine digna habetur. Dicitur etiam Gen. 1. 26. *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram*: in quo expreſſe pluralitas, & diſtinctio facientium hominem deſignatur. Homo autem per Scripturas a ſolo Deo conditus eſſe docetur; & ſic Dei patris, & Dei filii pluralitas, & diſtinctio fuit etiam ante Chriſti incarnationem. Non igitur ipſe pater filius dicitur propter incarnationis myſterium.

6. Amplius. Vera filiatio ad ipſum ſuppoſitum pertinet eius qui dicitur filius: non enim manus, vel pes hominis filiationis nomen proprie accipit, ſed ipſe homo, cuius iſta ſunt partes. Paternitatis autem, & filiationis nomina diſtinctionem requirunt in illis de quibus dicuntur, ſicut & generans, & genitum. Oportet igitur, ſi aliquis vere dicitur filius, quod ſuppoſito a patre diſtinguatur. Chriſtus autem vere eſt Dei filius: dicitur enim I. Ioannis ult. 20. *Ut ſimus in vero filio eius* Ieſu Chriſto. Oportet igitur

tur quod Chriſtus ſit ſuppoſito diſtinctus a patre : non igitur ipſe pater eſt filius .

7. Adhuc. Poſt incarnationis myſterium pater de filio proteſtatur (Matth. III. 17.) *Hic eſt filius meus dilectus*. Hæc autem demonſtratio ad ſuppoſitum refertur. Chriſtus igitur ſecundum ſuppoſitum eſt alius a patre.

Ea vero quibus Sabellius ſuam poſitionem nititur confirmare, id quod intendit non oſtendunt, ut infra (cap. IX.) plenius oſtendetur. Non enim per hoc quod Deus eſt unus, vel quod pater eſt in filio, & filius in patre, habetur quod filius, & pater ſit unum ſuppoſito : poteſt enim & duorum ſuppoſito diſtinctorum aliqua unitas eſſe.

CAPUT VI.

De opinione Arii circa filium Dei.

CUM autem doctrinæ ſacræ non congruat quod filius Dei a Maria initium ſumpſerit, ut Photinus dicebat; neque ut is qui ab æterno Deus fuit, & pater eſt, per carnis aſſumptionem filium eſſe cœperit, ut Sabellius dixerat : fuerunt alii hanc de divina generatione quam Scriptura tradit, opinionem ſumentes, quod filius Dei ante incarnationis myſterium extiterit, & etiam ante mundi conditionem. Et quia iſte filius a Deo patre eſt alius, æſtimaverunt eum non eſſe eiuſdem naturæ cum Deo patre : non enim intelligere poterant, nec credere volebant, quod aliqui duo ſecundum perſonam diſtincti habeant unam eſſentiam, & naturam. Et quia ſola natura Dei patris ſecundum fidei doctrinam æterna creditur, crediderunt naturam filii non ab æterno extitiſſe, licet fuerit filius ante alias creaturas. Et quia omne quod non eſt æternum, ex nihilo factum eſt, & a Deo creatum, filium Dei ex nihilo factum eſſe, & creaturam prædicabant.

Sed quia auctoritate Scripturæ cogebantur ut etiam filium Deum nominarent, ſicut in ſuperioribus eſt expreſſum; dicebant, eum unum cum Deo patre, non quidem per naturam, ſed per quamdam conſenſus unionem, & per divinæ ſimilitudinis participationem ſuper ceteras creaturas. Unde cum ſupremæ creaturæ, quas Angelos dicimus, in Scripturis & dii, & filii Dei nominentur, ſecundum illud Iob XXXVIII. 4. *Ubi eras... cum me laudarent aſtra matutina, & iubilarent omnes filii Dei ?* & in Pſalm. LXXXI. 1. *Deus ſtetit in ſynagoga deorum* : hunc Dei filium, & Deum præ aliis dici oportebat, utpote nobiliorem inter ceteras creaturas, intantum quod per eum Deus pater omnem aliam condiderit creaturam.

1. Hanc autem poſitionem confirmare nitebantur ſacræ Scripturæ documentis. Dicit enim filius, Ioan. XVII. 3. ad patrem loquens : *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te ſolum Deum verum*. Solus ergo pater Deus verus eſt. Cum ergo filius non ſit pater, filius Deus verus eſſe non poteſt.

2. Item. Apoſtolus dicit I. ad Timoth. ult. 14. *Serves mandatum ſine macula irreprehenſibile uſque in adventum Domini noſtri Ieſu Chriſti : quem ſuis temporibus oſtendet beatus, & ſolus potens Rex regum, & Dominus dominantium : qui ſolus habet immortalitatem, & lucem habitat inacceſſibilem*. In quibus verbis oſtenditur diſtinctio Dei patris oſtendentis ad Chriſtum oſtenſum. Solus ergo Deus pater oſtendens eſt potens Rex regum, & Dominus dominantium, & ſolus habet immortalitatem, & lucem habitat inacceſſibilem. Solus ergo pater Deus verus eſt: non ergo filius.

3. Præterea. Dominus dicit Ioan. XIV. 28. *Pater maior me eſt* : & Apoſtolus dicit filium patri eſſe ſubiectum I. ad Corinth. XV. 28. *Cum omnia ſubiecta illi fuerint, tunc ipſe filius ſubiectus* (a) *eſt illi, ſcilicet patri, qui ſibi ſubiecit omnia*. Si autem eſſet una natura patris, & filii, eſſet etiam una magnitudo, & una maieſtas : non enim filius eſſet minor patre, nec patri ſubiectus. Relinquitur ergo ex Scripturis quod filius non ſit eiuſdem naturæ cum patre, ut credebant.

4. Adhuc. Natura patris non patitur indigentiam; in filio autem indigentia invenitur : oſtenditur enim ex Scripturis quod a patre recipit; recipere autem indigentis eſt: dicitur enim Matth. XI. 27. *Omnia tradita ſunt mihi a patre meo* : & Ioan. III. 35. *pater diligit filium, & omnia dedit in manu eius*. Videtur igitur filius non eſſe eiuſdem naturæ cum patre.

5. Amplius. Doceri, & adiuvari, indigentis eſt. Filius autem a patre docetur, & iuvatur: dicitur enim Ioan. V. 19. *Non poteſt filius a ſe facere quicquam, niſi quod viderit patrem facientem* : & ita *pater diligit filium, & omnia demonſtrat ei quæ ipſe facit*:

(a) Vulgata *erit ei*.

Digitized by Google

eis : & Ioannis xv. 15. filius dicit diſcipulis : *Omnia quæcumque audivi a patre meo , nota feci vobis* . Non igitur videtur eſſe eiuſdem naturæ filius cum patre .

6. Prætetea. Præceptum recipere, obedire , otare , & mitti , inferioris eſſe videtur . Hæc autem de filio leguntur : dicit enim filius , Ioan. xiv. 31 *Sicut mandatum dedit mihi pater ; ſic facio* : & Philip. ii. 8. *Factus eſt obediens* patri *uſque ad mortem* : & Ioan. xiv. 16. *Ego rogabo patrem , & alium paraclytum dabit vobis* : & Galat. iv. 4. dicit Apoſtolus : (a) *Cum venit plenitudo temporis , miſit Deus filium ſuum* . Eſt ergo filius minor patre, & ei ſubiectus.

7. Item. Filius clarificatur a patre , ſicut ipſe dicit Ioan. xii. 28. *Pater clarifica nomen tuum*: & ſequitur: *Venit vox de cælo: Et clarificavi*, & iterum *clarificabo*. Apoſtolus etiam dicit ad Roman. viii. 11. quod Deus *ſuſcitavit Ieſum Chriſtum a mortuis*: & Petrus dicit Act. ii. 33. quod eſt *dextera Dei exaltatus* . Ex quibus videtur quod ſit patre infetior.

8. Præterea . In natura patris nullus defectus eſſe poteſt ; in filio autem invenitur defectus poteſtatis : dicit enim Matth. xx. 23. *Sedere ad dexteram meam , vel ſiniſtram , non eſt meum dare vobis , ſed quibus paratum eſt a patre meo*: defectus etiam ſcientiæ : dicit enim ipſe Matth. xxiv. 36. *De die autem illa & hora nemo ſcit , neque Angeli in cælo , neque filius , niſi pater* . Invenitur etiam in eo defectus quietæ affectionis , cum in eo Scriptura aſſerat triſtitiam fuiſſe , & iram , & alias huiuſmodi paſſiones . Non igitur videtur filius eſſe eiuſdem naturæ cum patre.

9. Adhuc. Expreſſe in Scipturis invenitur quod filius Dei ſit creatura : dicitur enim Eccli. xxiv. 12. *Dixit mihi creator omnium, & qui creavit me, requievit in tabernaculo meo* : & iterum: *Ab initio , & ante ſæcula creata ſum* . Eſt igitur filius creatura .

10. Præterea . Filius cteaturis connumeratur: dicitur enim Eccli. xxiv. 5. ex perſona Sapientiæ : *Ego ex ore Altiſſimi prodii primogenita ante omnem creaturam* : & Apoſtolus ad Coloſſ. i. 15. dicit de filio quod eſt *primogenitus creaturæ* . Videtur ergo quod filius ordinem cum creaturis habeat quaſi primum inter eas obtinens gradum .

11. Amplius . Filius dicit Ioan. xvii. 22. pro diſcipulis ad patrem orans : *Ego claritatem quam dediſti mihi , dedi eis , ut ſint unum, ſicut & nos unum ſumus*. Sicut igitur pater , & filius unum ſunt, ſic diſcipulos unum eſſe volebat . Non autem volebat diſcipulos eſſe per eſſentiam unum . Non ergo pater, & filius ſunt per eſſentiam unum ; & ſic ſequitur quod ſit creatura, & patri ſubiectus.

Eſt autem hæc poſitio Arii , & Eunonii : & videtur a Platonicorum dictis exorta , qui ponebant ſummum Deum patrem , & creatorem omnium rerum : a quo primitus effluxiſſe dicebant quamdam mentem , in qua eſſent omnium rerum formæ, ſuperiorem omnibus aliis rebus , quam paternum intellectum nominabant ; & poſt hanc animam mundi , & deinde alias creaturas . Quod ergo in Scripturis ſacris de Dei filio dicitur , hoc de mente prædicta intelligebant : & præcipue quia ſacra Scriptuta Dei filium , Dei ſapientiam nominat , & verbum Dei . Cui etiam opinioni conſonat poſitio Avicennæ , qui ſupra animam primi cæli ponit intelligentiam primam moventem primum cælum : ſupra quam ulterius Deum in ſummo ponebat. Sic igitur Ariani de Dei filio ſuſpicati ſunt quod eſſet quædam creatura ſupereminens omnibus aliis creaturis , qua mediante Deus omnia creaſſet ; præcipue etiam cum quidam Philoſophi poſuerint quodam ordine res a primo ptincipio proceſſiſſe, ita quod per primum creatum omnia alia ſint creata .

CAPUT VII.

Improbatio poſitionis Arii.

HAnc autem poſitionem divinæ Scripturæ repugnare , manifeſte poteſt percipere, ſi quis ſacratum Scripturarum dicta diligenter conſiderat.

1. Cum enim Scriptura divina & Chriſtum Dei filium , & Angelos Dei filios nominet, alia tamen & alia ratione. Unde Apoſtolus Hebr. i. 5. dicit : *Cui dicit aliquando Angelorum : Filius meus es tu , ego hodie genui te ?* quod ad Chriſtum aſſerit eſſe dictum. Secundum autem poſitionem prædictam eadem ratione Angeli filii Dei dicetentur , & Chriſtus : utriſque enim unum nomen filiationis competeret ſecundum quamdam ſublimitatem naturæ , in qua creati ſunt a Deo . Nec obſtat, ſi Chriſtus ſit excellentioris naturæ præ aliis Angelis : quia etiam inter Angelos ordines diverſi inveniuntur , ut ex ſuperio-

(a) Vulgata : *ubi venit* .

Digitized by Google

rioribus patet (cap. lxxix. Lib. III.) & tamen omnibus eadem filiationis ratio competit. Non igitur Chriſtus filius Dei dicitur ſecundum quod aſſerit prædicta poſitio.

2. Item. Cum ratione creationis nomen filiationis divinæ multis conveniat, quia omnibus Angelis, & Sanctis; ſi etiam eadem ratione Chriſtus filius diceretur, non eſſet unigenitus, licet per excellentiam ſuæ naturæ inter ceteros primogenitus poſſet dici. Aſſerit autem eum Scriptura eſſe unigenitum, Ioan. i. 14. *Vidimus eum quaſi unigenitum a patre.* Non igitur ratione creationis Dei filius dicitur.

3. Amplius. Nomen filiationis proprie & vere generationem viventium conſequitur, in quibus genitum ex ſubſtantia generantis procedit: alias enim nomen filiationis non ſecundum veritatem, ſed potius ſecundum ſimilitudinem accipitur, cum filios dicimus aut diſcipulos, aut hos quorum gerimus curam. Si igitur Chriſtus non diceretur filius niſi ratione creationis; cum id quod creatur a Deo, non ex ſubſtantia Dei derivetur, Chriſtus vere filius dici non poſſet. Dicitur autem verus filius, I. Ioan. ult. 20. *Ut ſimus*, inquit, *in vero filio eius* Ieſu Chriſto. Non igitur Dei filius dicitur quaſi a Deo creatus in quantacumque naturæ excellentia, ſed quaſi ex Dei ſubſtantia genitus.

4. Præterea. Si Chriſtus ratione creationis filius dicitur, non erit verus Deus: nihil enim creatum Deus poteſt dici niſi per quamdam ſimilitudinem ad Deum. Ipſe autem Ieſus Chriſtus eſt verus Deus: cum enim Ioan. (loc. cit.) dixiſſet, *Ut ſimus in vero filio eius*, ſubdidit: *Hic eſt verus Deus, & vita æterna.* Non igitur Chriſtus filius Dei dicitur ratione creationis.

5. Amplius. Apoſtolus Rom. ix. 5. dicit: *Ex quibus Chriſtus eſt ſecundum carnem, qui eſt ſupra omnia Deus benedictus in ſæcula, amen*: & ad Titum ii. 13. *Expectantes beatam ſpem, & adventum gloriæ magni Dei, & Salvatoris noſtri Ieſu Chriſti*: & Hier. xxiii. 5. dicitur: *Suſcitabo David germen iuſtum*: & poſtea ſubditur: *Et hoc eſt nomen quod vocabunt eum, Dominus iuſtus noſter*: ubi in Hebræo habetur nomen tetragrammaton, quod de ſolo Deo certum eſt dici. Ex quibus apparet quod filius Dei eſt verus Deus.

6. Præterea. Si Chriſtus verus eſt filius, de neceſſitate ſequitur quod ſit verus Deus: non enim vere filius poteſt dici quod ab alio gignitur, etiam ſi de ſubſtantia (a) generationis naſcatur, niſi in ſimilem ſpeciem generantis procedat: oportet enim quod filius hominis homo ſit. Si igitur Chriſtus eſt verus filius Dei, oportet quod ſit verus Deus: non eſt igitur aliquod creatum.

7. Item. Nulla creatura recipit totam plenitudinem divinæ bonitatis: quia ſicut ex ſuperioribus patet, perfectiones a Deo in creaturas per modum cuiuſdam deſcenſus procedunt. Chriſtus autem habet in ſe totam plenitudinem divinæ bonitatis: dicit enim Apoſtolus ad Coloſſ. ii. 9. (b) *In ipſo habitat omnis plenitudo Divinitatis.* Chriſtus ergo non eſt creatura.

8. Adhuc. Licet intellectus Angeli perfectiorem cognitionem habeat quam intellectus hominis, tamen multum deficit ab intellectu divino. Intellectus autem Chriſti non deficit in cognitione ab intellectu divino: dicit enim Apoſtolus ad Coloſſ. ii. 3. quod in Chriſto *ſunt omnes theſauri ſapientiæ, & ſcientiæ abſconditi.* Non eſt igitur Chriſtus filius Dei creatura.

9. Amplius. Quicquid Deus habet in ſe ipſo, eſt eius eſſentia, ut in primo (Lib. cap. xxi. & xxii.) oſtenſum eſt. Omnia autem quæ habet pater, ſunt filii: dicit enim ipſe filius, Ioan. xvi. 15. *Omnia quæ habet pater, mea ſunt*: & Ioan. xvii. 10. ad patrem loquens ait: *Mea omnia tua ſunt, & tua mea ſunt.* Eſt ergo eadem eſſentia, & natura patris, & filii: non eſt igitur filius creatura.

10. Præterea. Apoſtolus dicit Philip. ii. quod filius antequam exinaniret ſemetipſum formam ſervi accipiens, in forma Dei erat. Per formam autem Dei non aliud intelligitur quam natura divina, ſicut per formam ſervi non intelligitur aliud quam humana natura. Eſt ergo filius in natura divina: non eſt igitur creatura.

11. Item. Nihil creatum poteſt eſſe Deo æquale. Filius autem eſt patri æqualis: dicitur enim Ioannis v. 18. *Quærebant eum Iudæi interficere: quia non ſolum ſolvebat ſabbatum, ſed & patrem ſuum dicebat Deum, æqualem ſe Deo faciens.* Hæc eſt ergo Evangeliſtæ narratio, cuius teſtimonium verum eſt, quod Chriſtus filium Dei ſe dicebat, & Deo æqualem, & propterea eum Iudæi perſequebantur. Nec dubium eſt alicui Chriſtiano quin & illud

(a) An generantis? (b) Vulgata: *Quia in ipſo inhabitat &c.*

Digitized by Google

illud quod Chriſtus de ſe dixit, verum ſit, cum & Apoſtolus dicat Philip. II. hoc non fuiſſe rapinam, quod æqualem ſe eſſe patri arbitratus eſt. Eſt ergo filius æqualis patri: non eſt igitur creatura.

12. Amplius. In Pſal. lxxxvIII. 7. legitur non eſſe ſimilitudinem alicuius ad Deum, etiam inter Angelos, qui filii Dei dicuntur: *Quis*, inquit, *ſimilis erit Deo in filiis Dei*: & alibi (Pſal. lxxxII. 1.) *Deus, quis ſimilis erit tibi?* quod de perfecta ſimilitudine accipi oportet, quod patet ex his quæ in I. Lib. tractata ſunt. Chriſtus autem perfectam ſui ſimilitudinem ad patrem oſtendit etiam in vivendo: dicitur enim Ioan. v. 26. *Sicut pater habet vitam in ſemetipſo, ſic dedit & filio vitam habere in ſemetipſo*. Non eſt igitur Chriſtus computandus inter filios Dei creatos.

13. Adhuc. Nulla ſubſtantia creata repræſentat Deum quantum ad eius ſubſtantiam: quicquid enim ex perfectione cuiuſcumque creaturæ apparet, minus eſt quam quod Deus eſt: unde per nullam creaturam ſciri poteſt de Deo quid eſt. Filius autem repræſentat patrem: dicit enim de eo Apoſtolus ad Coloſſ. I. 15. quod eſt *imago inviſibilis Dei*: & ne æſtimetur eſſe imago deficiens, eſſentiam Dei non repræſentans, per quam non poſſit cognoſci de Deo quid eſt, ſicut vir dicitur imago Dei I. Cor. xI. oſtenditur perfecta eſſe imago, ipſam Dei ſubſtantiam repræſentans, ad Heb. I. 3. dicente Apoſtolo: *Cum ſit ſplendor gloriæ, & figura ſubſtantiæ eius*. Non eſt igitur filius Dei creatura.

14. Præterea. Nihil quod eſt in aliquo genere, eſt univerſalis cauſa eorum quæ ſunt in genere illo; ſicut univerſalis cauſa hominum non eſt aliquis homo, nihil enim ſui ipſius eſt cauſa; ſed Sol, qui eſt extra genus humanum, eſt univerſalis cauſa generationis humanæ, & ulterius Deus. Filius autem eſt univerſalis cauſa creaturarum: dicitur enim Ioan. I. 3 *Omnia per ipſum facta ſunt*: & Proverb. vIII. 30. dicit Sapientia genita: *Cum eo eram componens omnia*: & Apoſtolus dicit ad Coloſſ. I. 16. *In ipſo condita ſunt univerſa in cælo, & in terra*. Ipſe igitur non eſt de genere creaturarum.

15. Item. Ex oſtenſis in ſecundo Libro manifeſtum eſt quod ſubſtantiæ incorporeæ, quas Angelos dicimus, non poſſunt aliter fieri quam per creationem: & etiam oſtenſum eſt quod nulla ſubſtantia poteſt creare, ſed ſolus Deus. Sed Dei filius Ieſus Chriſtus eſt cauſa Angelorum, eos in eſſe producens: dicit enim Apoſtolus (Coloſſ. I. 16.) *Sive Throni, ſive Dominationes, ſive Principatus, ſive Poteſtates, omnia per ipſum, & in ipſo creata ſunt*. Ipſe igitur filius non eſt creatura.

16. Præterea. Cum propria actio cuiuslibet rei ſequatur naturam ipſius, nulli competit propria actio alicuius rei cui non competit illius rei natura: quod enim non habet humanam ſpeciem, nec actionem humanam habere poteſt. Propriæ autem actiones Dei conveniunt filio, ſicut creare, ut iam oſtenſum eſt, continere, & conſervare omnia in eſſe, & peccata purgare, quod eſt proprium ipſius Dei, ut ex ſuperioribus patet. Dicitur autem de filio ad Coloſſ. I. 16. quod *omnia in ipſo* (*a*) *conſtant*, & ad Hebr. I. 3. dicitur, quod *portat omnia verbo virtutis ſuæ, purgationem peccatorum faciens*. Filius igitur Dei eſt naturæ divinæ, & non eſt creatura.

Sed quia poſſet Arianus dicere, quod hoc filius facit non tamquam principale agens, ſed ſicut inſtrumentum principalis agentis, quod per propriam virtutem non agit, ſed ſolum per virtutem principalis agentis; hanc poſitionem Dominus excludit, Ioan. v. 19. dicens: *Quæcumque enim ille fecerit, hæc & filius ſimiliter facit*. Sicut igitur pater per ſe operatur, & propria virtute, ita & filius.

Ulterius etiam ex hoc verbo concluditur, quod ſit eadem virtus, & poteſtas filii, & patris: non ſolum enim dicit, quod filius ſimiliter operatur ſicut & pater, ſed quod eadem, & ſimiliter. Idem autem non poteſt eſſe operatum eodem modo a duobus agentibus niſi diſſimiliter, ſicut idem fit a principali agente, & inſtrumento; vel ſimiliter, & tunc oportet quod conveniant in una virtute, quæ quidem virtus quandoque congregatur ex diverſis virtutibus in diverſis agentibus inventis, ſicut patet in multis trahentibus navem, omnes enim ſimiliter trahunt; & quia virtus cuiuslibet imperfecta eſt, & inſufficiens ad iſtum effectum, ex diverſis virtutibus congregatur una virtus omnium, quæ ſufficit ad trahendum navem. Hoc autem non poteſt dici in patre, & filio: virtus enim Dei patris non eſt imperfecta, ſed infinita, ut in primo (Lib. cap. xlIII.) oſtenſum eſt. Oportet igitur quod eadem numero ſit virtus patris, & filii. Et cum virtus ſe-

qua-

(a) Vulgata: *condita ſunt*.

Digitized by Google

quatur naturam rei, oportet quod eadem numero ſit natura, & eſſentia patris, & filii: quod etiam ex præcedentibus concludi poteſt: nam ſi in filio eſt natura divina, ut multipliciter oſtenſum eſt; cum natura divina multiplicari non poſſit, ut in primo Libro (cap. xlii.) oſtenſum eſt; ſequitur de neceſſitate quod ſit eadem numero natura, & eſſentia in patre, & filio.

17. Item. Ultima noſtra beatitudo in ſolo Deo eſt, in quo etiam ſolo ſpes hominis debet poni, & cui ſoli eſt honor latriæ exhibendus, ut in tertio Libro (cap. cxx.) eſt oſtenſum. Beatitudo autem noſtra in Dei filio eſt: dicit enim Ioan. xvii. 3. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te*, ſcilicet patrem, *& quem miſiſti Ieſum Chriſtum*: & I. Ioan. ult. 20. dicitur de filio, quod *eſt verus Deus, & vita æterna*. Certum eſt autem nomine vitæ æternæ in Scripturis ſacris ultimam beatitudinem ſignificari: dicit enim Iſaias de filio, ut Apoſtolus inducit (Rom. xv. 12.) *Erit radix Ieſſe, & qui exurget regere gentes: in eo gentes ſperabunt*: dicitur etiam in Pſal. lxxi. 11. *Et adorabunt eum omnes Reges, omnes gentes ſervient ei*: & Ioan. v. 23. dicitur: *Omnes honorificent filium ſicut honorificant patrem*: & iterum in Pſal. xcvi. 8. dicitur: *Adorate eum omnes Angeli eius*: quod de filio Apoſtolus introducit Hebr. I. Manifeſtum eſt igitur filium Dei verum Deum eſſe.

Ad hoc etiam oſtendendum valent ea quæ ſuperius contra Photinum inducta ſunt, ad oſtendendum Chriſtum Deum eſſe non factum, ſed verum.

Ex præmiſſis igitur, & conſimilibus ſacræ Scripturæ documentis Eccleſia catholica edocta, Chriſtum verum, & naturalem Dei filium confitetur coæternum patri, & æqualem, & verum Deum eiuſdem eſſentiæ & naturæ cum patre, genitum, non creatum, nec factum. Unde patet quod ſola Eccleſiæ catholicæ fides vere confitetur generationem in Deo, dum ipſam generationem filii ad hoc refert quod filius accepit divinam naturam a patre. Alii vero hæretici ad aliquam extraneam naturam hanc generationem referunt; Photinus quidem, & Sabellius ad humanam, Arius autem non ad humanam, ſed ad quamdam naturam creatam digniorem ceteris creaturis. Differt etiam Arius a Sabellio, & Photino, quod huiuſmodi generationem prædictam aſſerit ante mundum fuiſſe; illi vero eam fuiſſe negant ante nativitatem ex Virgine. Sabellius tamen a Photino differt in hoc quod Sabellius Chriſtum verum Deum confitetur, & naturalem; non autem Photinus, ſed neque Arius; ſed Photinus purum hominem, Arius autem quaſi commixtum ex quadam excellentiſſima creatura divina, & humana. Hi aliam eſſe perſonam patris, & filii confitentur: quod Sabellius negat. Fides ergo catholica media via incedens, confitetur cum Ario, & Photino contra Sabellium, aliam perſonam patris, & filii, & filium genitum, patrem vero omnino ingenitum; cum Sabellio vero contra Photinum, & Arium, Chriſtum verum, & naturalem Deum, & eiuſdem naturæ cum patre, licet non eiuſdem perſonæ. Ex quo etiam iudicium veritatis catholicæ ſumi poteſt: nam vero, ut Philoſophus dicit, etiam falſa teſtantur; falſa vero non ſolum a veris, ſed etiam ab invicem diſtant.

CAPUT VIII.

Solutio ad auctoritates quas Arius pro ſe inducebat.

Quia vero veritas veritati contraria eſſe non poteſt, manifeſtum eſt ea quæ ex Scripturis veritatis ab Arianis introducta ſunt ad ſuum errorem confirmandum, eorum ſententiæ accommoda non eſſe. Cum enim ex Scripturis divinis oſtenſum ſit patris, & filii eamdem numero eſſentiam eſſe, & naturam divinam, ſecundum quam uterque verus dicitur Deus; oportet patrem, & filium non duos deos, ſed unum Deum eſſe. Si enim plures dii eſſent, oporteret per conſequens Divinitatis eſſentiam in utroque partitam eſſe, ſicut in duobus hominibus eſt alia & alia humanitas numero; & præcipue cum non ſit aliud divina natura, & aliud ipſe Deus, ut ſupra oſtenſum eſt: ex quo de neceſſitate conſequitur quod exiſtente una natura divina in patre, & filio, ſint pater, & filius unus Deus. Licet ergo & patrem confiteamur Deum, & filium Deum, non tamen recedimus a ſententia qua ponitur unus ſolus Deus, quam in primo & rationibus, & auctoritatibus firmavimus: unde etſi ſit unus ſolus verus Deus, tamen hoc & de patre, & de filio prædicari confitemur.

Cum ergo Dominus ad patrem loquens dicit (Ioan. xvii. 3.) *Ut cognoſcant te ſolum Deum verum*: non ſic intelligendum eſt, quod ſolus pater ſit verus Deus, qua-

Digitized by Google

quaſi filius non ſit verus Deus (quod tamen manifeſte Scripturæ teſtimonio probatur) ſed quod illa quæ eſt una ſola vera Deitas, patri conveniat, ita tamen quod non excludatur inde & filius. Unde ſignanter non dixit Dominus: *Ut cognoſcant te ſolum verum Deum*, quaſi ſolus ipſe ſit Deus; ſed dixit: *Ut cognoſcant te*, & addidit *ſolum Deum verum*, ut oſtenderet patrem, cuius ſe filium proteſtabatur, eſſe Deum, in quo invenitur illa quæ ſola eſt vera Divinitas. Et quia oportet verum filium eiuſdem naturæ eſſe cum patre, magis ſequitur quod illa quæ ſola eſt vera Divinitas, filio conveniat, quam ab ea filius excludatur. Unde & Ioannes in fine I. ſuæ Canonicæ (cap. v. 20.) quaſi hæc verba Domini exponens, utrumque iſtorum vero filio attribuit, quæ hic Dominus dicit de patre, ſcilicet quod ſit verus Deus, & quod in eo ſit vita æterna, dicens: *Ut cognoſcamus verum Deum, & ſimus in vero filio eius: hic eſt verus Deus, & vita aeterna*. Si tamen confeſſus eſſet filius quod ſolus pater eſſet verus Deus, non propter hoc a vera Divinitate filius excludi intelligendus eſſet: nam quia pater, & filius ſunt unus Deus, ut oſtenſum eſt; quicquid ratione Divinitatis de patre dicitur, idem eſt ac ſi de filio diceretur, & e converſo. Non enim propter hoc quod Dominus dicit Matthæi XI. 27. *Nemo novit filium niſi pater, neque patrem quis novit niſi filius*: intelligitur vel pater a ſui cognitione excludi, vel filius.

Ex quo etiam patet quod vera filii Divinitas non excluditur ex verbis Apoſtoli (I. Tim. VI. 15.) quibus dicit: *Quem ſuis temporibus oſtendet beatus, & ſolus potens, Rex regum, & Dominus dominantium*. Non enim in his verbis pater nominatur, ſed id quod eſt commune patri, & filio. Nam quod & filius ſit Rex regum, & Dominus dominantium, manifeſte oſtenditur Apocalyp. XIX. 13. ubi dicitur: *Veſtitus erat veſte aſperſa ſanguine: & vocabatur nomen eius, Verbum Dei*: & poſtea ſubditur: *Et habet in veſtimento, & in femore ſuo ſcriptum: Rex regum, & Dominus dominantium*. Nec ab hoc quod ſubditur, *Qui ſolus habet immortalitatem*, excluditur filius: cum & ſibi credentibus immortalitatem conferat: unde dicitur Ioannis XI. 26. *Qui credit in me, non morietur in aeternum*. Sed & hoc quod ſubditur: *Quem nemo hominum vidit, ſed nec videre poteſt*: certum eſt filio convenire; cum Dominus dicat Matthæi XI. 27. *Nemo novit filium niſi pater*. Cui non obſtat quod viſibilis apparuit: hoc enim ſecundum carnem eſt factum; eſt autem inviſibilis ſecundum Deitatem, ſicut & pater: unde Apoſtolus in eadem epiſtola (I. Tim. III. 16.) dicit: *Manifeſte magnum eſt pietatis ſacramentum, quod manifeſtatum eſt in carne*. Nec cogit quod hæc de ſolo patre dicta intelligamus, quia dicitur quaſi oporteat alium eſſe oſtendentem, & alium oſtenſum: nam & filius ſe ipſum oſtendit: dicit enim ipſe Ioann. XIV. 21. *Qui diligit me, diligetur a patre meo, & ego diligam eum, & manifeſtabo ei me ipſum*: unde & ei dicimus (Pſalm. LXXIX. 20.) *Oſtende faciem tuam, & ſalvi erimus*.

Quod autem Dominus dicit (Ioan. XIV. 28.) *Pater maior me eſt*, qualiter ſit intelligendum, Apoſtolus docet. Cum enim maius referatur ad minus, oportet intelligi hoc dici de filio ſecundum quod eſt minoratus. Oſtendit autem Apoſtolus eum eſſe minoratum ſecundum aſſumptionem formæ ſervilis, ita tamen quod Deo patri æqualis exiſtat ſecundum formam divinam: dicit enim ad Philipp. II. 6. *Cum in forma Dei eſſet, non rapinam arbitratus eſt eſſe ſe aequalem Deo; ſed ſemetipſum exinanivit formam ſervi accipiens*. Nec eſt mirum, ſi ex hoc pater eo maior dicatur, cum etiam ab Angelis eum minoratum Apoſtolus dicat Heb. II. 9. *Eum*, inquit, *qui modice ab Angelis minoratus eſt, vidimus Ieſum propter paſſionem mortis, gloria & honore coronatum*.

Ex quo etiam patet quod ſecundum eamdem rationem dicitur filius eſſe patri ſubiectus, ſcilicet ſecundum humanam naturam: quod ex ipſa circumſtantia litteræ apparet: præmiſerat enim Apoſtolus (I. Cor. XV. 21.) *Per hominem mors, & per hominem reſurrectio mortuorum*: & poſtea ſubiunxerat quod unuſquiſque reſurget in ſuo ordine, primum Chriſtus, deinde ii qui ſunt Chriſti: & poſtea addit: (a) *Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo & patri*. Et oſtenſo quale ſit hoc regnum, quia ſcilicet oportet ei omnia eſſe ſubiecta, conſequenter ſubiungit: *Cum ſubiecta illi fuerint omnia, tunc ipſe filius ſubiectus erit illi qui ſibi ſubiecit omnia*. Ipſe ergo contextus litteræ oſtendit hoc de Chriſto debere intelligi ſecundum quod eſt homo: ſic enim mortuus eſt, & reſurrexit: nam ſecundum Divinitatem cum omnia faciat quæ facit pater, ut oſtenſum eſt, etiam ipſe ſibi ſubiecit omnia. Unde & Apoſtolus

dicit

(a) Al. *Deinde filius*.

dicit ad Philipp. III. 20. *Salvatorem expectamus Dominum Ieſum Chriſtum, qui reformabit corpus humilitatis noſtræ configuratum corpori claritatis ſuæ ſecundum operationem qua poſſit ſibi ſubiicere omnia.*

Ex eo autem quod pater filio dare dicitur in Scripturis, ex quo per Scripturam ſequitur ipſum recipere, non poteſt oſtendi aliqua indigentia eſſe in ipſo; ſed hoc requiritur ad hoc quod filius ſit: non enim filius dici poſſet, niſi a patre genitus eſſet: omne autem genitum a generante naturam recipit generantis. Per hoc ergo quod pater filio dare dicitur, nihil aliud intelligitur quam filii generatio, ſecundum quam pater dedit filio ſuam naturam. Et hoc ipſum ex eo quod datur, intelligi poteſt: dicit enim Dominus, Ioannis X. 29. *Pater quod dedit mihi, maius omnibus eſt*. Id autem quod maius omnibus eſt, divina natura eſt, in qua filius eſt patri æqualis: quod ipſa verba Domini oſtendunt: præmiſerat enim quod oves ſuas nullus de manu eius rapere poſſet: ad cuius probationem inducit verbum propoſitum, ſcilicet quod id quod eſt ſibi a patre datum, maius omnibus ſit. Et quia de manu patris, ut ſubiungit, nemo rapere poteſt, ex hoc ſequitur quod nec de manu filii: non autem ſequeretur, niſi per id quod eſt ſibi a patre datum, eſſet patri æqualis. Unde ad hoc clarius explicandum ſubdit: *Ego, & pater unum ſumus*. Similiter etiam Apoſtolus ad Philipp. II. 9. dicit: *Et dedit illi nomen quod eſt ſuper omne nomen, ut in nomine Ieſu omne genu flectatur, cæleſtium, terreſtrium, & infernorum*. Nomen autem omnibus nominibus altius, quod omnis creatura veneratur, non eſt aliud quam nomen Divinitatis. Ex hac ergo generationis datione, generatio ipſa intelligitur ſecundum quam pater filio veram Deitatem dedit. Idem etiam oſtenditur ex hoc quod omnia ſibi dicuntur eſſe data a patre: non autem eſſent ſibi data omnia, niſi omnis plenitudo Divinitatis quæ eſt in patre, eſſet in filio. Sic igitur ex hoc quod ſibi patrem dediſſe aſſerit, ſe verum filium confitetur, contra Sabellium. Ex magnitudine vero eius quod datur, patri ſe confitetur eſſe æqualem, ut Arius confundatur.

Patet igitur quod talis donatio indigentiam in filio non deſignat: non enim ante fuit filius quam ſibi daretur, cum generatio eius ſit ipſa donatio. Neque plenitudo dati hoc paritur ut indigere poſſit ille cui conſtat eſſe donatum. Nec obviae prædictis quod ex tempore filio pater dediſſe legitur in Scripturis, ſicut Dominus poſt reſurrectionem dicit diſcipulis (Matth. ult. 18.) *Data eſt mihi omnis poteſtas in cælo, & in terra*: & Apoſtolus ad Philipp. II. 9. dicit, quod propter hoc Deus ipſum exaltavit, & dedit illi nomen quod eſt ſuper omne nomen, quia factus fuit obediens uſque ad mortem; quaſi hoc nomen non habuerit ab æterno. Eſt enim conſuetus Scripturæ modus ut aliqua dicantur eſſe, vel fieri, quando innoteſcunt. Hoc autem quod filius ab æterno univerſalem poteſtatem, & nomen divinum acceperit, poſt reſurrectionem prædicantibus diſcipulis mundo eſt manifeſtatum; & hoc etiam verba Dei oſtendunt: dicit enim Dominus Ioann. XVII. 5. *Clarifica me, pater, apud temetipſum claritate quam habui priuſquam mundus fieret*: petit enim ut ſua gloria quam ab æteruo a patre recepit ut Deus, in eo iam homine facto eſſe declaretur.

Ex hoc autem manifeſtum eſt, quomodo filius doceatur, cum non ſit ignorans. Oſtenſum eſt enim in primo Libro (cap. XLV.) quod intelligere, & eſſe in Deo idem ſunt. Unde communicatio divinæ naturæ eſt etiam intelligentiæ communicatio. Communicatio autem intelligentiæ, demonſtratio vel locutio, ſive doctrina poteſt dici. Per hoc quod filius ſua nativitate a patre naturam divinam acceperit, dicitur vel a patre audiviſſe, vel pater ei demonſtraſſe, vel ſi quid aliud ſimile legitur in Scripturis; non quod prius filius ignorans, aut neſciens fuerit, & poſtmodum eum pater docuerit: confitetur enim Apoſtolus I. ad Cor. I. 24. *Chriſtum Dei virtutem, & Dei ſapientiam*. Non eſt autem poſſibile quod ſapientia ſit ignorans, neque quod virtus infirmetur. Ideo etiam quod dicitur (Ioan. V. 19.) *Non poteſt filius a ſe facere quicquam*, nullam infirmitatem agendi demonſtrat in filio. (a) Sed cum Deo non ſit aliud agere quam eſſe, nec ſua actio ſit aliud quam ſua eſſentia, ut ſupra (Lib. I. cap. XLV.) probatum eſt; ita dicitur quod filius non poſſit a ſe agere, ſed agat a patre, ſicut quod non poteſt a ſe eſſe, ſed ſolum a patre: ſi enim a ſe eſſet, iam filius non eſſet. Sicut ergo filius non poteſt non eſſe filius, ita a ſe agete non poteſt. Quia vero eamdem naturam accipit filius quam habet pater, & ex conſequenti eamdem virtutem; licet filius a ſe non ſit, nec a ſe operetur,

(a) Al. Sed quia cum.

tamen eſt per ſe, & per ſe operatur quia ſicut eſt per propriam naturam quam accepit a patre, ita per propriam naturam a patre acceptam operatur. Unde poſtquam Dominus dixerat, *Non poteſt filius a ſe facere quicquam*, ut oſtenderet quod licet non a ſe, tamen per ſe filius operatur, ſubiungit: *Quæcumque ille fecerit*, ſcilicet pater, *hæc & filius ſimiliter facit*.

Ex præmiſſis etiam apparet qualiter pater præcipiat filio, & filius obediat patri, aut patrem oret, aut mittatur a patre: hæc enim omnia filio conveniunt ſecundum quod eſt patri ſubiectus, quod non eſt niſi ſecundum humanitatem aſſumptam, ut oſtenſum eſt. Pater ergo filio præcipit ut ſubiecto ſibi ſecundum humanam naturam. Et hoc etiam verba Domini manifeſtant: nam cum Dominus dicat (Ioan. XIV. 31.) *Ut cognoſcat mundus quia diligo patrem, & ſicut mandatum dedit mihi pater, ſic facio*: quod ſit iſtud mandatum, oſtenditur per id quod ſubditur: *Surgite, eamus hinc*: hoc enim dixit ad paſſionem accedens. Mandatum autem patiendi manifeſtum eſt filio non competere, niſi ſecundum humanam naturam. Similiter ubi ait (Ioan. XV. 10.) *Si præcepta mea ſervaveritis, manebitis in dilectione mea, ſicut & ego præcepta patris mei ſervavi, & maneo in eius dilectione*: manifeſtum eſt hæc præcepta ad filium pertinere prout a patre diligebatur ut homo, ſicut ipſe diſcipulos ut homines diligebat. Et quod præcepta patris ad filium accipienda ſint ſecundum humanam naturam a filio aſſumptam, Apoſtolus oſtendit, docens, filium obedientem patri fuiſſe in his quæ pertinent ad humanam naturam: dicit enim ad Philippenſes II. 8. *Factus eſt obediens* patri *uſque ad mortem*. Oſtendit etiam Apoſtolus, quod orare filio conveniat ſecundum humanam naturam: dicit enim ad Hebræos V. 7. quod *in diebus carnis ſuæ preces ſupplicationeſque ad eum qui poſſit illum ſalvum a morte facere, cum clamore valido, & lacrymis offerens, exauditus eſt pro ſua reverentia*. Secundum quid etiam miſſus a patre dicatur, Apoſtolus oſtendit ad Galatas IV. 4. dicens: *Miſit Deus filium ſuum factum ex muliere*. Eo ergo dicitur miſſus quo eſt factus ex muliere: quod quidem ſecundum carnem aſſumptam certum eſt ſibi convenire.

Patet igitur quod per hæc omnia non poteſt oſtendi filius patri eſſe ſubiectus niſi ſecundum humanam naturam.

Sed tamen ſciendum eſt, quod filius mitti a patre dicitur etiam inviſibiliter inquantum Deus, ſine præiudicio æqualitatis quam habet ad patrem, ut infra (cap. XXIII.) oſtendetur cum agetur de miſſione Spiritus ſancti.

Similiter etiam patet quod per hoc quod filius a patre clarificatur, vel ſuſcitatur, vel exaltatur, non poteſt oſtendi quod filius ſit minor patre niſi ſecundum humanam naturam. Non enim filius clarificatione indiget quaſi de novo claritatem accipiens, cum eam profiteatur ſe ante mundum habuiſſe; ſed oportebat quod ſua claritas, quæ ſub infirmitate carnis erat occultata, per carnis glorificationem, & miraculorum operationem manifeſtaretur in fide credentium populorum. Unde de eius occultatione dicitur Iſa. LIII. 3. (a) *Vere abſconditus eſt vultus eius: unde nec reputavimus eum*. Similiter autem ſecundum hoc Chriſtus ſuſcitatus eſt quod eſt paſſus, & mortuus, ideſt ſecundum carnem: dicitur enim I. Petri IV. 1. *Chriſto paſſo in carne, & vos eadem cogitatione armamini*. Exaltari etiam eum oportuit ſecundum hoc quod fuit humiliatus: nam & Apoſtolus dicit Philipp. II. 8. *Humiliavit ſemetipſum factus obediens uſque ad mortem: propter quod & Deus exaltavit illum*. Sic ergo per hoc quod pater clarificat filium, ſuſcitat, & exaltat, filius non oſtenditur minor patre niſi ſecundum humanam naturam: nam ſecundum divinam naturam, qua eſt patri æqualis, eſt eadem virtus patris, & filii, & eadem operatio: unde & ipſe filius propria virtute ſe exaltat, ſecundum illud Pſalmiſtæ (Pſalm. XX. 14.) *Exaltare Domine in virtute tua*: ipſe ſe ipſum ſuſcitat: quod de ſe dicit, Ioannis X. 18. *Poteſtatem habeo ponendi animam meam, & iterum ſumere eam*: ipſe etiam non ſolum ſe ipſum clarificat, ſed etiam patrem: dicit enim Ioannis XVII. 1. *Clarifica filium tuum, ut & filius tuus clarificet te*: non quod pater velamine carnis aſſumptæ ſit occultatus, ſed ſuæ inviſibilitate naturæ; quo etiam modo filius eſt occultus ſecundum divinam naturam: nam patri, & filio commune eſt quod dicitur Iſaiæ XLV. 15. *Vere tu es Deus abſconditus, ſanctus Iſrael Salvator*. Filius autem patrem clarificat, non claritatem ei dando, ſed eum mundo manifeſtando: nam & ipſe ibidem dicit: *Manifeſtavi nomen tuum hominibus*.

Non

(a) Vulgata: *quaſi abſconditus vultus eius, & deſpectus: unde &c.*

Digitized by Google

Non eſt autem credendum quod in Dei filio ſit aliquis poteſtatis defectus, cum ipſe dicat (Matth. ult. 18.) *Data eſt mihi omnis poteſtas in cælo, & in terra*. Unde quod ipſe dicit (Matth. xx. 23.) *Sedere ad dexteram meam, vel ſiniſtram, non eſt meum dare vobis, ſed quibus paratum eſt a patre meo*: nnn oſtendit quod filius diſtribuendarum cæleſtium ſedium poteſtatem non habeat; cum per huiuſmodi ſeſſionem participatio vitæ æternæ intelligatur, cuius collationem ad ſe pertinere oſtendit, cum dicit Ioannis x. 27. *Oves meæ vocem meam audiunt: & ego cognoſco eas: & ſequuntur me: & ego vitam æternam do eis*: dicitur etiam Ioan. v. 22. *Quod pater omne iudicium dedit filio*. Ad iudicium autem pertinet ut pro meritis aliqui in cæleſti gloria collocentur: unde & Matth. xxv. dicitur quod filius hominis ſtatuet oves a dextris, & hœdos a ſiniſtris. Pertinet ergo ad poteſtatem filii ſtatuere aliquem vel a dextris, vel a ſiniſtris; ſive utrumque referatur ad differentem gloriæ participatinnem, ſive unum referatur ad gloriam, & alterum referatur ad pœnam. Oportet igitur ut verbi propoſiti ſenſus ex præmiſſis ſumatur. Præmittitur namque (Mattb. xx.) quod mater filiorum Zebedæi acceſſerat ad Ieſum, petens ut unus filiorum eius ſederet ad dexteram eius, & alius ad ſiniſtram: & ad hnc petendum mota videbatur ex quadam fiducia propinquitatis carnalis quam habebat ad hominem Chriſtum. Dominus ergo ſua reſponſione non dixit, quod ad eius poteſtatem non pertineret dare quod petebatur, ſed quod ad eum non pertinebat illis dare pro quibus rogabatur: non enim dixit: Sedere ad dexteram meam, vel ſiniſtram, non eſt meum dare alicui: quin potius oſtendit qund ſuum erat hoc dare illis quibus erat paratum a patre ſuo. Non enim hoc dare ad eum pertinebat ſecundum quod erat filius Virginis, ſed ſecundum quod erat filius Dei: & ideo non erat ſuum hoc dare aliquibus, propter hoc quod ad eum pertinebat ſecundum quod erat filius Virginis ſecundum propinquitatem carnalem; ſed propter hoc pertinebat ad eum ſecundum quod erat filius Dei, quibus ſcilicet paratum erat a patre per prædeſtinationem æternam. Sed quod etiam hæc præparatio ad poteſtatem filii Dei pertineat, ipſe Dominus confitetur dicens Ioannis xiv. 2. *In domo patris mei manſiones multæ ſunt. Si quo minus, dixiſſem vobis, quia vado parare vobis locum*. Manſiones autem multæ ſunt diverſi gradus participandæ beatitudinis, qui ab æterno a Deo in prædeſtinatione præparati ſunt. Cum ergo Dominus dicit, quod ſi in aliquo minus eſſet, ideſt ſi deficerent præparatæ manſiones bominibus ad beatitudinem introducendis; & ſubdit: *Dixiſſem vobis, quia vado parare vobis locum*: nſtendit huiuſmodi præparationem ad ſuam poteſtatem pertinere. Neque etiam poteſt intelligi quod filius horam adventus ſui ignoret, cum in eo ſint omnes theſauri ſapientiæ, & ſcientiæ abſconditi, ut Apoſtolus dicit (Colnſſ. 11.) & cum id quod maius eſt, perfecte cognoſcat, ſcilicet patrem; ſed hoc intelligendum eſt, quia filius inter homines homo conſtitutus, ad modum ignorantis ſe habuit, dum diſcipulis non revelavit. Eſt enim conſuetus modus loquendi in Scripturis ut Deus dicatur aliquid cognoſcere, ſi illud cognoſcere facit; ſicut habetur Geneſis xxii. 12. *Nunc cognovi quod timeas Dominum*, ideſt nunc cognoſcere feci: & ſic per oppoſitum filius neſcire dicitur quod non facit nos ſcire. Triſtitia vero, timor, & alia huiuſmodi manifeſtum eſt quod ad Chriſtum pertineant ſecundum quod homo: unde & per hoc nulla minoratio poteſt in Divinitate filii deprehendi.

Quod autem dicitur ſapientiam eſſe creatam, primo quidem poteſt intelligi uon de ſapientia quæ eſt filius Dei, ſed de ſapientia quam Deus indidit creaturis: dicitur enim Eccli. 1. 9. *Ipſe creavit eam*, ſcilicet ſapientiam, *in Spiritu ſancto, & effudit illam ſuper omnia opera ſua*. Poteſt etiam referri ad naturam creatam aſſumptam a filio, ut ſit ſenſus: *Ab initio & ante ſæcula creata ſum*, ideſt præviſa ſum creaturæ uniri. (Eccli. xxiv. 14.) Vel per hoc quod ſapientia & creata, & genita nuncupatur, modus divinæ generationis nobis inſinuatur. In generatione enim quod generatur, accipit naturam generantis, quod perfectionis eſt. Sed in generationibus quæ ſunt apud nos, generans ipſe mutatur, quod imperfectionis eſt; in creatione vero creans non mutatur, ſed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo ſimul filius creatus, & genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas patris; ex generatione unitas naturæ in patre, & filio; & ſic huiuſmodi Scripturæ intellectum Synodus expoſuit, ut per Hilarium patet.

Quod vero filius dicitur primogenitus creaturæ, non ex hoc eſt quod filius ſit

Digitized by Google

in ordinatione creaturarum ; ſed quia filius eſt a patre, & a patre accipit, a quo ſunt, & accipiunt creaturæ ; ſed filius accipit a patre eamdem naturam, non autem creaturæ : unde & filius non ſolum primogenitus dicitur, ſed etiam unigenitus, propter ſingularem modum accipiendi.

Per hoc autem quod Dominus ad patrem dicit de diſcipulis (Ioan. XVII. 22.) *Ut ſint unum, ſicut & nos unum ſumus* : oſtenditur quidem quod pater, & filius ſunt unum eo modo quo diſcipulos unum eſſe oportet, ſcilicet per amorem. Hic tamen unionis modus non excludit eſſentiæ unitatem, ſed magis eam demonſtrat : dicitur enim Ioannis III. 35. *Pater diligit filium, & omnia dedit in manu eius* : per quod plenitudo Divinitatis oſtenditur eſſe in filio, ut dictum eſt.

Sic igitur patet quod teſtimonia Scripturarum, quæ Ariani pro ſe aſſumebant, non repugnant veritati quam fides catholica confitetur.

CAPUT IX.

Solutio ad auctoritates Photini, & Sabellii.

EX his autem conſideratis apparet quod nec ea quæ Photinus, & Sabellius pro ſuis opinionibus ex ſacris Scripturis adducebant, eorum errores confirmare poſſunt.

1. Nam quod Dominus poſt reſurrectionem dicit Matth. ult. 18. *Data eſt mihi omnis poteſtas in cælo, & in terra* : non ideo dicitur quaſi tunc de novo hanc poteſtatem acceperit ; ſed quia poteſtas quam filius Dei ab æterno acceperat, in eodem homine facto apparere inceperat per victoriam quam de morte habuerat reſurgendo.

2. Quod vero Apoſtolus dicit ad Rom. I. 3. de filio loquens, *Qui factus eſt ei ex ſemine David*, manifeſte oſtenditur qualiter ſit intelligendum ex eo quod additur, *ſecundum carnem*. Non enim dixit quod filius Dei eſſet ſimpliciter factus, ſed quod factus eſſet ex ſemine David ſecundum carnem per aſſumptionem humanæ naturæ ; ſicut & Ioan. I. 14. dicitur : *Verbum caro factum eſt*. Unde etiam patet quod hoc quod ſequitur, *Qui prædeſtinatus eſt filius Dei in virtute*, ſecundum humanam naturam ad filium pertinet. Quod enim humana natura filio Dei uniretur, ut ſic homo poſſet dici filius Dei : non fuit ex humanis meritis, ſed ex gratia Dei prædeſtinantis.

3. Similiter etiam quod idem Apoſtolus ad Philip. II. 8. dicit, quod Deus Chriſtum propter paſſionis meritum exaltavit, ad humanam naturam referendum eſt, in qua fuerat humilitas paſſionis : unde & quod ſubditur, *Dedit illi nomen quod eſt ſuper omne nomen*, ad hoc referendum eſt quod nomen conveniens filio ex nativitate æterna, manifeſtandum eſſet in fide populorum hoc convenire filio incarnato.

4. Per quod & manifeſtum eſt quod id quod dicit Petrus, quod Deus Ieſum Chriſtum, & Dominum fecit, ad filium referendum eſt ſecundum humanam naturam, in qua incepit id habere ex tempore quod in natura Divinitatis habuit ab æterno.

Quod etiam Sabellius introducit de unitate Deitatis (Deut. VI. 4.) *Audi Iſrael : Dominus Deus tuus, Deus unus eſt* : & (Deut. XXXII. 39.) *Videte quod ego ſim ſolus, & non ſit alius Deus præter me* : ſcientiæ catholicæ fidei non repugnat, quæ patrem, & filium non duos deos, ſed unum Deum eſſe confitetur, ut dictum eſt.

Similiter etiam quod dicitur (Ioan. XIV. 10.) *Pater in me manens ipſe facit opera, & ego in patre, & pater in me eſt*, non oſtendit unitatem perſonæ, ut volebat Sabellius, ſed unitatem eſſentiæ, quam Arius negabat. Si enim eſſet una perſona patris, & filii, non congrue diceretur pater eſſe in filio, & filius in patre ; cum non dicatur proprie idem ſuppoſitum in ſe ipſo eſſe, ſed ſolum ratione partium : quia enim partes in toto ſunt, & quod convenit partibus, ſolet attribui toti, quandoque dicitur aliquod totum eſſe in ſe ipſo. Hic autem modus loquendi non competit in divinis, in quibus partes eſſe non poſſunt, ut in primo (Lib. cap. XX.) oſtenſum eſt. Relinquitur igitur, cum pater in filio, & filius in patre eſſe dicatur, quod pater, & filius non ſint idem ſuppoſito ; ſed ex hoc oſtenditur quod patris, & filii ſit eſſentia una. Hoc enim poſito, manifeſte apparet qualiter pater eſt in filio, & filius in patre. Nam cum pater ſit ſua eſſentia, quia in Deo non eſt aliud eſſe, & eſſentiam habens, ut in primo (Lib. cap. XXII.) eſt oſtenſum, relinquitur quod in quocumque ſit eſſentia patris, ſit pater ; & eadem ratione in quocumque eſt eſſentia filii, & filius. Unde cum eſſentia patris ſit in filio ;

Digitized by Google

lio, & eſſentia filii in patre, eo quod una eſt eſſentia utriuſque, ut fides catholica docet, ſequitur manifeſte quod pater ſit in filio, & filius ſit in patre. Et ſic eodem verbo & Sabellii, & Arii error confutatur.

C A P U T X.

Rationes contra generationem, & proceſſionem divinam.

OMnibus igitur diligenter conſideratis, manifeſte apparet hoc nobis de generatione divina in ſacris Scripturis proponi credendum, quod pater, & filius etſi perſonis diſtinguantur, ſunt tamen unus Deus, & unam habent eſſentiam, ſeu naturam. Quia vero a creaturarum natura hoc invenitur valde remotum, ut aliqua duo ſuppoſito diſtinguantur, & tamen eorum ſit una eſſentia; humana ratio ex creaturarum proprietatibus procedens, multiplicem in hoc ſecreto divioæ generationis patitur difficultatem.

1. Nam cum generatio nobis oota, mutatio quædam ſit, cui opponitur corruptio; difficile videtur in Deo generationem pooere, qui eſt immutabilis, incorruptibilis, & æternus, ut ex ſuperioribus (Lib. I. cap. XIII. & XV.) patet.

2. Amplius. Si geoeratio mutatio eſt, oportet omoe quod generatur, mutabile eſſe. Quod autem mutatur, exit de potentia in actum: nam motus eſt actus exiſtentis in potentia ſecundum quod huiuſmodi. Si igitur filius Dei eſt genitus, videtur quod neque æternus ſit, tamquam de poteotia io actum exiens; oeque verus Deus, ex quo non eſt actus purus, ſed aliquid potentialitatis habens.

3. Adhuc. Genitum oaturam accipit a generante. Si ergo filius genitus eſt a Deo patre, oportet quod naturam quam habet, a patre acceperit. Non eſt autem poſſibile quod acceperit a patre aliam naturam numero quam pater habet, & ſimilem ſpecie, ſicut fit in generationibus univocis, ut cum homo generat hominem, & ignis ignem: ſupra enim oſtenſum eſt (cap. IX. huius & I. Lib. cap. XLII.) quod impoſſibile eſt eſſe plures oumero deitates. Videtur etiam eſſe impoſſibile quod receperit eamdem naturam numero quam pater habet. Quia ſi recipit partem eius, ſequitur divinam naturam eſſe diviſibilem. Si autem totam, videtur ſequi quod natura divina, ſi ſit tota traosfuſa in filium, deſinat eſſe in patre; & ſic pater generando corrumpitur. Neque iterum poteſt dici, quod natura divina per quamdam exuberantiam effluebat a patre in filium, ſicut aqua fontis effluit in rivum, & fons non evacuatur: quia oatura divina ſicut noo poteſt dividi, ita nec augeri. Videtur ergo reliquum eſſe quod filius oaturam a patre acceperit, non eamdem numero, nec ſpecie quam pater habet, ſed omnino alterius generis; ſicut accidit in generatione æquivoca, ut cum aoimalia ex putrefactione nata virtute Solis generantur, ad cuius ſpeciem non attiogunt. Sequitur ergo quod Dei filius neque verus filius ſit, cum non habeat ſpeciem patris; neque verus Deus, cum oon recipiat divinam naturam.

4. Item. Si filius recipit naturam a Deo patre, oportet quod in eo aliud ſit recipiens, & aliud natura recepta: oihil enim recipit ſe ipſum. Filius igitur noo eſt ſua eſſentia, vel oatura: ooo eſt igitur verus Deus.

5. Præterea. Si filius Dei non eſt aliud quam eſſentia divina; cum eſſentia divina ſit ſubſiſtens, ut io primo (Lib. cap. XXII.) probatum eſt; conſtat autem quod etiam pater eſt ipſa eſſeotia divina: videtur relinqui quod pater & filius conveniant in eadem re ſubſiſteote. Res autem ſubſiſtens in intellectualibus naturis vocatur perſona. Sequitur ergo, ſi filius eſt ipſa divina eſſentia, quod pater, & filius conveniant in perſona. Si autem filius non eſt ipſa divina eſſentia, non eſt verus Deus: hoc enim de Deo probatum eſt in primo (Lib. cap. XXI.) Videtur igitur quod vel filius noo ſit verus Deus, ut dicebat Arius; vel non ſit alius perſonaliter a patre, ut Sabellius aſſerebat.

6. Adhuc. Illud quod eſt principium individuationis (a) in uooquoque, impoſſibile eſt ineſſe alteri quod ſuppoſito diſtinguatur ab eo: quod enim in multis eſt, oon eſt individuationis principium. Ipſa autem eſſentia Dei eſt per quam Deus individuatur: non enim eſſentia Dei eſt forma in materia, ut per materiam individuari poſſet. Non eſt igitur aliud in Deo patre per quod individuetur, quam ſua eſſentia. Eius igitur eſſentia io nullo alio ſuppoſito eſſe poteſt. Aut igitur non eſt in filio; & ſic filius non eſt verus Deus ſecundum Arium: aut filius oon eſt alius ſuppoſito a patre; & ſic eſt eadem perſona utriuſque, ſecundum Sabellium.

7. Am-

(a) *Al.* in unoquoque modo.

Digitized by Google

7. Amplius. Si pater, & filius ſunt duo ſuppoſita, ſive duæ perſonæ, & tamen ſunt in eſſentia unum; oportet in eis eſſe aliquid præter eſſentiam, per quod diſtinguantur: nam eſſentia communis utrique ponitur; quod autem commune eſt, non poteſt eſſe diſtinctionis principium. Oportet igitur id quo diſtinguuntur pater, & filius, eſſe aliud ab eſſentia divina. Eſt ergo perſona filii compoſita ex duobus, & ſimiliter perſona patris, ſcilicet ex eſſentia communi, & ex principio diſtinguente. Uterque igitur eſt compoſitus: neuter ergo eſt verus Deus.

Si quis autem dicat, quod diſtinguuntur ſola relatione, prout unus eſt pater, alius eſt filius; quæ autem relative prædicantur, non aliud videntur prædicare in eo de quo dicuntur, ſed magis ad aliud; & ſic per hoc compoſitio non inducitur: videtur quod hæc reſponſio non ſit ſufficiens ad prædicta inconvenientia vitanda. Nam relatio non poteſt eſſe abſque aliquo abſoluto. In quolibet enim relativo oportet intelligi quod ad ſe dicitur præter id quod ad aliud dicitur; ſicut ſervus ad aliquid eſt abſolute præter id quod ad dominum dicitur. Relatio igitur illa per quam pater, & filius diſtinguuntur, oportet quod habeat aliquod abſolutum in quo fundetur. Aut igitur illud abſolutum eſt unum tantum; aut ſunt duo abſoluta. Si eſt unum tantum, in eo non poteſt fundari duplex relatio; niſi forte ſit relatio identitatis, quæ diſtinctionem operari non poteſt, ſicut dicitur idem eidem idem. Si ergo ſit talis relatio quod diſtinctionem requirat, oportet quod primo intelligatur abſolutorum diſtinctio. Non ergo videtur poſſibile quod perſonæ patris, & filii ſolis relationibus diſtinguantur.

8. Præterea. Oportet dicere, quod relatio illa quæ filium diſtinguit a patre, aut ſit res aliqua, aut ſit in ſolo intellectu. Si autem ſit res aliqua, non videtur eſſe illa res quæ eſt divina eſſentia: quia divina eſſentia communis eſt patri, & filio. Erit ergo in filio aliqua res quæ non eſt ejus eſſentia; & ſic non eſt verus Deus. Oſtenſum eſt enim in primo (Lib. cap. XXIII.) quod nihil eſt in Deo quod non ſit ſua eſſentia. Si autem illa relatio ſit in intellectu tantum, non poteſt perſonaliter diſtinguere filium a patre: quæ enim perſonaliter diſtinguuntur, realiter oportet diſtingui.

9. Item. Omne relativum dependet a ſuo correlativo. Quod autem dependet ab altero, non eſt verus Deus. Si igitur perſona patris, & filii relationibus diſtinguantur, neuter erit verus Deus.

10. Adhuc. Si pater eſt Deus, & filius eſt Deus, oportet quod hoc nomen *Deus* de patre, & filio ſubſtantialiter prædicetur, cum Divinitas accidens eſſe non poſſit. Prædicatum autem ſubſtantiale eſt quod vere eſt ipſum de quo prædicatur: nam cum dicitur, Homo eſt animal, quod vere homo eſt, animal eſt: & ſimiliter cum dicitur, Sortes eſt homo, quod vere Sortes eſt, homo eſt. Ex quo videtur ſequi quod impoſſibile ſit ex parte ſubiectorum inveniri pluralitatem, cum unitas ſit ex parte ſubſtantialis prædicati. Non enim Sortes, & Plato ſunt unus homo, licet ſint unum in humanitate; neque homo, & aſinus ſunt unum animal, licet ſint unum in animali. Si ergo pater, & filius ſunt duæ perſonæ, impoſſibile videtur quod ſint unus Deus.

11. Amplius. Oppoſita prædicata pluralitatem oſtendunt in eo de quo prædicantur. De Deo autem patre, & de Deo filio oppoſita prædicantur: nam pater eſt Deus ingenitus, & generans, filius autem eſt Deus genitus. Non igitur videtur eſſe poſſibile quod pater, & filius ſint unus Deus.

Hæc igitur, & ſimilia ſunt ex quibus aliqui divinorum myſteria propria ratione metiri volentes, divinam generationem impugnare nituntur. Sed quia veritas in ſe ipſa fortis eſt, & nulla impugnatione convellitur; oportet intendere ad oſtendendum quod veritas fidei ratione ſuperari non poſſit.

CAPUT XI.

Quomodo accipienda ſit generatio in divinis, & quæ de filio Dei dicuntur in Scripturis.

PRincipium autem hujus intentionis hinc ſumere oportet, quod ſecundum diverſitatem naturarum diverſus emanationis modus invenitur in rebus: & quanto aliqua natura eſt altior, tanto id quod ex ea emanat, magis eſt intimum. In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent: in quibus emanationes aliter eſſe non poſſunt niſi per actionem unius eorum in aliquod alterum: ſic enim ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur, & ad qualitatem, & ſpeciem ignis perducitur. Poſt inanimata vero corpora proximum locum te-

tenent plantæ: in quibus iam emanatio ex interiori procedit, inquantum ſcilicet humor plantæ intraneus in ſemen convertitur, & illud ſemen terræ mandatum creſcit in plantam. Iam ergo hic primus gradus vitæ invenitur: nam viventia ſunt quæ ſe ipſa movent ad agendum; illa vero quæ non niſi exteriora movere poſſunt, omnino ſunt vita carentia. In plantis vero hoc indicium vitæ eſt, quod id quod in ipſis eſt, movet aliquam formam. Eſt tamen vita plantarum imperfecta: quia emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinſecum invenitur: humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos, & tandem fructus ab arboris cortice diſcretus, ſed ei colligatus; perfecto autem fructu omnino ab arbore ſeparatur, & in terram cadens ſementi virtute producit aliam plantam. Si quis etiam diligenter conſideret, primum huius emanationis principium ab exteriori ſumitur: nam humor intrinſecus arboris per radices a terra ſumitur, de qua planta ſuſcipit nutrimentum. Ultra plantarum vero vitam altior gradus vitæ invenitur, quæ eſt ſecundum animam ſenſitivam: cuius emanatio propria etſi ab exteriori incipiat, in interiori tamen terminatur: & quanto emanatio magis inceſſerit, tanto magis ad intima devenitur: ſenſibile enim exterius formam ſuam exterioribus ſenſibus ingerit, a quibus procedit in imaginationem, & ulterius in memoriæ theſaurum. In quolibet tamen huius emanationis proceſſu principium, & terminus pertinent ad diverſa: non enim aliqua potentia ſenſitiva in ſe ipſam reflectitur. Eſt ergo hic gradus vitæ tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio huius vitæ magis in intimis continetur; non tamen eſt omnino vita perfecta, cum emanatio ſemper fiat ex uno in alterum. Eſt igitur ſupremus & perfectus gradus vitæ qui eſt ſecundum intellectum: nam intellectus in ſe ipſum reflectitur, & ſe ipſum intelligere poteſt. Sed & in intellectuali vita diverſi gradus inveniuntur: nam intellectus humanus etſi ſe ipſum cognoſcere poſſit, tamen primum ſuæ cognitionis initium ab extrinſeco ſumit: quia non eſt intelligere ſine phantaſmate, ut ex ſuperioribus (II. Lib. cap. lx.) patet. Perfectior igitur eſt intellectualis vita in Angelis, in quibus intellectus ad ſui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, ſed per ſe cognoſcit ſe ipſum; nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipſorum pertingit: quia licet intentio intellecta ſit eis omnino intrinſeca, non tamen ipſa intentio intellecta eſt eorum ſubſtantia: quia non eſt idem in eis intelligere, & eſſe, ut ex ſuperioribus patet. Ultima igitur perfectio vitæ competit Deo, in quo non eſt aliud intelligere, & aliud eſſe, ut ſupra oſtenſum eſt; & ita oportet quod intentio intellecta in Deo ſit ipſa divina eſſentia. Dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in ſe ipſo concipit de re intellecta. Quæ quidem in nobis neque eſt ipſa res quæ intelligitur, neque eſt ipſa ſubſtantia intellectus; ſed eſt quædam ſimilitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores ſignificant: unde & ipſa intentio verbum interius nominatur, quod eſt exteriori verbo ſignificatum. Et quidem quod prædicta intentio non ſit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud eſt intelligere rem, & aliud eſt intelligere ipſam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum ſuper ſuum opus reflectitur: unde & aliæ ſcientiæ ſunt de rebus, & aliæ de intentionibus intellectis. Quod autem intentio intellecta non ſit ipſe intellectus in nobis, ex hoc patet quod eſſe intentionis intellectæ etiam in ipſo intellectu conſiſtit, non autem eſſe intellectus noſtri, cuius eſſe non eſt ſuum intelligere. Cum ergo in Deo ſit idem eſſe, & intelligere, intentio intellecta in ipſo eſt eius intellectus: & quia intellectus in eo eſt res intellecta (intelligendo enim ſe, intelligit omnia alia, ut in primo (Lib. cap. xlix.) oſtenſum eſt) relinquitur quod in Deo intelligente ſe ipſum, ſit idem intellectus, & res quæ intelligitur, & intentio intellecta.

His igitur conſideratis, utcumque concipere poſſumus qualiter ſit divina generatio accipienda. Patet enim quod non eſt poſſibile ſic accipi generationem divinam ſicut in rebus inanimatis generatio invenitur, in quibus generans imprimit ſuam ſpeciem in exteriorem materiam. Oportet enim ſecundum poſitionem fidei quod filius a Deo genitus veram habeat Deitatem, & ſit verus Deus: ipſa autem Deitas non eſt forma materiæ inhærens, neque Deus eſt ex materia exiſtens, ut in primo (Lib. cap. xvii.) probatum eſt. Similiter autem non poteſt accipi divina generatio ad modum generationis quæ in plantis invenitur, & etiam in animalibus, quæ communi-

municant cum plantis in nutritiva, & generativa virtute. Separatur enim aliquid quod erat in planta, vel animali ad generationem ſimilis in ſpecie, quod in fine generationis eſt omnino extra generantem. A Deo autem, cum indiviſibilis ſit, non poteſt aliquid ſeparari. Ipſe etiam filius a Deo genitus non eſt extra patrem generantem, ſed in eo, ſicut ex ſuperioribus auctoritatibus patet. Neque etiam poteſt divina generatio intelligi ſecundum modum emanationis quæ invenitur in anima ſenſitiva. Non enim Deus ab aliquo exteriori accipit ut in alterum influere poſſit: non enim eſſet primum agens. Operationes etiam animæ ſenſitivæ non complentur ſine corporalibus inſtrnmentis. Deum autem manifeſtum eſt incorporeum eſſe. Relinquitur igitur qnod generatio divina ſecundum intellectualem emanationem ſit intelligenda. Hoc autem ſic manifeſtari oportet.

Manifeſtum eſt enim ex his quæ in primo (Lib. cap. xlvii.) declarata ſunt, quod ſe ipſum intelligit. Omne autem intellectum, inquantum intellectum, oportet eſſe in intelligente: ſignificat enim ipſum intelligere apprehenſionem eius quod intelligitur per intellectum: unde etiam intellectus noſter ſe ipſum intelligens, eſt in ſe ipſo, non ſolum ut idem ſibi per eſſentiam, ſed etiam ut a ſe apprehenſum intelligendo. Oportet igitur quod Deus in ſe ipſo ſit ut intellectum in intelligente. Intellectum autem in intelligente eſt intentio intellecta, & verbum. Eſt igitur in Deo intelligente ſe ipſum, verbum Dei quaſi Deus intellectus, ſicut verbum lapidis in intellectu eſt lapis intellectus. Hinc eſt quod Ioannis 1, 1. dicitur: *Verbum erat apud Deum*. Quia vero intellectus divinus non exit de potentia in actum, ſed ſemper eſt actu exiſtens, ut in primo (Lib. cap. lvi.) probatum eſt, ex neceſſitate oportet quod ſemper ſe ipſum intellexerit. Ex hoc autem quod ſe ipſnm intelligit, oportet quod verbnm ipſius in ipſo ſit, ut oſtenſum eſt. Neceſſe eſt igitur ſemper verbum eius in Deo extitiſſe. Eſt igitur coæternnm Deo verbum ipſius, nec accidit ei ex tempore, ſicut intellectui noſtro accidit ex tempore verbum interius conceptum, qnod eſt intentio intellecta. Hinc eſt quod Ioan. 1. 1. dicitur: *In principio erat verbum*. Cum autem intellectus divinus non ſolum ſit ſemper in actu, ſed etiam ſit ipſe actus purus, ut in primo (Lib. cap. xvi.) probatum eſt, oportet qnod ſubſtantia intellectus divini ſit ipſum ſuum intelligere, quod eſt actus intellectus. Eſſe autem verbi interius concepti, ſive intentionis intellectæ, eſt ipſum ſuum intelligi. Idem ergo eſſe eſt verbi divini, & intellectus divini, & per conſequens ipſius Dei, qui eſt ſuus intellectus. Eſſe autem Dei eſt eius eſſentia, vel natura, quæ idem eſt quod ipſe Dens, ut in primo (Lib. cap. xxii.) oſtenſum eſt. Verbum igitur Dei eſt ipſum eſſe divinum, & eſſentia eius, & ipſe verus Deus.

Non autem ſic eſt de verbo intellectus humani. Cum enim intellectus noſter ſe ipſum intelligit, aliud eſt eſſe intellectus, & aliud ipſum eius intelligere. Subſtantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud ſit eſſe intentionis intellectæ, & aliud intellectus ipſius, cum intentionis intellectæ eſſe ſit ipſum intelligi. Unde oportet quod in homine intelligente ſe ipſum, verbum interius conceptum non ſit homo verus, naturale hominis eſſe habens; ſed ſit homo intellectus tantum, quaſi quædam ſimilitudo hominis veri ab intellectu apprehenſa. Ipſum vero verbum Dei ex hoc ipſo quod eſt Deus intellectus, eſt verus Deus habens naturaliter eſſe divinum: eo quod non eſt aliud naturale eſſe Dei, & aliud eius intelligere, ut dictum eſt. Hinc eſt quod Ioan. 1. 2. dicitur: *Deus erat verbum*: quod quia abſolute dicitur, demonſtrat verbum Dei verum Deum debere intelligi. Verbum enim hominis non poſſet dici ſimpliciter, & abſolute homo, ſed ſecundum quid, ſcilicet homo intellectus: unde hæc falſa eſſet, Homo eſt verbum; ſed hæc poteſt eſſe vera, Homo intellectus eſt verbum. Cum ergo dicitur, *Deus erat verbum*, oſtenditur verbum divinum non ſolum eſſe intentionem intellectam; ſicut verbum noſtrum, ſed etiam rem in natura exiſtentem, & ſnbſiſtentem. Deus enim verns res ſubſiſtens eſt, cum maxime ſit per ſe ens.

Non ſic autem natura Dei eſt in verbo, ut ſit una ſpecie, & numero differens: ſic enim verbum habet naturam Dei, ſicut intelligere Dei eſt ipſum eſſe eius, ut dictum eſt. Intelligere autem eſt ipſum eſſe divinum. Verbum igitur habet ipſam eſſentiam divinam non ſolum ſpecie, ſed etiam numero eamdem. Ita natura quæ eſt una ſecundum ſpeciem, non dividitur in plura ſecundum numerum niſi propter materiam. Divina autem natura omnino immaterialis eſt. Impoſſibile eſt igitur

quod

Digitized by Google

quod natura divina ſit nna ſpecie, & numero differens. Verbum igitur Dei in eadem natura numero communicat cum Deo: propter quod verbum Dei, & Deus, cuius eſt vetbum, non ſunt duo dii, ſed unus Deus. Nam qnod apud nos duo habentes humanam naturam ſint duo homines, ex hoc contingit quod natura humana numero dividitur in duobus. Oſtenſum eſt autem in primo Libto (cap. xxxi.) ea quæ in creatutis diviſa ſunt, in Deo ſimpliciter unum eſſe, ſicut in creatura aliud eſt eſſentia, & eſſe; & in quibuſdam eſt etiam aliud quod ſubſiſtit in ſua eſſentia, ſive natura: nam bic homo non eſt ſua humanitas, nec ſuum eſſe; ſed Deus eſt ſua eſſentia, & ſuum eſſe. Et quamvis hæc in Deo unum ſint veriſſime, tamen in Deo eſt quicqnid pertinet ad rationem, (a) vel ſubſiſtentiæ, vel eſſentiæ, vel ipſius eſſe: convenit enim ei non eſſe in aliis, inquantum eſt ſubſiſtens; eſſe quid, inquantum eſt eſſentia; & eſſe in actu ratione ipſius eſſe. Oportet igitur, cum in Deo ſit idem intelligens, & intelligere, & intentio intellecta, quod eſt verbum ipſius, quod veriſſime in Deo ſit & quod pertinet ad rationem intelligentis, & quod pertinet ad rationem eius quod eſt intelligere, & quod pertinet ad rationem intentionis intellectæ, ſive verbi. Eſt autem de ratione interioris verbi, quod eſt intentio intellecta, quod procedat ab intelligente ſecundum ſuum intelligere, cum ſit quaſi terminus intellectualis operationis: intellectus enim intelligendo concipit, & format intentionem, ſive rationem intellectam, quæ eſt interius verbum. Oportet igitur quod a Deo ſecundum ipſum ſuum intelligete procedat verbum ipſius. Comparatur igitur verbum Dei ad Deum intelligentem, cuius eſt verbum, ſicut ad eum a quo eſt: hoc enim eſt de ratione verbi. Cum igitur in Deo intelligens, intelligere, & intentio intellecta, ſive verbum, ſint per eſſentiam unum, & per hoc neceſſe ſit quod quodlibet horum ſit Deus, remanet ſnla diſtinctio relationis, prout verbum refertur ad concipientem ut a quo eſt. Hinc eſt quod Ioannes Evangeliſta quia dixerat (cap. 1.) *Deus erat verbum*, ne omnino diſtinctio ſublata intelligeretur verbi a Deo dicente, ſive concipiente verbum, ſubiunxit: *Hoc erat in principio apud Deum*; quaſi dicat: Hoc verbum, quod Deum eſſe dixi, aliquo modo diſtinctum eſt a Deo dicente; & ſic poſſet dici apud Deum eſſe. Verbum autem interius conceptum, eſt quædam ratio, & ſimilitudo rei intellectæ: ſimilitudo enim alicuius in altero exiſtens vel habet rationem exemplaris, ſi ſe habeat ut principium; vel habet potius rationem imaginis, ſi ſe habeat ad id cuius eſt ſimilitudo, ſicut ad principium: utriuſque autem exemplum in noſtro intellectu perſpicitur. Quia enim ſimilitudo artificiati exiſtens in mente artificis, eſt principium operationis, per quam artificiatum eſt, comparatur ad artificiatum ut exemplar ad exemplatum; ſed ſimilitudo rei naturalis in noſtro intellectu concepta, comparatur ad rem cuius ſimilitudo exiſtit, ut ad ſuum principium: quia noſtrum intelligere a ſenſibus principium accipit, qui per res naturales immutantur. Cum autem Deus & ſe ipſum intelligat, & alia, ut in primo (Lib. cap. xlix.) oſtenſum eſt; eius intelligere principium eſt rerum intellectatum ab ipſo, cum ab eo cauſentur per intellectum, & voluntatem; ſed ad intelligibile quod eſt ipſe, comparatur ut ad principium: eſt enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cuius quædam emanatio eſt verbum conceptum. Oportet igitur quod verbum Dei comparetur ad res alias intellectas a Deo ſicut exemplar ad ipſum Deum cuius eſt verbum, ſicut eius imago. Hinc eſt quod de verbo Dei dicitur Coloſſ. 1. 15. quod eſt *imago inviſibilis Dei*.

Eſt autem differentia inter intellectum & ſenſum. Nam ſenſus apprehendit rem quantum ad exteriora eius accidentia, quæ ſunt color, ſapor, quantitas, & alia huiuſmodi; ſed intellectus ingreditur ad interiora rei: & quia omnis cognitio perficitur ſecundum ſimilitudinem quæ eſt inter cognoſcens & cognitum, oportet quod in ſenſu ſit ſimilitudo rei ſenſibilis quantum ad eius accidentia; in intellectu vero ſit ſimilitudo rei intellectæ quantum ad eius eſſentiam. Verbum igitur in intellectu cnnceptum, eſt imago, vel exemplar ſubſtantiæ rei intellectæ. Cum ergo verbum Dei ſit imago Dei, ut oſtenſum eſt, neceſſe eſt quod ſit imago Dei quantum ad eius eſſentiam. Hinc eſt quod Apoſtolus dicit ad Hebræns 1. quod eſt figura ſubſtantiæ Dei. Imago autem alicuius rei eſt duplex. Eſt enim aliqua imago quæ non communicat in natura cum eo cuius eſt imago; ſive ſit imago eius quantum ad exteriora accidentia, ſicut ſtatua ænea eſt imago hominis, nec tamen

(a) Al. ſubſiſtentis.

men eſt homo; ſive ſit imago quantum ad ſubſtantiam rei: ratio enim hominis in intellectu non eſt homo: nam & Philoſophus dicit (III. de Anima text. XXXVIII.) *Lapis non eſt in anima, ſed quod ſpecies lapidis*. Imago autem alicuius rei quæ eamdem naturam habet cum re cuius eſt imago, eſt ſicut filius Regis, in quo imago patris apparet, & eſt eiuſdem naturæ cum ipſo. Oſtenſum eſt autem quod verbum Dei eſt imago dicentis quantum ad ipſam eius eſſentiam, & quod in eadem natura cum dicente communicat. Relinquitur ergo quod verbum Dei non ſolum ſit imago, ſed etiam filius: non enim ſic eſſe imaginem alicuius, ut eiuſdem naturæ cum illo ſit, in aliquo invenitur qui filius dici non poſſit, dummodo hoc in viventibus accipiatur: nam quod procedit ex aliquo vivente in ſimilitudinem ſpeciei, dicitur filius eius. Hinc eſt quod in Pſalm. II. 7. dicitur: *Dominus dixit ad me. Filius meus es tu.*

Rurſus conſiderandum eſt, quod cum in qualibet natura proceſſio filii a patre ſit naturalis, ex quo verbum Dei filius Dei dicitur, oportet quod naturaliter generetur, & a patre procedat: & hoc quidem ſupradictis convenit, ut ex his quæ in intellectu noſtro accidunt, perſpici poteſt. Intellectus enim noſter aliqua naturaliter cognoſcit, ſicut prima intelligibilium principia: quorum intelligibiles conceptiones, quæ verba interiora dicuntur, naturaliter in ipſo exiſtunt, & ex eo procedunt. Sunt etiam quædam intelligibilia quæ non naturaliter intellectus noſter cognoſcit, ſed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit: & horum conceptiones in intellectu noſtro naturaliter non exiſtunt, ſed cum ſtudio quæruntur. Manifeſtum eſt autem quod Deus ſe ipſum naturaliter intelligit, ſicut & naturaliter eſt: ſuum enim intelligere eſt ſuum eſſe, ut in primo (Lib. cap. XLV.) probatum eſt. Verbum igitur Dei ſe ipſum intelligentis naturaliter ab ipſo procedit: & cum verbum Dei ſit eiuſdem naturæ cum Deo dicente, & ſit ſimilitudo ipſius; ſequitur quod hic naturalis proceſſus ſit in ſimilitudinem eius a quo eſt proceſſio cum identitate naturæ. Hæc eſt autem veræ generationis ratio in rebus viventibus quod id quod generatur, a generante procedat ut ſimilitudo ipſius, & eiuſdem naturæ cum ipſo. Eſt ergo verbum Dei genitum vere a Deo dicente; & eius proceſſio, generatio, vel nativitas dici poteſt. Hinc eſt quod in Pſalm. II. 7. dicitur: *Ego hodie genui te*, ideſt in æternitate, quæ ſemper eſt præſens, & nulla eſt in ea ratio præteriti, & futuri.

Unde patet falſum eſſe quod Ariani dixerunt, quod pater genuit filium voluntate: quæ enim voluntarie fiunt, non naturalia ſunt. Quia vero non minus eſt quod Deus de ſe ipſo intelligit, quam quod in ipſo eſt (alias non intelligeret ſe ipſum perfecte, nec ſuum eſſe eſſet ſuum intelligere) oportet verbum Dei Deo eſſe eſſentiale. Hoc autem eſt filius Dei. Eſt igitur filius Dei patri eſſentialis. Hoc etiam hinc manifeſtum eſt quod filius Dei, quum ſit verus filius, habet ſpeciem & naturam patris. Cuilibet autem naturæ determinata quantitas debetur: unde etiam apud nos filius ad æqualitatem patris perducitur in fine generationis, & augmenti, niſi aliquis defectus appareat propter materiam indiſpoſitam, & propter debilitatem virtutis activæ in generatione. Et quidem quod a principio filius naſcatur minor patre, contingit ex hoc quod animalis generatio procedit de potentia ad actum, & paulatim ducitur de imperfectione ad perfectionem. Nihil autem horum eſt poſſibile in divina generatione accidere: quia generatio divina non eſt ex materia, nec per exitum de potentia in actum, nec virtus Dei generantis poteſt eſſe deficiens, cum ſit infinita. Oportet igitur filium Dei patri eſſe æqualem. Item ſi filius ſit patri inæqualis, oportet aliam numero eſſe magnitudinem patris, & filii: nam eadem numero quantitas non poteſt ſe ipſa eſſe maior & minor. Divina autem magnitudo non eſt aliud quam eius eſſentia, ut in primo Libro (cap. XXII. & XXIII.) apparet. Erit igitur alia numero eſſentia patris, & filii: cuius contrarium ſupra oſtenſum eſt. Oportet igitur dicere filium patri eſſe æqualem. Hinc eſt quod Ioan V. 18. dicitur, quod Ieſus *patrem ſuum dicebat Deum, æqualem ſe Deo faciens*: & Philip. II. 6. dicitur, quod *non rapinam arbitratus eſt eſſe ſe æqualem Deo*.

Conſiderandum etiam, quod id quod generatur, quamdiu in generante manet, dicitur eſſe conceptum. Verbum autem Dei ita eſt a Deo genitum, quod tamen ab ipſo non recedit, ſed in eo manet, ut ex ſuperioribus patet. Recte ergo verbum Dei poteſt dici a Deo conceptum. Hinc eſt quod Proverb. VIII. 24. Dei ſapientia dicit: *Nondum erant abyſſi, & ego iam concepta eram.*

Eſt autem differentia inter conceptionem verbi Dei, & materialem conceptionem

nem quæ apud nos in animalibus invenitur. Nam proles quamdiu concepta eſt, & in utero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per ſe ſubſiſtat, a generante ſecundum locum diverſa: unde oportet quod io corporali generatione animalium aliud ſit genitæ prolis conceptio, atque aliud partus ipſius, ſecundum quem etiam loco ſeparatur proles genita a generante, ab utero generantis egrediens. Verbum autem Dei in ipſo Deo dicente exiſtens, eſt perfectum in ſe ſubſiſtens, diſtinctum a Deo dicente: non enim expectatur ibi iocalis diſtinctio, ſi ſola relatione diſtinguuntur, ut dictum eſt. Idem eſt ergo in generatione verbi Dei & conceptio, & partus: & ideo poſtquam ex ore Sapieotiæ dictum eſt (Prov. VIII. 24.) *Ego iam concepta eram*: poſt pauca ſubditur: *Ante colles ego parturiebar*. Sed quia conceptio, & partus in rebus corporalibus cum motu ſunt, & ideo oportet in eis quamdam ſucceſſionem eſſe; cum conceptionis terminus ſit eſſe concepti in concipiente, terminus autem partus ſit eſſe eius qui parturitur, diſtinctum a pariente: neceſſe eſt igitur in corporalibus quod id quod coocipitur, oondum ſit; & id quod parturitur, in parturiendo non ſit a parturiente diſtinctum. Conceptio autem, & partus intelligibilis verbi non eſt cum motu, nec cum ſucceſſione: unde ſimul dum concipitur, eſt; & ſimul dum parturitur, diſtinctum eſt; ſicut quod illuminatur, ſimul dum illuminatur, illuminatum eſt, eo quod in illuminatione oulla ſucceſſio eſt. Et cum hoc inveniatur in intelligibili verbo noſtro, multo magis competit verbo Dei: non ſolum quia intelligibilis conceptio, & partus eſt, ſed quia in æternitate exiſtit utrumque, in qua prius, & poſterius eſſe oon poſſunt. Hinc eſt quod poſtquam ex ore Sapientiæ dictum eſt: *Ante colles ergo parturiebar*: ne intelligeretur quod dum parturiretur, noo eſſet, ſubditur: *Quando præparabat cælos, aderam*: ut ſicut in generatione animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, & deinde conveniat ſibi adeſſe parturienti quaſi ſibi conſociatum, nec ab eo diſtinctum; hæc omnia in divina generatione ſimul eſſe intelligantur: oam verbum Dei ſimul concipitur, parturitur, & adeſt. Et quia quod parturitur, ex utero procedit; ſicut generatio verbi Dei ad inſinuandam perfectam diſtioctionem eius a generante, dicitur partus; ſimili ratione dicitur geoeratio ex utero, ſecundum illud Pſalm. CIX. 3. *Ex utero ante luciferum genui te*. Quia tamen non eſt talis diſtinctio verbi a dicente, quæ impediat verbum eſſe in dicente, ut ex dictis patet; ſicut ad inſinuandam diſtinctionem verbi, dicitur parturiri, vel ex utero genitum eſſe; ita ad oſtendendum quod talis diſtinctio oon excludit verbum eſſe in diceote, dicitur Ioannis I. quod eſt io ſinu patris.

Attendeodum autem, quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam, & paſſivam: & ab activa quidem virtute dicitur pater, a paſſiva vero dicitur mater: unde eorum quæ ad geoerationem prolis requiruntur, quædam conveniunt patri, & quædam conveniunt matri: dare enim oaturam & ſpeciem proli, competit patri; concipere autem, & parturire, competit matri tamquam patienti, & recipienti. Cum autem proceſſio verbi ſecundum hoc dicta ſit eſſe quod Deus ſe ipſum intelligit; ipſum autem divinum intelligere non eſt per aliquam virtutem paſſivam, ſed quaſi activam, quia intellectus divinus non eſt in potentia, ſed in actu tantum: ideo in generatione verbi Dei non competit hoc ratione matris, ſed ſolum patris. Unde quæ in generatiooe carnali diſtinctim patri, & matri conveoiunt, omnia in generatione verbi patri attribuuntur in ſacris Scripturis: dicitur enim pater & dare filio vitam, & concipere, & parturire.

CAPUT XII.

Quomodo filius Dei dicatur Dei ſapientia.

QUia vero ea quæ de ſapientia divina dicuntur, ad generationem verbi adduximus, conſequens eſt oſtendere, quod per divinam ſapientiam, ex cuius perſona præmiſſa verba proponuntur, verbum Dei intelligi poſſit. Et ut a rebus humanis ad divinorum cogoitionem perveniamus, conſiderare oportet, quod ſapientia in homine dicitur habitus quidam quo mens noſtra perficitur in cognitione altiſſimorum; & huiuſmodi ſunt divina. Cum vero ſecundum ſapientiæ habitum in intellectu noſtro aliqua formatur conceptio de divinis, ipſa conceptio intellectus, quæ eſt interius verbum, ſapientiæ nomen accipere ſolet, ſecundum illum modum loquendi quo actus, & ſpecies oomioibus habituum a quibus procedunt, nominantur: quod enim iuſte ſit, interdum iuſti-

tia dicitur; & quod fit fortiter, fortitudo; & generaliter quod virtuoſe fit, virtus dicitur; & per hunc modum quod ſapienter excogitatur, dicitur ſapientia alicuius. In Deo autem ſapientia quidem oportet dici ex eo quod ſe ipſum cognoſcit. Sed quia non cognoſcit ſe per aliquam ſpeciem niſi per eſſentiam, quinimmo & ipſum eius intelligere eſt eius eſſentia; ſapientia Dei habitus eſſe non poteſt, ſed eſt ipſa Dei eſſentia. Manifeſtum eſt autem ex dictis quod Dei filius eſt verbum, & conceptio Dei intelligentis ſe ipſum. Sequitur igitur quod ipſum Dei verbum tamquam ſapienter mente divina conceptum, proprie concepta ſeu genita ſapientia dicatur: unde Apoſtolus Chriſtum Dei ſapientiam nominat I. ad Cor. 1. Ipſum autem ſapientiæ verbum mente conceptum, eſt quædam manifeſtatio ſapientiæ intelligentis, ſicut & in nobis omnes habitus per actus manifeſtantur. Quia ergo divina ſapientia lux dicitur, prout in puro actu cognitionis conſiſtit; lucis autem manifeſtatio, ſplendor ipſius eſt ab ea procedens: convenienter & verbum divinæ ſapientiæ ſplendor lucis nominatur, ſecundum illud Apoſtoli de filio dicentis (Hebr. 1. 3.) *Cum ſit ſplendor gloriæ:* unde & filius manifeſtationem patris ſibi adſcribit, Ioan. XVII. 6. dicens: *Pater, manifeſtavi nomen tuum hominibus.* Sed tamen licet filius, qui eſt Dei verbum, proprie ſapientia concepta dicatur, nomen tamen ſapientiæ abſolute dictum, oportet eſſe commune patri, & filio; eum ſapientia quæ per verbum reſplendet, ſit patris eſſentia, ut dictum eſt, eſſentia vero patris ſit ſibi, & filio communis.

CAPUT XIII.

Quod non eſt niſi unus filius in divinis.

QUia vero Deus intelligendo ſe ipſum, omnia alia intelligit, ut in primo oſtenſum eſt; ſe ipſum autem uno & ſimplici intuitu intelligit, quum ſuum intelligere ſit ſuum eſſe: neceſſe eſt verbum Dei eſſe unicum tantum. Quum autem in divinis nihil aliud ſit filii generatio quam verbi conceptio, ſequitur quod una ſola ſit generatio in divinis, & unicus filius ſolus a patre genitus. Unde Ioannis 1. 14. dicitur: *Vidimus eum quaſi unigenitum a patre:* & iterum: *Unigenitus, qui eſt in ſinu patris, ipſe* nobis *enarravit.*

Videtur tamen ex præmiſſis ſequi quod & verbi divini ſit aliud verbum, & filii ſit alius filius. Oſtenſum eſt enim, quod verbum Dei ſit Deus verus. Oportet igitur omnia quæ Deo conveniunt, verbo Dei convenire. Deus autem ex neceſſitate ſe ipſum intelligit: & verbum igitur Dei ſe ipſum intelligit. Si igitur ex hoc quod Deus ſe ipſum intelligit, verbum ab eo genitum in Deo ponitur, conſequi videtur quod etiam & verbo inquantum ſe ipſum intelligit, aliud verbum attribuatur; & ſic verbi erit verbum, & filii filius. Et illud verbum, ſi Deus eſt, iterum ſe ipſum intelliget, & habebit aliud verbum, & ſic in infinitum generatio divina procedet.

Huius autem ſolutio ex præmiſſis haberi poteſt. Cum enim oſtenſum ſit quod verbum Dei ſit Deus, oſtenſum tamen eſt quod non eſt alius Deus a Deo euius eſt verbum, ſed unus omnino, hoc ſolo ab eo diſtinctum quod ab eo eſt ut verbum procedens. Sicut autem verbum non eſt alius Deus, ita nec eſt alius intellectus, & per conſequens nec aliud intelligere, unde nec aliud verbum. Nec tamen ſequitur quod ſit verbum ſui ipſius, ſecundum quod verbum ſe ipſum intelligit: nam in hoc ſolo verbum a dicente diſtinguitur, ut dictum eſt, quod eſt ab ipſo. Omnia ergo alia communiter attribuenda ſunt Deo dicenti, qui eſt pater, & verbo, quod eſt filius, propter hoc quod etiam verbum eſt Deus; ſed hoc ſolum ut ab eo ſit verbum, adſcribendum eſt proprie patri, & hoc quod eſt eſſe a Deo dicente, attribuendum eſt proprie filio.

Ex quo etiam patet quod filius non eſt impotens, etſi generare filium non poſſit, quum tamen pater generet filium: nam eadem potentia eſt patris, & filii, ſicut & eadem Divinitas. Et cum generatio in divinis ſit intelligibilis verbi conceptio, ſecundum ſcilicet quod Deus intelligit ſe ipſum, oportet quod potentia ad generandum in Deo ſit ſicut potentia ad intelligendum ſe ipſum. Et quum intelligere ſe ipſum in Deo ſit unum, & ſimplex, oportet & potentiam intelligendi ſe ipſum, quæ non eſt aliud quam ſuus actus, eſſe unam tantum. Ex eadem ergo potentia eſt & quod verbum concipiatur, & quod dicens verbum concipiat: unde ex eadem potentia eſt quod pater generet, & quod filius generetur. Nullam ergo potentiam habet pater quam non habeat filius; ſed pater habet ad generare generativam potentiam, filius autem ad generari, quæ ſola relatione differre, ex dictis patet.

Sed

Sed quia Apoſtolus filium Dei dicit verbum habere, ex quo ſequi videtur quod filii ſit filiùs, & verbi verbum; conſiderandum eſt, qualiter verba Apoſtoli hoc dicentis ſint intelligenda. Dicit enim Heb. I. 2. *Diebus iſtis locutus eſt nobis in filio:* & poſtea: *Qui cum ſit ſplendor gloriæ, & figura ſubſtantiæ eius, portans omnia verbo virtutis ſuæ &c.* Huiuſmodi autem intellectum ſumere oportet ex his quæ iam dicta ſunt. Dictum eſt enim, quod conceptio ſapientiæ, quæ eſt verbum, ſapientiæ ſibi vindicat nomen. Ulterius autem procedentibus apparet quod etiam exterior effectus ex conceptione ſapientiæ proveniens, ſapientia dici poteſt, per modum quo effectus nomen cauſæ ſibi aſſumit: dicitur enim ſapientia alicuius eſſe non ſolum id quod ſapienter excogitat, ſed etiam id quod ſapienter facit. Ex quo contingit ut etiam explicatio divinæ ſapientiæ per opus in rebus creatis, Dei ſapientia dicatur, ſecundum illud Eccli. I. 9. *Ipſe creavit illam*, ſcilicet ſapientiam, *in ſpiritu ſancto:* & poſtea dicit: *& effudit illam ſuper omnia opera ſua.* Sic igitur & id quod ex verbo efficitur, verbi nomen accepit: nam & in nobis expreſſio interioris verbi per vocem, dicitur verbum, quaſi ſit verbum verbi, quia eſt interioris verbi oſtenſivum. Sic igitur non ſolum divini intellectus conceptio dicitur verbum, quod eſt filius, ſed etiam explicatio divini conceptus per opera exteriora verbum verbi nominatur. Et ſic oportet intelligi quod filius portet omnia verbo virtutis ſuæ, ſicut & id quod in Pſal. cxlviii. 8. legitur: *Ignis, grando, nix, glacies, ſpiritus procellarum, quæ faciunt verbum eius:* quia ſcilicet per virtutes creaturarum explicantur divinæ conceptionis effectus in rebus.

Cum vero Deus intelligendo ſe ipſum, omnia alia intelligat, ut dictum eſt: oportet quod verbum in Deo conceptum, ex eo quod ſe ipſum intelligit, ſit etiam verbum unum & idem omnium rerum. Non tamen eodem modo eſt verbum Dei, & aliarum rerum. Nam Dei quidem verbum eſt ſicut ab eo procedens, aliarum autem rerum non ſicut ex eis procedens: non enim Deus a rebus ſcientiam ſumit, ſed magis per ſuam ſcientiam res in eſſe producit, ut ſupra oſtenſum eſt. Oportet igitur quod verbum Dei omnium quæ facta ſunt, ratio perfecta exiſtat. Qualiter autem ſingulorum propria ratio eſſe poſſit, ex his quæ in primo Libro tractata ſunt, manifeſtum eſt, ubi oſtenſum eſt quod Deus omnium propriam cognitionem habet. Quicumque autem facit aliquid per intellectum, operatur per rationem rerum factarum quam apud ſe habet: domus enim quæ eſt in materia, ſit ab ædificatore per domus rationem quam habet in mente. Oſtenſum eſt autem ſupra, quod Deus res in eſſe producit non naturali neceſſitate, ſed quaſi per intellectum, & voluntatem agens. Fecit igitur Deus omnia per verbum ſuum, quod eſt ratio rerum factarum ab ipſo. Hinc eſt quod dicitur a Ioanne (cap. I. 3.) *Omnia per ipſum facta ſunt:* cui conſonat quod Moyſes mundi originem deſcribens (Geneſ. I.) in ſingulis operibus tali utitur modo loquendi: *Dixit Deus, fiat lux, & facta eſt lux: Dixit Deus, fiat firmamentum:* & ſic de aliis: quæ omnia Pſalmiſta comprehendit dicens (Pſalm. cxlviii. 5.) *Dixit, & facta ſunt.* Dicere enim eſt verbum producere. Sic ergo intelligendum eſt quod *Deus dixit, & facta ſunt*, quia verbum produxit, per quod res in eſſe produxit ſicut per earum rationem perfectam. Sed quia idem eſt cauſa conſervationis rerum, & productionis ipſarum, ſicut omnia per verbum facta ſunt, ita per Dei verbum conſervantur in eſſe: unde Pſalmiſta dicit (Pſalm. xxxi. 6.) *Verbo Domini cæli firmati ſunt:* & Apoſtolus dicit ad Hebræos I. de filio, quod portat omnia verbo virtutis ſuæ: quod quidem qualiter accipi oporteat, iam dictum eſt.

Sciendum tamen, quod verbum Dei in hoc differt a ratione quæ eſt in mente artificis: quia verbum Dei, Deus ſubſiſtens eſt; ratio autem artificiati in mente artificis non eſt res ſubſiſtens, ſed ſolum intelligibilis forma. Formæ autem non ſubſiſtenti non competit proprie ut agat: agere enim, rei perfectæ, & ſubſiſtentis eſt; ſed eſt eius ut ea agatur, eſt enim forma principium actionis quo agens agit. Ratio igitur domus in mente artificis non agit domum, ſed artifex per eam domum facit; verbum autem Dei, quod eſt ratio rerum factarum a Deo, quum ſit ſubſiſtens, agit, non ſolum per ipſum aliquid agitur: & ideo Dei Sapientia loquitur Prov. viii. 30. *Cum eo eram cuncta componens:* & Ioannis v. 17. Dominus dicit: *Pater meus operatur, & ego operor.*

Conſiderandum eſt etiam, quod res facta per intellectum, præexiſtit in ratione intellectus ante etiam quam ſit in ſe ipſa: prius enim domus eſt in ratione artificis quam

quam perducatur in actum. Verbum autem Dei eſt ratio omnium eorum quæ a Deo ſunt facta, ut oſtenſum eſt. Oportet igitur quod omnia quæ ſunt facta a Deo, præextiterint in verbo Dei, antequam ſint etiam in propria natura. Quod autem eſt in aliquo, eſt in eo per modum eius in quo eſt, & non per proprium modum: domus enim in mente artificis intelligibiliter, & immaterialiter exiſtit. Res igitur intelligendæ ſunt in verbo Dei præextitiſſe ſecundum modum verbi ipſius. Eſt autem modus verbi ipſius, quod ſit unum, ſimplex, immateriale, & non ſolum vivens, ſed etiam vita, quum ſit ſuum eſſe. Oportet igitur quod res factæ a Deo præextiterint in verbo Dei ab æterno immaterialiter, & abſque omni compoſitione, & quod nihil aliud in eo ſint quam ipſum verbum, quod eſt vita: propter quod dicitur Ioannis 1. 3. *Quod factum eſt, in ipſo vita erat*, ideſt in verbo. Sicut autem operans per intellectum, & per rationem, quam apud ſe habet, res in eſſe producit; ita etiam qui alium docet, per rationem quam apud ſe habet, ſcientiam cauſat in illo; cum ſcientia diſcipuli ſit deducta a ſcientia docentis, ſicut imago quædam ipſius. Deus autem non ſolum eſt cauſa per intellectum ſuum omnium quæ naturaliter ſubſiſtunt; ſed etiam omnis intellectualis cognitio ab intellectu divino derivatur, ſicut ex ſuperioribus (Lib. III. cap. lxxvi.) patet. Oportet igitur quod per verbum Dei, quod eſt ratio intellectus divini, cauſetur omnis intellectualis cognitio: propter quod dicitur Ioan. 1. 4. *Vita erat lux hominum*, quia ſcilicet ipſum verbum, quod vita eſt, in quo omnia vita ſunt, manifeſtat ut lux quædam mentibus hominum veritatem. Nec eſt ex defectu verbi quod non omnes homines ad veritatis cognitionem perveniunt, ſed aliqui tenebroſi exiſtunt. Provenit autem hoc ex defectu hominum qui ad verbum non convertuntur, nec eum plene capere poſſunt: unde adhuc in hominibus tenebræ remanent vel maiores, vel minores, ſecundum quod magis, & minus convertuntur ad verbum, & capiunt ipſum: unde Ioannes, ut omnem defectum a manifeſtativa verbi virtute excludat, quum dixiſſet, quod vita eſt lux hominum, ſubiungit, quod *in tenebris lucet, & tenebræ eam non comprehenderunt*: non enim tenebræ ſunt ex hoc quod verbum non luceat, ſed ex hoc quod aliqui lucem verbi non capiunt; ſicut luce corporei Solis per orbem diffuſa, tenebræ non ſunt niſi ei qui oculos clauſos, vel debiles habet.

Hæc igitur ſunt quæ de generatione divina, & de virtute unigeniti filii Dei ex ſacris Scripturis edocti, utcumque concipere poſſumus.

CAPUT XIV.

Solutio ad rationes ſupra inductas contra generationem divinam.

Quia vero veritas omnem falſitatem excludit, & dubietatem diſſolvit, in promptu iam ſit ea diſſolvere quæ circa generationem divinam difficultatem afferre videbantur.

Iam enim ex dictis patet quod in Deo generationem intelligibilem ponimus, non autem talem qualis eſt in materialibus rebus, quarum generatio mutatio quædam eſt, corruptioni oppoſita: quia neque verbum in intellectu noſtro cum aliqua mutatione concipitur, nec habet oppoſitam corruptionem: cui quidem conceptioni ſimilem eſſe filii Dei generationem iam patet ex dictis. Similiter etiam verbum quod in mente noſtra concipitur, non exit de potentia in actum, niſi quatenus intellectus noſter procedit de potentia in actum: nec tamen verbum oritur ex intellectu noſtro, niſi prout exiſtit in actu: ſimul autem cum in actu exiſtit, eſt in eo verbum conceptum. Intellectus autem divinus numquam eſt in potentia, ſed ſolum in actu, ut ſupra oſtenſum eſt. Generatio igitur verbi ipſius non eſt ſecundum exitum de potentia in actum, ſed ſicut oritur ex actu actus, ut ſplendor ex luce, & ratio intellecta ex intellectu in actu. Unde etiam apparet quod generatio non prohibet Dei filium eſſe verum Deum, aut ipſum eſſe æternum; quin magis neceſſe eſt ipſum eſſe coæternum Deo, cuius eſt verbum, quia intellectus in actu numquam eſt ſine verbo.

Et quia filii Dei generatio non eſt materialis, ſed intelligibilis, ſtulte iam dubitatur, ſi pater totam naturam dedit, aut partem. Manifeſtum eſt enim quod ſi Deus ſe intelligit, oportet quod tota plenitudo ipſius contineatur in verbo. Nec tamen ſubſtantia filio data deſinit eſſe in patre, quia nec etiam apud nos deſinit eſſe propria natura in re quæ intelligitur, ex hoc quod verbum noſtri intellectus ex ipſa re intellecta habet ut intelligibiliter eamdem naturam numero contineat.

Digitized by Google

Ex hoc autem quod divina generatio non eſt materialis, manifeſtum eſt quod non oportet in filio Dei eſſe aliud recipiens, & aliud naturam receptam. Hoc enim in materialibus generationibus accidere neceſſe eſt, inquantum materia generati recipit formam generantis. In generatione autem intelligibili non ſic eſt: non enim ſic verbum ab intellectu exoritur quod pars eius præintelligatur ut recipiens, & pars eius ab intellectu effluat; ſed totaliter verbum ab intellectu originem habet, ſicut & in nobis totaliter unum verbum ex alio oritur, ut concluſio ex principiis. Ubi autem totaliter aliquid ex alio oritur, non eſt aſſignare recipiens, & receptum; ſed totum quod exoritur, ab eo eſt a quo oritur.

Similiter etiam patet quod non excluditur divinæ generationis unitas ex hoc quod in Deo plurium ſubſiſtentium diſtinctio eſſe non poſſit. Eſſentia enim divina etſi ſubſiſtens ſit, non tamen poteſt ſeparari a relatione quam oportet in Deo intelligi ex hoc quod verbum conceptum divinæ mentis eſt ab ipſo Deo dicente: nam & verbum eſt divina eſſentia, ut oſtenſum eſt; & Deus dicens, a quo eſt verbum, eſt etiam divina eſſentia, non alia & alia, ſed eadem numero. Huiuſmodi autem relationes non ſunt accidentia in Deo, ſed res ſubſiſtentes. Deo enim nihil accidere poteſt, ut ſupra probatum eſt. Sunt igitur plures res ſubſiſtentes, ſi relationes conſiderentur; eſt autem una res ſubſiſtens, ſi conſideretur eſſentia. Et propter hoc dicimus unum Deum eſſe, quia eſt una eſſentia ſubſiſtens; & plures perſonas, propter diſtinctionem ſubſiſtentium relationum: perſonarum enim diſtinctio etiam in rebus humanis non attenditur ſecundum eſſentiam ſpeciei, ſed ſecundum ea quæ ſunt naturæ ſpeciei adiuncta: in omnibus enim perſonis hominum eſt una ſpeciei natura, ſunt tamen plures perſonæ, propter hoc quod diſtinguuntur homines in his quæ ſunt adiuncta naturæ. Non ergo in divinis dicenda eſt una perſona propter unitatem eſſentiæ ſubſiſtentis, ſed plures propter relationes.

Ex hoc autem patet quod id quod eſt quaſi individuationis principium, non ſequitur eſſe in alio: nam neque eſſentia divina eſt in alio Deo, neque paternitas eſt in filio. Quamvis autem duæ perſonæ, patris ſcilicet, & filii, non diſtinguantur eſſentia, ſed relatione; non tamen relatio eſt aliud quam eſſentia ſecundum rem, cum relatio in Deo accidens eſſe non poſſit. Nec hoc impoſſibile reputabitur, ſi quis diligenter conſideret ea quæ in primo determinata ſunt, ubi oſtenſum eſt, quod in Deo ſunt omnium entium perfectiones, non ſecundum compoſitionem aliquam, ſed ſecundum ſimplicis eſſentiæ unitatem. Nam diverſæ perfectiones quas res creata per multas obtinet formas, Deo competunt ſecundum unam & ſimplicem eius eſſentiam: homo enim quod eſt animal, per aliam formam vivit, & per aliam eſt ſapiens, & per aliam eſt iuſtus; quæ omnia Deo per eſſentiam ſuam conveniunt. Sicut igitur ſapientia, & iuſtitia in homine quidem ſunt accidentia, in Deo autem ſnnt idem quod divina eſſentia; ſic aliqua relatio, puta paternitatis, & filiationis, etſi in hominibus ſit accidens, in Deo eſt divina eſſentia. Non autem ideo dicitur, quod divina ſapientia ſit eius eſſentia, cum in nobis ſapientia ſuper eſſentiam addat, quaſi divina ſapientia a noſtra ſapientia deficiat; ſed quia eius eſſentia noſtram eſſentiam excedit, ita quod id ad quod eſſentia noſtra non ſufficit, ſcilicet ſcire, & iuſtum eſſe, Deus ſecundum ſuam eſſentiam habet perfecte. Oportet igitur quod quicquid nobis convenit ſecundum eſſentiam, & ſapientiam diſtinctim, ſimul Deo ſecundum eſſentiam ſuam attribuatur. Et ſimilis ratio in aliis eſt obſervanda. Cum igitur divina eſſentia ſit ipſa paternitatis, vel filiationis relatio, oportet quod quicquid eſt paternitatis proprium, Deo conveniat, licet paternitas ſit in ipſa eſſentia. Eſt autem hoc proprium paternitatis ut a filiatione diſtinguatur: dicitur enim pater ad filium quaſi ad alium; & hæc eſt ratio patris ut ſit filii pater. Licet ergo Deus pater ſit divina eſſentia, & ſimiliter Deus filius; ex hoc tamen quod eſt pater, diſtinguitur a filio, licet ſit unum ex hoc quod uterque eſt divina eſſentia.

Ex hoc etiam patet quod relatio in divinis non eſt abſque abſoluto, aliter tamen comparatur ad abſolutum in Deo quam in rebus creatis. Nam in rebus creatis comparatur relatio ad abſolutum ſicut accidens ad ſubiectum; non autem in Deo ſic, ſed per modum identitatis, ſicut eſt de aliis quæ de Deo dicuntur. Idem autem ſubiectum non poteſt oppoſitas relationes in ſe habere, ut ſit idem homo pater, & filius ſecundum idem; ſed eſſentia divina propter omnimodam eius perfectionem idem eſt & ſapientiæ,

&

Digitized by Google

& iuſtitiæ, & aliis huiuſmodi quæ apud nos in diverſis generibus continentur. Et ſic nihil prohibet unam eſſentiam eſſe idem & paternitati, & filiationi, & patrem, & filium unum Deum eſſe, licet pater non ſit filius: eadem enim eſſentia eſt quæ eſt res habens eſſe naturaliter, & verbum intelligibile ſui ipſius.

Ex his etiam quæ dicta ſunt, poteſt eſſe manifeſtum quod relationes in Deo ſunt ſecundum rem, & non ſolo intellectu. Omnis enim relatio quæ conſequitur propriam operationem alicuius rei, aut potentiam, aut quantitatem, aut aliquid huiuſmodi, realiter in eo exiſtit: aliter enim eſſet in eo ſolo intellectu, ſicut apparet de ſcientia, & ſcibili: relatio enim ſcientiæ ad ſcibile conſequitur actionem ſcientis, non autem actionem ſcibilis: ſcibile enim eodem modo ſe habet, quantum in ſe eſt, & quando intelligitur, & quando non intelligitur: & ideo relatio in ſciente realiter eſt, in ſcibili autem ſecundum intellectum tantum: dicitur enim quod intelligitur ſcibile ad ſcientiam relative, ex eo quod ſcientia refertur ad ipſum. Simile quoque apparet in dextro, & ſiniſtro: in animalibus enim ſunt diſtinctæ virtutes ex quibus relatio dextri, & ſiniſtri conſurgit; propter quod talis relatio vere & realiter in animali conſiſtit: unde qualirercumque vertatur animal, ſemper relatio eodem modo manet, numquam enim pars dextra ſiniſtra dicetur. Res vero inanimatæ quæ prædictis virtutibus carent, non habent in ſe huiuſmodi relationem realiter exiſtentem, ſed nominantur ſecundum relationem dextri, aut ſiniſtri ex eo quod animalia aliquo modo ſe habent ad ipſum: unde eadem columna nunc dextra, nunc ſiniſtra dicitur, ſecundum quod animal ex diverſo ſitu ei comparatur. Relatio autem verbi ad Deum dicentem, cuius eſt verbum, in Deo ponitur ex hoc quod Deus ſe ipſum intelligit: quæ quidem operatio in Deo eſt, vel magis eſt ipſe Deus, ut ſupra oſtenſum eſt. Relinquitur igitur prædictas relationes in Deo eſſe vere & realiter, non ſolum ſecundum intellectum noſtrum.

Quamvis autem in Deo ponatur eſſe relatio, non tamen ſequirur quod in Deo ſit aliquid habens eſſe dependens. In nobis enim relationes habent eſſe dependens, quia earum eſſe eſt aliud ab eſſe ſubſtantiæ, unde habent proprium modum eſſendi ſecundum proptiam rationem, ſicut in aliis accidentibus contingit: quia enim omnia accidentia ſunt formæ quædam ſubſtantiæ ſuperadditæ, & a principiis ſubſtantiæ cauſatæ, oportet quod eorum eſſe ſit ſuperadditum ſupra eſſe ſubſtantiæ, & ab ipſo dependens: & tanto uniuſcuiuſque eorum eſſe eſt prius, vel poſterius, quanto forma accidentalis ſecundum propriam rationem fuerit propinquior ſubſtantiæ, vel magis perfecta. Propter quod & relatio realiter ſubſtantiæ adveniens & poſtremum, & imperfectiſſimum eſſe habet. Poſtremum quidem, quia non ſolum præexigit eſſe ſubſtantiæ, ſed etiam eſſe aliorum accidentium, ex quibus cauſatur relatio; ſicut unum in quantitate cauſat æqualitatem, & unum in qualitate ſimilitudinem. Imperfectiſſimum autem, quia propria relationis ratio conſiſtit in eo quod eſt ad alterum: unde eſſe eius proprium quod ſubſtantiæ ſuperaddit, non ſolum dependet ab eſſe ſubſtantiæ, ſed etiam ab eſſe alicuius exterioris. Hoc autem in divinis locum non habet, quia non eſt in Deo aliquid aliud eſſe quam ſubſtantiæ: quicquid enim in Deo eſr, ſubſtantia eſt. Sic igitur eſſe ſapientiæ in Deo non eſt eſſe dependens a ſubſtantia, quia eſſe ſapientiæ eſt eſſe ſubſtantiæ; ita nec eſſe relationis eſt eſſe dependens neque a ſubſtantia, neque ab aliquo exteriori, quia etiam eſſe relationis eſt eſſe ſubſtantiæ. Non igitur per hoc quod relatio in Deo ponitur, ſequitur quod ſit in eo aliquod eſſe dependens, ſed ſolum quod in Deo ſit reſpectus aliquis, in quo ratio relationis conſiſtit; ſicut ex hoc quod ſapientia in Deo ponitur, non ſequitur quod ſit in eo aliquid accidentale, ſed ſolum perfectio quædam, in qua ratio ſapientiæ conſiſtit.

Per quod etiam patet quod ex imperfectione quæ in relationibus creatis eſſe videtur, non ſequitur quod perſonæ divinæ ſint imperfectæ, quæ relationibus diſtinguuntur; ſed ſequitur quod divinarum perſonarum minima ſit diſtinctio.

Patet etiam ex prædictis quod licet Deus de patre, & filio ſubſtantialiter prædicetur, non tamen ſequitur, ſi pater, & filius ſint plures perſonæ, quod ſint plures dii: ſunt enim plures propter diſtinctionem ſubſiſtentium relationum, ſed tamen ſunt unus Deus propter unitatem eſſentiæ ſubſiſtentis. Hoc autem in hominibus non contingit ut plures aliqui ſint unus homo, quia eſſentia humanitatis non eſt una numero in utroque, neque eſſentia humanitatis eſr ſubſiſtens, ut humanitas ſit homo.

Ex

Digitized by Google

Ex hoc autem quod in Deo eſt eſſentiæ unitas, & relationum diſtinctio, manifeſtum fit quod nihil prohibet in uno Deo oppoſita quædam inveniri, (*a*) illa dumtaxat oppoſita quæ relationis diſtinctionem conſequnntur, ut generans, & genitum, quæ opponuntur relative; & genitum, & ingenitum, quæ opponuntur ut affirmatio, & negatio. Ubieumque enim eſt aliqua diſtinctio, oportet invenire negationis, & affirmationis oppoſitionem: quæ enim ſeeundum nullam affirmationem, & negationem differunt, penitus indiſtincta ſunt. Oportet enim quod quantum ad omnia unum eſſet quod eſt alterum, & ſie eſſent penitus idem, & nullo modo diſtincta.

Hæc igitur de generatione divina dicta ſufficiant,

CAPUT XV.

De ſpiritu ſancto quod ſit in divinis.

DIvinæ autem Scripturæ auctoritas non ſolum nobis in divinis patrem, & filium annuntiat, ſed his duobus ſpiritum ſanctum connumerat: dicit enim Dominus Matth. ult. 19. *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris, & filii, & ſpiritus ſancti*: & I. Ioann. v. 7. *Tres ſunt qui teſtimonium dant in cælo: pater, verbum, & ſpiritus ſanctus*. Huius etiam ſpiritus ſancti proceſſionem quamdam ſacra Scriptura commemorat: dieit enim Ioann. xv. 26. *Cum venerit paraclytus, quem ego mittam vobis a patre, ſpiritum veritatis, qui a patre procedit, ille teſtimonium perhibebit de me*.

CAPUT XVI.

Rationes ex quibus aliqui ſpiritum ſanctum exiſtimaverunt eſſe creaturam.

OPinati ſunt autem quidam, ſpiritum ſanctum creaturam eſſe, aliis ereaturis eelſiorem: ad euius aſſertionem ſacræ Seripturæ teſtimoniis utebantur.

1. Dicitur enim Amos iv. 13. ſecundum litteram ſeptuaginta: (*b*) *Ecce formans montes, & creans ſpiritum, & annuntians homini verbum eius*: & Zachariæ xii. 1. dicit Dominus: *Extendens cælum, & fundans terram, & creans ſpiritum hominis in eo*. Videtur igitur quod ſpiritus ſanctus ſit ereatura.

2. Adhue. Dieit Dominus Ioannis xvi. 13. de ſpiritu ſancto loquens: *Non loquetur a ſemetipſo; ſed quæcumque audiet, loquetur*. Ex quo videtur quod nihil ultroneæ poteſtatis auctoritate loquatur, ſed iubenti per miniſterium famuletur: loqui enim quæ quis audit, ſamulantis eſſe videtur. Videtur igitur ſpiritus ſanctus eſſe creatura Deo ſubiecta.

3. Item. Mitti inferioris eſſe videtur, cum (*c*) in mittente importetur auctoritas. Spiritus autem ſanctus a patre, & filio mittitur: dieit enim Dominus Ioannis xiv. 26. *Paraclytus ſpiritus ſanctus, quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia*: & Ioannis x. 26. *Cum venerit paraclytus, quem ego mittam vobis a patre*. Spiritus ergo ſanctus & patre, & filio minor eſſe videtur.

4. Adhue. Scriptura divina filium patri aſſociens in his quæ Divinitatis eſſe videntur, de ſpiritu ſancto mentionem non facit, ut patet Matth. xi. 27. cum Dominus dieit: *Nemo novit filium niſi pater, neque patrem quis novit niſi filius*: de ſpiritu ſancto mentione non facta: & Ioan. xvii. 3. dicitur: *Hæc eſt vita æterna ut cognoſcant te ſolum Deum verum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum*: ubi etiam de ſpiritu ſancto mentio non fit. Apoſtolus etiam ad Rom. i. 7. dicit: *Gratia vobis, & pax a Deo patre noſtro, & Domino Ieſu Chriſto*: & I. ad Corinth. viii. 6. *Nobis unus Deus pater, ex quo omnia, & nos in illo; & unus Dominus Ieſus Chriſtus, per quem omnia, & nos per ipſum*. In quibus etiam nihil de ſpiritu ſancto dicitur. Videtur igitur ſpiritus ſanctus Deus non eſſe.

5. Amplius. Omne quod movetur, ereatum eſt: oſtenſum eſt enim in primo, Deum immobilem eſſe. Spiritui autem ſancto Scriptura divina motum attribuit: dicitur enim Geneſ. i. 2. *Spiritus Domini ferebatur ſuper aquas*: & Ioel. ii. 28. *Effundam de ſpiritu meo ſuper omnem carnem*. Videtur igitur ſpiritus ſanctus ereatura eſſe.

6. Præterea. Omne quod poteſt augeri, vel dividi, mutabile eſt, & creatum. Hoe autem ſpiritui ſancto in Seripturis ſacris attribui videtur: dicit enim Dominus Numeri xi. 16. ad Moyſen: *Congrega mihi ſeptuaginta viros de ſenioribus Iſrael: & auferam de ſpiritu tuo, tradamque eis*:

(a) *Al.* deeſt illa. (b) Vulgata: *Ecce formans montes, & creans ventum, & annuntians homini eloquium ſuum*. (c) *Al.* in mente.

Digitized by Google

& IV. Regum II. 10. dicitur, quod Eliſæus ab Elia petiit: *Obſecro quod fiat ſpiritus tuus duplex in me*: & Elias reſpondit: *Si videris quando tollar a te, erit quod petiſti*. Videtur ergo ſpiritus ſanctus eſſe mutabilis, & non eſſe Deus.

7. Item. In Deum triſtitia cadere non poteſt; cum triſtitia paſſio quædam ſit, Deus autem impaſſibilis eſt. Cadit autem triſtitia in ſpiritum ſanctum: unde Apoſtolus dicit ad Epheſios IV. 30. *Nolite contriſtare ſpiritum ſanctum Dei*: & Iſai. LXIII. 10. dicitur: *Ipſi ad iracundiam provocaverunt, & afflixerunt* (a) *ſpiritum ſanctum eius*. Videtur igitur ſpiritus ſanctus Deus non eſſe.

8. Adhuc. Deo non convenit orare, ſed magis orari. Spiritum autem ſanctum orare convenit: dicitur enim ad Roman. VIII. 26. *Ipſe ſpiritus poſtulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*. Spiritus ergo ſanctus non eſſe Deus videtur.

9. Amplius. Nullus congrue donat niſi id cuius habet dominium. Sed Deus pater dat ſpiritum ſanctum, & ſimiliter filius: dicit enim Dominus Lucæ XI. 13. *Pater veſter de cœlo dabit ſpiritum bonum petentibus ſe*: & Actuum V. Petrus dicit, quod Deus ſpiritum ſanctum dedit obedientibus ſibi. Ex his igitur videtur quod ſpiritus ſanctus Deus non ſit.

10. Item. Si ſpiritus ſanctus verus Deus eſt, oportet quod naturam divinam habeat; & ſic cum ſpiritus ſanctus a patre procedat, ut dicitur Ioannis XV. neceſſe eſt quod ab eo naturam divinam accipiat. Quod autem accipit naturam eius a quo producitur, ab eo generatur: proprium enim eſt geniti ut in ſimilem ſpeciem ſui principii producatur. Spiritus ergo ſanctus genitus erit, & per conſequens filius: quod (b) ſanæ fidei repugnat.

11. Præterea. Si ſpiritus ſanctus naturam divinam a patre accipit, & non quaſi genitus, oportet divinam naturam duobus modis communicari, ſcilicet per modum generationis, quo procedit filius, & per illum modum quo procedit ſpiritus ſanctus. Hoc autem uni naturæ competere non videtur ut duobus modis communicetur, ſi quis univerſas naturas inſpiciat. Oportet igitur, ut videtur, cum ſpiritus ſanctus naturam per generationem non accipiat, quod nullo modo accipiat eam; & ſic videtur non eſſe verus Deus.

Fuit autem hæc poſitio Arii, qui filium, & ſpiritum ſanctum dixit eſſe creaturas; filium tamen maiorem ſpiritu ſancto, & ſpiritum ſanctum eius miniſtrum, ſicut & filium minorem patre eſſe dicebat. Quem etiam quantum ad ſpiritum ſanctum ſecutus eſt Macedonius, qui de patre & filio recte ſenſit, quod unius & eiuſdem ſubſtantiæ ſint; ſed hoc de ſpiritu ſancto credere noluit, creaturam eum eſſe dicens. Unde quidam Macedonianos Semiarianos vocant, eo quod cum Arianis in parte conveniunt, & in parte differunt ab eiſdem.

CAPUT XVII.

Quod ſpiritus ſanctus ſit verus Deus.

Oſtenditur autem evidentibus Scripturæ teſtimoniis, quod ſpiritus ſanctus ſit Deus.

1. Nulli enim templum conſecratur niſi Deo: unde & in Pſalm. X. 5. dicitur: (c) *Deus, in templo ſancto ſuo*. Deputatur autem templum ſpiritui ſancto: dicit enim Apoſtolus I. ad Cor. VI. 19. *An neſcitis quoniam membra veſtra templum ſunt ſpiritus ſancti?* Spiritus ergo ſanctus Deus eſt; & præcipue cum membra noſtra, quæ templum ſpiritus ſancti eſſe dicit, ſint membra Chriſti: nam ſupra (verſ. 15.) præmiſerat: *Neſcitis quoniam corpora veſtra membra ſunt Chriſti?* Inconveniens autem eſſet, cum Chriſtus ſit verus Deus, ut ex ſuperioribus patet, quod membra Chriſti templum ſpiritus ſancti eſſent, niſi ſpiritus ſanctus Deus eſſet.

2. Item. A ſanctis latriæ ſervitus non niſi vero Deo exhibetur: dicitur enim Deuter. VI. 13. *Dominum Deum tuum timebis, & illi ſoli ſervies*. Serviunt autem ſancti ſpiritui ſancto: dicit enim Apoſtolus Philipp. III. 3. *Nos ſumus circumciſio, qui* (d) *ſpiritui Deo ſervimus*. Et licet quidam Libri habeant: *Qui ſpiritu Domini ſervimus*: tamen græci Libri, & antiquiores Latini habent: *Qui ſpiritui Deo ſervimus*. Et ex ipſo græco apparet quod hoc de ſervitute latriæ intelligendum eſt, quæ ſoli Deo debetur. Eſt igitur ſpiritus ſanctus verus Deus, cui latria debetur.

3. Adhuc. Sanctificare homines, proprium Dei opus eſt: dicitur enim Levitici XXII. 9. *Ego Dominus, qui ſanctifico vos*. Eſt autem ſpiritus ſanctus qui ſancti-

(a) Vulgata *ſpiritum ſancti eius*. (b) *Al.* ſane *adverbium*. (c) Vulgata *Dominus*. (d) Vulgata *ſpiritu*.

Digitized by Google

ctificat : dicit enim Apoſtolus I. Corinth. VI. 11. *Abluti, & ſanctificati eſtis : iuſtificati eſtis in nomine Domini noſtri Ieſu Chriſti, & in ſpiritu Dei noſtri :* & II. ad Theſſal. II. 13. dicitur : (*a*) *Elegit nos Deus primitias in ſalutem in ſanctificatione ſpiritus, & fide veritatis.* Oportet igitur ſpiritum ſanctum Deum eſſe.

4. Amplius. Sicut vita naturæ corporis eſt per animam, ita vitæ iuſtitiæ ipſius animæ eſt per Deum : unde Dominus dicit Ioannis VI. 58. *Sicut miſit me vivens pater, & ego vivo propter patrem : & qui manducat me, & ipſe vivet propter me.* Huiuſmodi autem vita eſt per ſpiritum ſanctum : unde ibidem 64. ſubditur : *Spiritus eſt qui vivificat :* & ad Roman. VIII. 13. dicit Apoſtolus : *Si ſpiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Spiritus ergo ſanctus divinæ naturæ eſt.

5. Præterea. Dominus in argumentum ſuæ Divinitatis contra Iudæos, qui ſuſtinere non poterant ut ſe æqualem Deo faceret, aſſerit in ſe eſſe reſuſcitandi virtutem, dicens Ioannis V. 21. *Sicut pater ſuſcitat mortuos, & vivificat ; ſic & filius quos vult vivificat.* Virtus autem reſuſcitativa ad ſpiritum ſanctum pertinet : dicit enim Apoſtolus ad Roman. VIII. 11. *Si ſpiritus eius qui ſuſcitavit Ieſum Chriſtum a mortuis, habitat in vobis ; qui ſuſcitavit Ieſum Chriſtum a mortuis, vivificabit & mortalia corpora veſtra propter inhabitantem ſpiritum eius in vobis.* Spiritus ergo ſanctus eſt divinæ naturæ.

6. Item. Creatio ſolius Dei opus eſt, ut ſupra (cap. XXI. Lib. II.) oſtenſum eſt. Pertinet autem creatio ad ſpiritum ſanctum : dicitur enim in Pſal. CIII. 30. (*b*) *Emitte ſpiritum tuum, & creabuntur :* & Iob XXXIII. 4. dicitur : *Spiritus Dei fecit me :* & Eccli. I. 9. dicitur de Deo : *Ipſe creavit illam,* ſcilicet ſapientiam (*c*) *ſpiritu ſancto.* Eſt ergo ſpiritus ſanctus divinæ naturæ.

7. Adhuc. Apoſtolus dicit I. ad Cor. II. 10. *Spiritus omnia ſcrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim ſcit quæ ſunt hominis niſi ſpiritus hominis qui in ipſo eſt ? Ita & quæ Dei ſunt, nemo cognovit niſi ſpiritus Dei.* Comprehendere autem omnia profunda Dei, non eſt alicuius creaturæ : quod patet ex hoc quod Dominus dicit Matth. XI. 27. *Nemo novit filium niſi pater, neque patrem quis novit niſi filius :* & Iſa. XXIV. 16. ex perſona Dei dicitur : *Secretum meum mihi.* Ergo ſpiritus ſanctus non eſt creatura.

8. Præterea. Secundum prædictam Apoſtoli comparationem, ſpiritus ſanctus ſe habet ad Deum ſicut ſpiritus hominis ad hominem. Spiritus autem hominis intrinſecus eſt homini, & non eſt extraneæ naturæ ab ipſo, ſed eſt aliquid eius. Igitur & ſpiritus ſanctus non eſt naturæ extraneæ a Deo.

9. Amplius. Si quis conferat verba Apoſtoli præmiſſa verbis Iſaiæ Prophetæ ; manifeſte percipiet ſpiritum ſanctum Deum eſſe : dicitur enim Iſaiæ LXIV. 4. *Oculus non vidit, Deus, abſque te quæ præparaſti expectantibus te :* quæ quidem verba Apoſtolus cum introduxiſſet, ſubiungit verba præmiſſa, ſcilicet quod ſpiritus ſcrutatur profunda Dei. Unde manifeſtum eſt quod ſpiritus ſanctus illa profunda Dei cognoſcit quæ præparavit expectantibus eum. Si ergo hæc nullus vidit præter Deum, ut Iſaias dicit, manifeſtum eſt ſpiritum ſanctum Deum eſſe.

10. Item. Iſaiæ VI. 8. dicitur : *Audivi vocem Dei dicentis : Quem mittam, & quis ibit nobis ? Et dixi : Ecce ego, mitte me. Et dixit : Vade, & dices populo huic : Audite audientes, & nolite intelligere.* Hæc autem verba Paulus ſpiritui ſancto attribuit : unde dicitur Actuum ult. 25. quod Paulus dixit Iudæis : *Bene ſpiritus ſanctus locutus eſt per Iſaiam Prophetam dicens : Vade ad populum iſtum, & dic ad eos : Aure audietis, & non intelligetis.* Manifeſtum eſt ergo ſpiritum ſanctum Deum eſſe.

11. Adhuc. Ex ſacris Scripturis apparet Deum eſſe qui locutus eſt per Prophetas : dicitur enim Numeri XII. 6. ex ore Dei : *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in viſione apparebo ei, vel per ſomnium,* ideſt per ſpiritum meum, *loquar ad illum :* & in Pſal. LXXXIV. 9. dicitur : *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.* Manifeſte autem oſtenditur ſpiritum ſanctum locutum eſſe in Prophetis : dicitur enim Actuum I. 16. *Oportet enim impleri ſcripturam quam prædixit ſpiritus ſanctus per os David :* & Matth. XXII. 43. Dominus dicit : Quomodo dicunt Scribæ Chriſtum filium David eſſe ? Ipſe enim dicebat in ſpiritu ſancto : *Dixit Dominus Domino meo, Sede a dextris meis :* & II. Pet. I. 21. dicitur : *Non enim voluntate humana allata eſt aliquando prophetia ; ſed ſpiritu ſancto inſpirati, locuti ſunt ſancti Dei homines.* Manifeſte ergo in Scripturis colligitur ſpiritum ſanctum Deum eſſe.

12. Item. Revelatio myſteriorum proprium opus Dei oſtenditur in Scripturis :

Iii 2 di-

(*a*) Vulgata : *quod elegerit vos Deus &c.* (*b*) Vulgata *Emittes.* (*c*) Vulgata, *in ſpiritu ſancto.*

Digitized by Google

dicitur enim Daniel. II. 28. *Eſt Deus in cælo revelans myſteria*. Myſteriorum autem revelatio opus ſpiritus ſancti oſtenditur : dicitur enim I. ad Corinth. II. 10. *Nobis revelavit per ſpiritum ſuum* : & XIV. 2. dicitur : *Spiritus loquitur myſteria* . Spiritus ergo ſanctus Deus eſt.

13. Præterea. Interius docere, proprium opus Dei eſt: dicitur enim in Pſal. XCIII. 10. de Deo: *Qui docet hominem ſcientiam*: & Daniel. II. 21. *Dat ſapientiam ſapientibus, & ſcientiam intelligentibus diſciplinam*. Hoc autem proprium opus ſpiritus ſancti eſſe manifeſtum eſt : dicit enim Dominus Ioannis XIV. 26. *Paraclytus ſpiritus ſanctus, quem mittet pater in nomine meo, ille vos docebit omnia*. Spiritus ergo ſanctus eſt divinæ naturæ.

14. Adhuc. Quorum eſt eadem operatio, oportet eſſe eamdem naturam. Eſt autem eadem operatio filii, & ſpiritus ſancti. Quod enim Chriſtus in ſanctis loquatur, Apoſtolus oſtendit II. ad Corint. ult. 3. dicens: *An experimentum quæritis eius qui in me loquitur Chriſtus?* Hoc etiam opus ſpiritus ſancti eſſe manifeſte apparet; dicitur enim Matth. X. 20. *Non vos eſtis qui loquimini, ſed ſpiritus patris veſtri qui loquitur in vobis*. Eſt ergo eadem natura filii, & ſpiritus ſancti, & per conſequens patris; cum oſtenſum ſit patrem, & filium unam naturam habere.

15. Amplius. Inhabitare mentes ſanctorum, proprium Dei eſt: unde Apoſtolus dicit II. ad Corinth. VI. 16. *Vos eſtis templum Dei vivi, ſicut dicit Dominus: Quoniam inhabitabo in illis*. Hoc autem idem Apoſtolus ſpiritui ſancto attribuit : dicit enim I. ad Corinth. III. 16. *Neſcitis quia templum Dei eſtis, & ſpiritus ſanctus habitat in vobis?* Eſt ergo ſpiritus ſanctus Deus.

16. Item. Eſſe ubique, proprium Dei eſt, qui dicit Hierem. XXIII. 24. *Cælum, & terram ego impleo*: & hoc ſpiritui ſancto convenit : dicitur enim Sapientiæ I. 7. *Spiritus Domini replevit orbem terrarum*: & in Pſalm. CXXXVIII. 7. *Quo ibo a ſpiritu tuo, & quo a facie tua fugiam? & Si aſcendero in cælum, tu illic es &c.* Dominus etiam diſcipulis dicit Actuum I. 8. *Accipietis virtutem ſupervenientis ſpiritus ſancti in vos, & eritis mihi teſtes in Hieruſalem, & in omni Iudæa, & Samaria, & uſque ad ultimum terræ*. Ex quo patet quod ſpiritus ſanctus ubique eſt, qui ubique, & ubicumque exiſtens inhabitat. Spiritus ergo ſanctus Deus eſt.

17. Præterea. Expreſſe in Scriptura ſpiritus ſanctus nominatur : dicit enim Petrus Actuum V. 3. *Anania, cur tentavit Satanas cor tuum, mentiri te ſpiritui ſancto*: & poſtea ſubdit : *Non es mentitus hominibus, ſed Deo*. Spiritus ergo ſanctus eſt Deus.

18. Item. I. ad Corint. XIV. 2. dicitur : *Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, ſed Deo, nemo enim audit; ſpiritus autem loquitur myſteria*. Ex quo dat intelligere quod ſpiritus loquebatur in his qui variis linguis loquebantur. Poſtmodum autem dicit: *In lege ſcriptum eſt: Quoniam in aliis linguis, & labiis aliis loquar populo huic; & nec ſic exaudiet me, dicit Dominus*. Spiritus ergo ſanctus, qui loquitur myſteria diverſis labiis, & linguis, Deus eſt.

19. Adhuc. Poſt pauca (verſic. 24.) ſubditur : *Si omnes prophetent; intret autem quis infidelis, vel idiota, convincitur ab omnibus, diiudicatur ab omnibus: occulta enim cordis eius manifeſta fiunt; & ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians, quod vere Deus in vobis ſit*. Patet autem per id quod præmiſit, quod ſpiritus loquitur myſteria, quod manifeſtatio occultorum cordis a ſpiritu ſancto fit; quod eſt proprium Divinitatis ſignum : dicitur enim Hierem. XVII. 9. *Pravum eſt* (a) *cor hominis, & inſcrutabile: quis cognoſcet illud? Ego Dominus ſcrutans corda, & probans renes*. Unde ex hoc iudicio etiam infidelis perpeudere dicitur, quod ille qui hæc occulta cordium loquitur, ſit Deus. Ergo ſpiritus ſanctus Deus eſt.

20. Item. Parum poſt (I. Cor. XIV. 32.) dicit: *Spiritus Prophetarum Prophetis ſubiecti ſunt: non enim eſt diſſenſionis Deus, ſed pacis*. Gratiæ autem Prophetarum, quas ſpiritus Prophetarum nominaverat, a ſpiritu ſancto ſunt. Spiritus ergo ſanctus, qui huiuſmodi gratias ſic diſtribuit, ut ex eis non ſit diſſenſio, ſed pax ſequatur, Deus eſſe oſtenditur in hoc quod dicit : *Non eſt diſſenſionis Deus, ſed pacis*.

21. Amplius. Adoptare in filios Dei non poteſt eſſe opus alterius niſi Dei : nulla enim creatura ſpiritualis dicitur filius Dei per naturam, ſed per adoptionis gratiam: unde & hoc opus filio Dei, qui verus Deus eſt, Apoſtolus attribuit, ad Galat. IV. 4. dicens : *Miſit Deus filium ſuum... ut adoptionem filiorum reciperemus*. Spiritus autem ſanctus eſt adoptionis cauſa : dicit enim Apoſtolus ad Rom. VIII. 15.

(a) Vulgata *cor omnium*.

Digitized by Google

15. *Accepiſtis ſpiritum adoptionis filierum, in quo clamamus, Abba, pater*. Ergo ſpiritus ſanctus non eſt creatura, ſed Deus.

22. Item. Si ſpiritus ſanctus non eſt Deus, oportet quod ſit aliqua creatura. Planum eſt autem quod non eſt creatura corporalis, nec etiam ſpiritualis: nulla enim creatura ſpirituali creaturæ inſunditur, cum creatura non ſit participabilis, ſed magis participans. Spiritus autem ſanctus inſunditur ſanctorum mentibus, quaſi ab eis participatus: legitur enim & Chriſtus plenus fuiſſe, & etiam Apoſtoli. Non eſt ergo ſpiritus ſanctus creatura, ſed Deus.

Si quis autem dicat prædicta opera quæ ſunt Dei, ſpiritui ſancto attribui non per auctoritatem, ut Deo, ſed per miniſterium, quaſi creaturæ: expreſſe hoc eſſe falſum apparet ex his quæ Apoſtolus dicit I. Cor. XII. 6. dicens: *Diviſiones operationum ſunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus*: & poſtea connumeratis diverſis donis Dei, ſubdit: *Hæc omnia operatur unus atque idem ſpiritus, dividens ſingulis prout vult*: ubi manifeſte expreſſit ſpiritum ſanctum Deum eſſe: tum ex eo quod ſpiritum ſanctum operari dicit quæ ſupra dixerat Deum operari: tum ex hoc quod eum pro ſuæ voluntatis arbitrio operari confitetur. Manifeſtum eſt igitur ſpiritum ſanctum Deum eſſe.

CAPUT XVIII.

Quod ſpiritus ſanctus ſit ſubſiſtens perſona.

SEd quia quidam ſpiritum ſanctum aſſerunt non eſſe perſonam ſubſiſtentem, ſed vel ipſam Divinitatem patris, & filii, ut quidam Macedoniani dixiſſe perhibentur, vel etiam aliquam accidentalem perfectionem mentis a Deo nobis donatam, puta ſapientiam, vel caritatem, vel aliquid huiuſmodi, quæ participantur a nobis, ſicut quædam accidentia creata: contra hoc oſtendendum eſt, ſpiritum ſanctum non eſſe aliquid huiuſmodi.

1. Non enim formæ accidentales proprie operantur, ſed magis habens eas pro ſuæ arbitrio voluntatis: homo enim ſapiens utitur ſapientia cum vult. Sed ſpiritus ſanctus operatur pro ſuæ arbitrio voluntatis, ut (cap. præc.) oſtenſum eſt. Non igitur eſt æſtimandus ſpiritus ſanctus velut aliqua accidentalis perfectio mentis.

2. Item. Spiritus ſanctus, ut ex Scripturis docemur, cauſa eſt omnium perfectionum humanæ mentis: dicit enim Apoſtolus ad Rom. V. 5. *Caritas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per ſpiritum ſanctum, qui datus eſt nobis*: & I. ad Corinth. XII. 8. *Alii per ſpiritum datur ſermo ſapientiæ, alii ſermo ſcientiæ ſecundum eumdem ſpiritum*; & ſic de aliis. Non ergo ſpiritus ſanctus eſt æſtimandus quaſi aliqua accidentalis perfectio mentis humanæ, cum ipſe omnium huiuſmodi perfectionum cauſa exiſtat.

Quod autem in nomine ſpiritus ſancti deſignetur eſſentia patris, & filii, & ſic a neutro perſonaliter diſtinguatur, repugnat his quæ divina Scriptura de ſpiritu ſancto tradidit. Dicitur enim Ioannis XV. quod ſpiritus ſanctus procedit a patre; & Ioannis XVI. quod accipit a filio: quod non poteſt de divina eſſentia intelligi, cum eſſentia divina a patre non procedat, nec a filio accipiat. Oportet igitur dicere, quod ſpiritus ſanctus ſit ſubſiſtens perſona.

3. Item. Sacra Scriptura manifeſte de ſpiritu ſancto loquitur tamquam de perſona divina ſubſiſtente: dicitur enim Actuum XIII. 2. *Miniſtrantibus illis Domino, & ieiunantibus, dixit illis ſpiritus ſanctus: Segregate mihi Barnabam, & Saulum in opus ad quod aſſumpſi eos*: & infra: *Et ipſi quidem miſſi a ſpiritu ſancto, abierunt*: & Actuum XV. 28. dicitur: Dicunt Apoſtoli: *Viſum eſt ſpiritui ſancto, & nobis nihil ultra imponere vobis oneris &c.* quæ de ſpiritu ſancto non dicerentur, niſi eſſet ſubſiſtens perſona. Eſt igitur ſpiritus ſanctus ſubſiſtens perſona.

4. Amplius. Cum pater, & filius ſint perſonæ ſubſiſtentes, & divinæ naturæ, ſpiritus ſanctus non connumeraretur eiſdem, niſi ipſe eſſet perſona ſubſiſtens in divina natura. Connumeratur autem eiſdem, ut patet Matth. ult. 19. dicente Domino diſcipulis: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris, & filii, & ſpiritus ſancti*: & II. ad Corint. ult. 13. *Gratia Domini noſtri Ieſu Chriſti, & caritas Dei, & communicatio ſancti ſpiritus ſit ſemper cum omnibus vobis*: & I. Ioan. ult. 7. *Tres ſunt qui teſtimonium dant in cælo, pater, verbum, & ſpiritus ſanctus; & hi tres unum ſunt*. Ex quo manifeſte oſtenditur, quod non ſolum ſit perſona ſubſiſtens, ſicut pater, & filius, ſed etiam cum eis eſſentiæ habeat unitatem.

Poſſet autem aliquis contra prædicta calumniari dicens, aliud eſſe ſpiritum Dei,

Digitized by Google

Dei, & aliud ſpiritum ſanctum: nam in quibuſdam præmiſſarum auctoritatum nominatur ſpiritus Dei, in quibuſdam vero ſpiritus ſanctus.

Sed quod idem ſit ſpiritus Dei, & ſpiritus ſanctus, manifeſte oſtenditur ex verbis Apoſtoli dicentis I. ad Corin. II. 10. ubi cum præmiſiſſet: *Nobis revelavit Deus per ſpiritum ſanctum*: ad huius confirmationem inducit: *Spiritus enim omnia ſcrutatur, etiam profunda Dei*: & poſtea concludit: *Ita & quæ ſunt Dei, nemo novit niſi ſpiritus Dei*. Ex quo manifeſte apparet quod idem ſunt ſpiritus ſanctus & ſpiritus Dei.

Item apparet ex hoc quod Matth. x. 20. Dominus dicit: *Non eſtis vos qui loquimini, ſed ſpiritus patris veſtri qui loquitur in vobis*. Loco autem iſtorum verborum Marcus dicit (cap. XIII. II.) *Non eſtis vos loquentes, ſed ſpiritus ſanctus*. Manifeſtum eſt igitur idem eſſe ſpiritum ſanctum, & ſpiritum Dei. Sic ergo cum ex præmiſſis auctoritatibus multipliciter appareat ſpiritum ſanctum non eſſe creaturam, ſed verum Deum; manifeſtum eſt quod non cogimur dicere eodem modo eſſe intelligendum quod ſpiritus ſanctus mentes ſanctorum impleat, & eos inhabitet, ſicut diabolus aliquos implere, vel inhabitare dicitur. Habetur enim Ioan. XIII. de Iuda quod poſt bucellam introivit in eum Satanas: & Act. v. 3. dicit Petrus, ut quidam libri habent: *Anania, cur implevit Satanas cor tuum?* Cum enim diabolus creatura ſit, ut ex ſuperioribus (Lib. III. cap. x.) eſt manifeſtum, non implet aliquem participatione ſui; neque poteſt mentem inhabitare ſua participatione, vel per ſuam ſubſtantiam; ſed dicitur aliquos implere per effectum ſuæ malitiæ: unde & Paulus dicit ad quemdam Act. XIII. 10. *O plene omni dolo, & omni fallacia*. Spiritus autem ſanctus, cum Deus ſit, per ſuam ſubſtantiam mentem inhabitat, & ſui participatione bonos facit: ipſe eſt enim ſua bonitas, cum ſit Deus: quod de nulla creatura verum eſſe poteſt. Nec tamen per hoc removetur quin per effectum ſuæ virtutis ſanctorum impleat mentes.

CAPUT XIX.

Quomodo intelligenda ſunt quæ de ſpiritu ſancto dicuntur.

Sanctarum igitur Scripturarum teſtimoniis edocti, hoc firmiter de ſpiritu ſancto tenemus, quod verus ſit Deus ſubſiſtens, & perſonaliter diſtinctus a patre, & filio. Oportet autem conſiderare qualiter huiuſmodi veritas utrimque accipi debeat, ut ab impugnationibus infidelium defendatur.

Ad cuius evidentiam præmitti oportet, quod in qualibet intellectuali natura oportet inveniri voluntatem: intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem, inquantum eſt intelligens, ſicut res naturalis fit actu in eſſe naturali per propriam formam. Res autem naturalis per formam qua perficitur in ſua ſpecie, habet inclinationem in proprias operationes & proprium finem, quem per operationes conſequitur: quale enim eſt unumquodque, talia operatur, & in ſibi convenientia tendit: unde etiam oportet quod ex forma intelligibili conſequatur in intelligente inclinatio ad proprias operationes, & proprium finem. Hæc autem inclinatio in intellectuali natura voluntas eſt, quæ eſt principium operationum quæ in nobis ſunt, quibus intellectus propter finem operatur: finis enim, & bonum eſt voluntatis obiectum. Oportet igitur in quolibet intelligente inveniri etiam & voluntatem. Cum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut deſiderare, delectari, odire, & huiuſmodi; omnium tamen amor & unum principium, & communis radix invenitur. Quod ex his accipi poteſt.

Voluntas enim, ut dictum eſt (Lib. III. cap. LXXXVIII.) ſic ſe habet in rebus intellectualibus ſicut generalis inclinatio in rebus naturalibus, quæ & naturalis appetitus dicitur. Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis quod res naturalis habet affinitatem, & convenientiam ſecundum formam, quam diximus eſſe inclinationis principium, cum eo ad quod movetur, ſicut grave cum loco inferiori: unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, eo quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens, vel afficiens. Affici autem ad aliquid inquantum huiuſmodi, eſt amare ipſum. Omnis igitur inclinatio voluntatis, & etiam appetitus ſenſibilis ex amore

re originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus, deſideramus illud, ſi abſit; gaudemus autem, cum adeſt; & triſtamur, cum ab eo impedimur; & odimus quæ nos ab amato impediunt, & iraſcimur contra ea. Sic igitur quod amatur, non ſolum eſt in intellectu amantis, ſed etiam in voluntate ipſius; aliter tamen & aliter. In intellectu enim eſt ſecundum ſimilitudinem ſuæ ſpeciei; in voluntate autem amantis eſt ſicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam, & proportionem quam habet ad ipſum; ſicut in igne quodammodo eſt locus ſurſum ratione levitatis, ſecundum quam habet proportionem, & convenientiam ad talem locum; ignis vero generatus eſt in igne generante per ſimilitudinem ſuæ formæ. Quia igitur oſtenſum eſt, quod in omni natura intellectuali eſt voluntas; Deus autem intelligens eſt, ut in primo (Lib. cap. xliv.) oſtenſum eſt: oportet quod in ipſo ſit voluntas: non quidem quod voluntas Dei ſit aliquid eius eſſentiæ ſuperveniens, ſicut nec intellectus, ut ſupra oſtenſum eſt; ſed voluntas Dei eſt ipſa eius ſubſtantia: & cum intellectus etiam Dei ſit ipſa eius ſubſtantia, ſequitur quod una res ſint in Deo intellectus, & voluntas. Qualiter autem hæc quæ in aliis rebus plures res ſunt, in Deo ſint una res, ex his quæ in primo dicta ſunt, poteſt eſſe manifeſtum. Et quia oſtenſum eſt in primo (Lib. cap. xxxii.) quod operatio Dei ſit ipſa eius eſſentia, & eſſentia ſit eius voluntas; ſequitur quod in Deo non eſt voluntas ſecundum potentiam, vel habitum, ſed ſecundum actum. Oſtenſum eſt autem, quod omnis actus voluntatis in amore radicatur: unde oportet quod in Deo ſit amor. Et quia, ut in primo oſtenſum eſt, proprium obiectum divinæ voluntatis eſt eius bonitas, neceſſe eſt quod Deus primo & principaliter ſuam bonitatem, & ſe ipſum amet. Cum autem oſtenſum ſit, quod amatum neceſſe eſt aliqualiter eſſe in voluntate amantis, ipſe autem Deus ſe ipſum amat; neceſſe eſt quod ipſe Deus ſit in ſua voluntate ut amatum in amante. Eſt autem amatum in amante ſecundum quod amatur; amare autem quoddam velle eſt; velle autem Dei eſt eius eſſe, ſicut & voluntas eius eſt eius eſſe. Eſſe igitur in voluntate ſua per modum amoris, non eſt eſſe accidentale, ſicut in nobis, ſed eſſentiale. Unde oportet quod Deus, ſecundum quod conſideratur ut in ſua voluntate exiſtens, ſit vere, & ſubſtantialiter Deus. Quod autem aliquid ſit in voluntate ut amatum in amante, ordinem quemdam habet ad conceptionem qua ab intellectu concipitur, & ad ipſam rem cuius intellectualis conceptio dicitur verbum: non enim amaretur aliquid, niſi aliquo modo cognoſceretur: nec ſolum amati cognitio amatur, ſed ſecundum quod in ſe bonum eſt. Neceſſe eſt igitur quod amor quo Deus eſt in voluntate divina ut amatum in amante, & a verbo Dei, & a Deo cuius eſt verbum, procedat. Cum autem oſtenſum ſit, quod amatum in amante non eſt ſecundum ſimilitudinem ſpeciei, ſicut intellectum in intelligente; omne autem quod procedit ab altero per modum geniti, procedit ſecundum ſimilitudinem ſpeciei a generante: relinquitur quod proceſſus rei ad hoc quod ſit in voluntate ſicut amatum in amante, non ſit per modum generationis; ſicut proceſſus rei ad hoc quod ſit in intellectu, habet rationem generationis, ut ſupra oſtenſum eſt. Deus igitur procedens per modum amoris, non procedit ut genitus. Neque igitur filius dici poteſt. Sed quia amatum in voluntate exiſtit ut inclinans, & quodammodo impellens intrinſecus amantem in ipſam rem amatam; impulſus autem rei viventis ab interiori ad ſpiritum pertinet: convenit Deo per modum amoris procedenti ut ſpiritus dicatur, eius ſpiratione quaſi quadam aſpiratione exiſtente.

Hinc eſt quod Apoſtolus ſpiritui, & amori impulſum quemdam attribuit: dicitur enim Roman. viii. 14. *Qui ſpiritu Dei aguntur, hi filii Dei ſunt*: & II. ad Corinth. v. 14. *Caritas Chriſti urget nos*. Quia vero omnis intellectualis motus a termino denominatur; amor autem prædictus eſt quo Deus ipſe amatur: convenienter Deus per modum amoris procedens dicitur ſpiritus ſanctus: ea enim quæ Deo dicata ſunt, ſancta dici conſueverunt.

CAPUT XX.

De effectibus attributis ſpiritui ſancto in Scripturis reſpectu totius creaturæ.

OPortet autem ſecundum convenientiam prædictorum conſiderare effectus quos ſpiritui ſancto ſacra Scriptura attribuit.

1. Oſtenſum eſt enim in ſuperioribus (Lib. I. cap. lxxxvi.) quod bonitas Dei eſt ratio volendi quod alia ſint, & per

ſuam

ſuam voluntatem res in eſſe producit. Amor igitur quo ſuam bonitatem amat, eſt cauſa creationis rerum: unde & quidam antiqui Philoſophi amorem deorum, cauſam omnium eſſe poſuerunt, ut patet in I. Metaphyſ. & Dionyſius dicit in IV. capitulo de divinis Nominibus, quod *divinus amor non permiſit ipſum ſine germine eſſe*. Habitum eſt autem ex præmiſſis quod ſpiritus ſanctus procedit per modum amoris, quo Deus amat ſe ipſum. Igitur ſpiritus ſanctus eſt principium creationis rerum: & hoc ſignificatur in in Pſal. CIII. 30. (*a*) *Emitte ſpiritum tuum, & creabuntur*. Ex hoc etiam quod ſpiritus ſanctus per modum amoris procedit; amor autem vim quamdam impulſivam, & motivam habet: motus qui eſt a Deo in rebus, ſpiritui ſancto proprie attribui videtur. Prima autem mutatio in rebus a Deo exiſtens, intelligitur ſecundum quod ex materia creata informi ſpecies diverſas produxit: unde hoc opus ſpiritui ſancto ſacra Scriptura attribuit: dicitur enim Geneſ. I. 2. *Spiritus Domini ferebatur ſuper aquas*. Vult enim Auguſtinus per aquas intelligi materiam primam, ſuper quam ſpiritus Domini ferri dicitur; non quaſi ipſe moveatur, ſed quia eſt motionis principium.

2. Rurſus. Rerum gubernatio a Deo ſecundum quamdam motionem eſſe intelligitur, ſecundum quod Deus omnia dirigit, & movet in proprios fines. Si igitur impulſus, & motio ad ſpiritum ſanctum ratione amoris pertinet, convenienter rerum gubernatio, & propagatio ſpiritui ſancto attribuitur. Unde Iob XXXIII. 4. dicitur: *Spiritus Dei fecit me*: & in Pſal. CXLII. 10. *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*. Et quia gubernare ſubditos proprius actus domini eſt, convedienter ſpiritui ſancto dominium attribuitur: dicit enim Apoſtolus II. ad Corinth. III. 17. (*b*) *Spiritus autem Dominus eſt*: & in ſymbolo fidei dicitur: *Credo in ſpiritum ſanctum Dominum*.

3. Item. Vita maxime in motu manifeſtatur: moventia enim ſe ipſa, vivere dicimus, & univerſaliter quæcumque a ſe ipſis aguntur ad operandum. Si igitur ratione amoris ſpiritui ſancto impulſio, & motio competit, convenienter etiam ſibi attribuitur vita: dicitur enim Ioannis VI. 64. *Spiritus eſt qui vivificat*: & Ezechielis XXXVII. 6. *Dabo vobis ſpiritum, & vivetis*: & in ſymbolo fidei nos in ſpiritum ſanctum vivificantem credere profitemur: quod etiam & nomini ſpiritus conſonat, nam etiam corporalis vita animalium eſt per ſpiritum vitalem a principio vitæ in cetera membra diffuſum.

CAPUT XXI.

De effectibus attributis ſpiritui ſancto reſpectu rationalis creaturæ quantum ad ea quæ Deus nobis elargitur.

Conſiderandum eſt etiam quantum ad effectus quos proprie in natura rationali facit, quod ex hoc quod divinæ perfectioni utcumque aſſimilamur, huiuſmodi perfectio a Deo nobis dari dicitur; ſicut ſapientia a Deo nobis donatur, ſecundum quod divinæ ſapientiæ utcumque aſſimilatur. Cum igitur ſpiritus ſanctus procedat per modum amoris quo Deus ſe ipſum amat, ut oſtenſum eſt (cap. XVI.) ex hoc quod huic amori aſſimilamur Deum amantes, ſpiritus ſanctus a Deo nobis dari dicitur. Unde Apoſtolus dicit ad Romanos V. 5. *Caritas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per ſpiritum ſanctum, qui datus eſt nobis*.

Sciendum tamen eſt, quod ea quæ a Deo in nobis ſunt, reducuntur in Deum ſicut cauſam efficientem, & exemplarem: in cauſam quidem efficientem, inquantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur; in cauſam vero exemplarem, ſecundum quod id quod in nobis a Deo eſt, aliquo modo Deum imitatur. Cum ergo eadem virtus ſit patris, & filii, & ſpiritus ſancti, ſicut & eadem eſſentia; oportet quod omne id quod Deus in nobis efficit, ſit ſicut a cauſa efficiente ſimul a patre, & filio, & ſpiritu ſancto; verbum tamen ſapientiæ, quo Deum cognoſcimus, nobis a Deo immiſſum, eſt proprie repræſentativum filii; & ſimiliter amor quo Deum diligimus, eſt proprium repræſentativum ſpiritus ſancti: & ſic caritas quæ in nobis eſt, licet ſit effectus patris, & filii, & ſpiritus ſancti, tamen quadam ſpeciali ratione ditur eſſe in nobis per ſpiritum ſanctum.

Quia vero effectus divini non ſolum divina operatione eſſe incipiunt, ſed etiam per eam tenentur in eſſe, ut ex ſuperioribus patet; nihil autem operari poteſt ubi non eſt (oportet enim operans, & operatum in actu eſſe ſimul, ſicut movens, & motum) neceſſe eſt ut ubicumque eſt aliquis effectus Dei, ibi ſit & ipſe

(a) Vulgata *Emittes*. (b) Vulgata, *Dominus autem ſpiritus eſt*.

Digitized by Google

pſe Deus effector. Unde cum caritas qua Deum diligimus, ſit in nobis per ſpiritum ſanctum, oportet quod ipſe etiam ſpiritus ſanctus in nobis ſit, quamdiu caritas in nobis eſt. Unde Apoſtolus dicit I. ad Corinth. III. 16. *Neſcitis quoniam templum Dei eſtis, & ſpiritus ſanctus habitat in vobis?* Quum igitur per ſpiritum ſanctum Dei amatores efficiamur; omne autem amatum in amante eſt, inquantum huiuſmodi: neceſſe eſt quod per ſpiritum ſanctum pater etiam, & filius in nobis habitent. Unde Dominus dicit Ioannis XIV. 23. *Ad eum veniemus*, ſcilicet diligentem Deum, *& manſionem apud eum faciemus*: & I. Ioannis III. 23. dicitur: *In hoc ſcimus quoniam manet in nobis de ſpiritu quem dedit nobis.*

Rurſus manifeſtum eſt quod Deus maxime amat illos quos ſui amatores per ſpiritum ſanctum conſtituit: non enim tantum bonum niſi amando conferret. Unde Proverb. VIII. 17. dicitur ex perſona Domini: *Ego diligentes me diligo.... non quaſi nos prius dilexerimus Deum, ſed quoniam ipſe prior dilexit nos*, ut dicitur I. Ioann. IV. 10. Omne autem amatum in amante eſt. Neceſſe eſt igitur quod per ſpiritum ſanctum non ſolum Deus ſit in nobis, ſed etiam nos in Deo. Unde dicitur I. Ioannis IV. 16. *Qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo*: & iterum 13. *In hoc intelligimus quoniam in eo manemus, & ipſe in nobis, quoniam de ſpiritu ſuo dedit nobis.*

Eſt autem hoc amicitiæ proprium quod amico aliquis ſua ſecreta revelet. Quum enim amicitia coniungat affectus, & duorum faciat quaſi cor unum, non videtur extra cor ſuum aliquis illud protuliſſe quod amico revelat: unde & Dominus dicit diſcipulis, Inannis XV. 15. *Iam non dicam vos ſervos, ſed amicos meos: quia omnia qua audivi a patre meo, nota feci vobis.* Quia igitur per ſpiritum ſanctum amici Dei conſtituimur, convenienter per ſpiritum ſanctum hominibus dicuntur revelari divina myſteria: unde Apoſtolus dicit I. ad Corinth. II. 9. *Scriptum eſt, quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis aſcendit, qua praparavit Deus diligentibus ſe: nobis autem revelavit Deus (a) per ſpiritum ſanctum &c.*

Et quia ex his quæ homo novit, formatur eius loquela, convenienter etiam per ſpiritum ſanctum homo loquitur divina myſteria, ſecundum illud I. Corinth. XIV. 2. (b) *Spiritus eſt qui loquitur myſteria*: & Matthæi X. 20. *Non enim vos eſtis qui loquimini, ſed ſpiritus patris veſtri qui loquitur in vobis*: & de Prophetis dicitur II. Petri I. 21. quod *ſpiritu ſancto inſpirati, locuti ſunt ſancti Dei homines*: unde etiam in ſymbolo fidei dicitur de ſpiritu ſancto: *Qui locutus eſt per Prophetas.*

Non ſolum autem eſt proprium amicitiæ quod amico aliquis revelet ſua ſecreta propter unitatem affectus, ſed eadem unitas requirit quod etiam ea quæ habet, amico communicet: quia cum homo amicum habeat ut alterum ſe, neceſſe eſt quod ei ſubveniat ſicut & ſibi, ſua ei communicans: unde & proprium amicitiæ eſſe ponitur velle, & facere bonum amico, ſecundum illud I. Ioannis III. 17. *Qui habuerit ſubſtantiam huius mundi, & viderit fratrem ſuum neceſſitatem habentem, & clauſerit viſcera ſua ab eo: quomodo caritas Dei manet in eo?* Hoc autem maxime in eo habet locum cuius velle eſt efficax ad effectum: & ideo convenienter omnia dona Dei per ſpiritum ſanctum nobis donari dicuntur, ſecundum illud I. Corinth. XII. 8. *Alii datur per ſpiritum ſermo ſapientiæ, alii autem ſermo ſcientiæ ſecundum eumdem ſpiritum*: & poſtea multis enumeratis ait: *Hæc omnia operatur unus atque idem ſpiritus, dividens ſingulis prout vult.*

Manifeſtum eſt autem quod ſicut ad hoc quod corpus aliquod ad locum ignis perveniat, oportet quod igni aſſimiletur, levitatem acquirens, ex qua motu ignis proprio moveatur; ita ad hoc quod homo ad divinæ fruitionis beatitudinem, quæ Deo propria eſt, ſecundum ſuam naturam perveniat, neceſſe eſt primo quidem quod per ſpirituales perfectiones Deo aſſimiletur, & deinde ſecundum eas operetur, & ſic tandem prædictam beatitudinem conſequetur. Dona autem ſpiritualia nobis per ſpiritum ſanctum dantur, ut oſtenſum eſt; & ſic per ſpiritum ſanctum Deo configuramur, & per ipſum ad bene operandum habiles reddimur, & per eumdem ad beatitudinem vobis via præparatur. Quæ tria Apoſtolus inſinuat nobis II. Corinth. I. 21. dicens: *Unxit nos Deus, & ſignavit nos, & dedit pignus ſpiritus in cordibus noſtris*: & ad Epheſ. I. 13. *Signati eſtis ſpiritu promiſſionis ſancto, qui eſt pignus hereditatis noſtræ.* Signatio enim ad ſimilitudinem configurationis pertinere videtur; unctio autem ad habilitationem hominis ad perfectas operatio-

(a) Vulgata *per ſpiritum ſuum*. (b) Vulgata: *Spiritu autem loquitur myſteria.*

tiones; pignus autem ad ſpem qua ordinamur in cæleſtem hereditatem, quæ eſt beatitudo perfecta.

Et quia ex benevolentia quam quis habet ad aliquem, contingit quod eum ſibi adoptat in filium, ut ſic ad eum hereditas adoptantis pertineat; convenienter ſpiritui ſancto adoptio filiorum Dei attribuitur, ſecundum illud ad Romanos VIII. 15. *Accepiſtis ſpiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba pater.*

Per hoc autem quod aliquis alterius amicus conſtituitur, omnis offenſa removetur, amicitia enim offenſæ contrariatur: unde dicitur Proverb. X. 12. *Univerſa delicta operit caritas.* Quum igitur per ſpiritum ſanctum Dei amici conſtituamur, conſequens eſt quod per ipſum nobis a Deo remittantur peccata: & ideo Dominus dicit diſcipulis, Ioannis XX. 22. *Accipite ſpiritum ſanctum: quorum remiſeritis peccata, remittentur eis*: & ideo Matth. XII. blaſphemantibus ſpiritum ſanctum, peccatorum remiſſio denegatur, quaſi non habentibus illud per quod homo remiſſionem conſequitur peccatorum. Inde etiam eſt quod per ſpiritum ſanctum dicimur renovari, & purgari, ſive lavari, ſecundum illud Pſalmi CIII. 30. *Emitte ſpiritum tuum, & creabuntur, & renovabis faciem terræ*: & ad Epheſios IV. 23. *Renovamini ſpiritu menti veſtræ*: & Iſai. IV. 4. *Si abluerit Dominus* (a) *ſordes filiorum Sion, & ſanguinem filiarum laverit de medio eius, in ſpiritu iudicii, & ſpiritu ardoris.*

CAPUT XXII.

De effectibus attributis ſpiritui ſancto ſecundum quod movet creaturam in Deum.

HIS igitur conſideratis, quæ per ſpiritum ſanctum in ſacris Scripturis nobis a Deo fieri dicuntur, oportet conſiderare quomodo per ſpiritum ſanctum moveamur in Deum.

Et primo quidem hoc videtur eſſe amicitiæ maxime proprium, ſimul converſari ad amicum. Converſatio autem hominis ad Deum eſt per contemplationem ipſius, ſicut & Apoſtolus dicebat Philip. III. 20. *Noſtra converſatio in cælis eſt.* Quia igitur ſpiritus ſanctus nos amatores Dei facit, conſequens eſt quod per ſpiritum ſanctum Dei contemplatores conſtituamur: unde Apoſtolus II. Corinth. III. 18. *Nos autem omnes revelata facie gloriam Dei ſpeculantes, in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a Domini ſpiritu.*

Eſt autem & amicitiæ proprium quod aliquis in præſentia amici delectetur, & in eius verbis, & factis gaudeat, & in eo conſolationem contra omnes anxietates inveniat: unde in triſtitiis maxime ad amicos conſolationis cauſa confugimus. Quia igitur ſpiritus ſanctus Dei nos amicos conſtituit, & eum in nobis habitare facit, & nos in ipſo, ut oſtenſum eſt; conſequens eſt ut per ſpiritum ſanctum gaudium de Deo, & conſolationem habeamus contra omnes mundi adverſitates, & impugnationes: unde & in Pſalm. L. 14. dicitur: *Redde mihi lætitiam ſalutaris tui, & ſpiritu principali confirma me*: & Rom. XIV. 17. *Regnum Dei eſt iuſtitia, & pax, & gaudium in ſpiritu ſancto*: & Actuum IX. 31. dicitur: *Eccleſia ... habebat pacem, & ædificabatur ambulans in timore Dei, & conſolatione ſpiritus ſancti replebatur.* Et ideo Dominus ſpiritum ſanctum paraclytum, ideſt conſolatorem, nominat, Ioan. XIV. 26. *Paraclytus autem ſpiritus ſanctus &c.*

Similiter autem & amicitiæ proprium eſt conſentire amico in his quæ vult. Voluntas autem Dei nobis per præcepta ipſius explicatur. Pertinet igitur ad amorem quo Deum diligimus, ut eius mandata impleamus, ſecundum illud Ioan. XIV. 15. *Si diligitis me, mandata mea ſervate.* Unde cum per ſpiritum ſanctum Dei amatores conſtituamur, per ipſum etiam quodammodo agimur ut præcepta Dei impleamus, ſecundum illud Apoſtoli Roman. VIII. 14. *Qui ſpiritu Dei aguntur, hi filii Dei ſunt.*

Conſiderandum tamen eſt, quod a ſpiritu ſancto filii Dei aguntur non ſicut ſervi, ſed ſicut liberi. Cum enim liber ſit qui ſui cauſa eſt, illud libere agimus quod ex nobis ipſis agimus: hoc vero eſt quod ex voluntate agimus; quod autem agimus contra voluntatem, non libere, ſed ſerviliter agimus; ſive ſit violentia abſoluta, ut quando totum principium eſt extra, nihil conferente vim paſſo, puta cum aliquis vi impellitur ad motum; ſive ſit violentia voluntario mixta, ut quum aliquis vult facere, vel pati quod minus eſt contrarium voluntati, ut evadat quod magis voluntati contrariatur. Spiritus autem ſanctus ſic nos ad agendum inclinat, ut nos voluntarie agere faciat, inquantum nos amatores Dei con-

(a) Vulgata: *Sordes filiarum Sion, & ſanguinem Hieruſalem laverit &c.*

Digitized by Google

conſtituit. Filii igitur Dei libere a ſpiritu ſancto aguntur ex amore, non ſerviliter ex timore: unde Apoſtolus Rom. VIII. 15. dicit: *Non accepiſtis ſpiritum ſervitutis iterum in timore, ſed ſpiritum adoptionis filiorum*.

Cum autem voluntas ordinetur in id quod eſt vere bonum, quando ſive propter paſſionem, ſive propter malum habitum, aut diſpoſitionem homo ab eo quod eſt vere bonum, avertitur, ſerviliter agit, inquantum a quodam extraneo inclinatur, ſi conſideretur ipſe ordo naturalis voluntatis; ſed ſi conſideretur actus voluntatis ut inclinatæ in apparens bonum, libere agit cum ſequitur paſſionem, aut habitum corruptum; ſerviliter autem agit, ſi tali voluntate manente, propter timorem legis in contrarium poſitæ abſtinet ab eo quod vult. Cum igitur ſpiritus ſanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum, in quod naturaliter ordinatur, tollit & ſervitutem qua ſervus paſſionis, & peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit; & ſervitutem qua contra motum ſuæ voluntatis ſecundum legem agit, quaſi legis ſervus, non amicus. Propter quod Apoſtolus dicit II. Cor. III. 17. *Ubi ſpiritus Domini, ibi libertas:* & Gal. V. 18. *Si ſpiritu ducimini, non eſtis ſub lege*. Hinc eſt quod ſpiritus ſanctus facta carnis mortificare dicitur, ſecundum quod per paſſionem carnis a vero bono non avertimur, in quod ſpiritus ſanctus per amorem nos ordinat, ſecundum illud Rom. VIII. 13. *Si ſpiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis*.

CAPUT XXIII.

Solutio rationum ſupra (cap. XVI.) inductarum contra Divinitatem ſpiritus ſancti.

Reſtat autem ſolvere ſupra poſitas rationes, quibus concludi videbatur, quod ſpiritus ſanctus ſit creatura, & non Deus.

Circa quod conſiderandum eſt primo, quod nomen *ſpiritus* a reſpiratione animalium ſumptum videtur, in quo aer cum quodam motu infertur, & emittitur: unde nomen *ſpiritus* ad omnem impulſum, & motum (*a*) cuiuſcumque aerei corporis trahitur; & ſic ventus dicitur ſpiritus, ſecundum illud Pſalm. CXLVIII. 8. *Ignis, grando, nix, glacies, & ſpiritus procellarum, quæ faciunt verbum eius:* ſic et iam vapor tenuis diffuſus per membra ad eorum motus, ſpiritus vocatur. Rurſus quia aer inviſibilis eſt, translatum eſt ulterius ſpiritus nomen ad omnes virtutes, & ſubſtantias inviſibiles, & motivas: & propter hoc & anima ſenſibilis, & anima rationalis, & Angeli, & Deus, ſpiritus dicuntur: & proprie Deus per modum amoris procedens, quia amor virtutem quamdam motivam inſinuat.

Sic igitur quod Amos (cap. IV. 13.) dicit, (*b*) *Creans ſpiritum*, de vento intelligit, ut noſtra translatio expreſſius habet: quod etiam conſonat ei quod præmittitur, *Formans montes*. Quod vero Zacharias de Deo dicit (cap. XII. 1.) quod eſt *creans*, vel *fingens ſpiritum hominis in eo*, de anima humana intelligit: unde concludi non poteſt, quod ſpiritus ſanctus ſit creatura. Similiter autem nec ex hoc quod Dominus dicit de ſpiritu ſancto (Ioan. XVI. 13.) *Non loquetur a ſemetipſo, ſed quæcumque audiet, loquetur:* concludi poteſt, quod ſit creatura. Oſtenſum eſt enim quod ſpiritus ſanctus eſt Deus de Deo procedens: unde oportet quod eſſentiam ſuam ab alio habeat; ſicut & de filio Dei dictum eſt ſupra (cap. XIV.) & ſic quum in Deo & ſcientia, & virtus, & operatio Dei ſit eius eſſentia, omnis filii, & ſpiritus ſancti ſcientia, & virtus, & operatio eſt ab alio; ſed filii a patre tantum, ſpiritus autem ſancti a patre, & filio. Quia igitur una de operationibus ſpiritus ſancti eſt quod loquatur in ſanctis viris, ut oſtenſum eſt, propter hoc dicitur quod non loquitur a ſemetipſo, quia a ſe non operatur. Audire autem ipſius eſt accipere ſcientiam, ſicut & eſſentiam, a patre, & filio, eo quod nos per auditum ſcientiam accipimus. Eſt enim conſuetum in Scriptura ut divina per modum humanorum tradantur. Nec movere oportet quod dicit, *Audiet*, quaſi de futuro loquens: quum accipere ſpiritum ſanctum ſit æternum: nam æterno verba cuiuslibet temporis aptari poſſunt, eo quod æternitas totum tempus complectitur.

Secundum eadem etiam apparet quod miſſio qua ſpiritus ſanctus mitti dicitur a patre, & filio, non poteſt concludere eum eſſe creaturam. Dictum eſt enim ſupra, quod filius Dei ſecundum hoc miſſus fuiſſe dicitur, quod in carne viſibili hominibus apparuit; & ſic novo quodam modo fuit in mundo, quo prius non fuerat, ſcilicet viſibiliter; in quo tamen ſem-

 per

(a) Al. vel cuiuſcumque. (b) Vulgata *creans ventum*.

Digitized by Google

per fuerat inviſibiliter ut Deus. Quod autem hoc filius ageret, ei a patre fuit, unde & ſecundum hoc a patre dicitur miſſus. Sic autem & ſpiritus ſanctus viſibiliter apparuit & in ſpecie columbæ ſuper Chriſtum in baptiſmo, & in linguis igneis ſuper Apoſtolos: & licet non fuerit factus columba, vel ignis, ſicut filius factus eſt homo; tamen ſicut in ſignis quibuſdam ipſius, in huiuſmodi viſibilibus ſpeciebus apparuit; & ſic etiam ipſe quodam novo modo, ſcilicet viſibiliter, in mundo fuit; & hoc ei fuit a patre, & filio: unde & ipſe a patre, & filio dicitur miſſus; quod non minorationem in ipſo, ſed proceſſionem oſtendit.

Eſt tamen & alius modus quo tam filius, quam ſpiritus ſanctus inviſibiliter mitti dicuntur. Patet enim ex dictis quod filius procedit a patre per modum notitiæ qua Deus cognoſcit ſe ipſum; & ſpiritus ſanctus procedit a patre, & filio per modum amoris, quo Deus amat ſe ipſum: unde, ſicut dictum eſt, quum aliquis per ſpiritum ſanctum amator Dei efficitur, ſpiritus ſanctus eſt inhabitator ipſius: & ſic quodam novo modo in homine eſt, ſcilicet ſecundum novum proprium effectum ipſum inhabitans. Et quod hunc effectum in homine faciat ſpiritus ſanctus, eſt ei a patre, & filio: & propter hoc a patre, & filio inviſibiliter dicitur mitti: & pari ratione in mente hominis filius dicitur mitti inviſibiliter, cum aliquis ſic in divina cognitione conſtituitur quod ex tali cognitione Dei amor procedat in homine. Unde patet quod nec iſte etiam modus miſſionis in filio a ſpiritu ſancto minorationem inducit, ſed ſolum proceſſionem ab alio.

Similiter etiam nec ſpiritum ſanctum a Divinitate excludit, quod pater, & filius interdum connumerantur non facta mentione de ſpiritu ſancto; ſicut nec filium a Divinitate excludit quod interdum fit mentio de patre, non facta mentione de filio: per hoc enim tacite Scriptura inſinuat, quod quidquid ad Divinitatem pertinens de uno trium dicitur, de omnibus eſt intelligendum, eo quod ſunt unus Deus. Nec etiam poteſt Deus pater ſine verbo, & amore intelligi, nec e converſo; & propter hoc in uno trium omnes tres intelliguntur: unde & interdum fit mentio de ſolo filio, in eo quod commune eſt tribus, ſicut eſt illud Matth. XI. 27. *Neque patrem quis novit niſi filius*; cum tamen & pater, & ſpiritus ſanctus patrem cognoſcant. Similiter etiam de ſpiritu ſancto dicitur I. Cor. II. 11. *Quæ ſunt Dei, nemo novit niſi ſpiritus Dei*; quum tamen certum ſit quod ab hac cognitione divinorum neque pater, neque filius excludantur.

Patet etiam quod non poteſt oſtendi ſpiritus ſanctus eſſe creatura per hoc quod de ipſo in Scriptura ſacra aliqua ad motum pertinentia dicta inveniuntur: ſunt enim accipienda metaphorice, ſic enim & Deo aliquando Scriptura ſacra motum attribuit, ut eſt illud Geneſis III. 8. *Cum audiſſent vocem Domini deambulantis in paradiſo*: & XVIII. 21. *Deſcendam, & videbo, utrum clamorem opere compleverint*. Quod ergo dicitur (Gen. I. 2.) *Spiritus Domini ferebatur ſuper aquas*, intelligendum eſt eo modo quo dictum eſt, ſicut dicitur quod voluntas fertur in volitum, & amor in amatum. Quamvis & hoc quidam non de ſpiritu ſancto, ſed de aere intelligere velint, qui babet naturalem locum ſuper aquam: unde ad eius multimodas tranſmutationes ſignificandas dictum eſt, quod *ferebatur ſuper aquas*. Quod etiam dicitur (Ioel. II. 28.) *Effundam de ſpiritu meo ſuper omnem carnem*, ea ratione dictum eſſe oportet intelligi qua ſpiritus ſanctus dicitur mitti hominibus a patre, vel filio, ut dictum eſt: verbo autem effuſionis abundantia effectus ſpiritus ſancti intelligitur, & quod non ſtabit in uno, ſed ad plures deveniet, a quibus etiam quodammodo in alios derivetur, ſicut patet in his quæ corporaliter effunduntur. Similiter autem quod dicitur (Num. XI. 17.) *Auferam de ſpiritu tuo, tradamque eis*, non ad ipſam eſſentiam, ſeu perſonam ſpiritus ſancti referendum eſt, cum indiviſibilis ſit; ſed ad ipſius effectus, ſecundum quos in nobis habitat, qui in homine poſſunt augeri, & minui; non tamen ita quod id quod ſubtrahitur uni, idem numero alteri conferatur, ſicut in rebus corporalibus accidit; ſed quia aliquid ſimile poteſt accreſcere uni, in quo alii decreſcit. Nec tamen requiritur ad hoc ut accreſcat uni, quod alteri ſubtrahatur: quia res ſpiritualis poteſt ſimul abſque detrimento cuiuslibet a pluribus poſſideri. Unde nec intelligendum eſt, quod de donis ſpiritualibus oportuerit aliquid ſubtrahi Moyſi ad hoc quod aliis conferretur; ſed ad actum, ſive ad officium referendum eſt: quia quod ſpiritus ſanctus prius per ſolum Moyſen effecerat, poſtea per plures implevit. Sic etiam nec Eliſæus petiit ut ſpiritus ſancti eſſentia, ſeu perſona duplicata augeretur; ſed ut duos effectus ſpiritus ſancti qui fuerant

in

in Elia, ſcilicet prophetia, & operatio miraculorum, eſſent etiam in ipſo; quamvis etiam non ſit inconveniens quod effectibus ſpiritus ſancti unus alio abundantius participet ſecundum duplam, vel quantamcumque aliam proportionem, cum menſurata ſit virtus uniuſcuiuſque, atque finita; non tamen hoc præſumpſiſſet Eliſæus petere ut in effectu ſpirituali ſuperaret magiſtrum.

Patet etiam ex conſuetudine ſacræ Scripturæ quod per quamdam ſimilitudinem, humani animi paſſiones transferuntur in Deum; ſicut dicitur in Pſalm. cv. 40. *Iratus eſt furore Dominus in populum ſuum*: dicitur enim Deus iratus per ſimilitudinem effectus, punit enim, quod & irati faciunt: unde & ibidem ſubditur: *Et tradidit eos in manus gentium*. Sic & ſpiritus ſanctus contriſtari dicitur per ſimilitudinem effectus: deſerit enim peccatores, ſicut contriſtati deſerunt contriſtantes.

Eſt etiam conſuetus modus loquendi in ſacra Scriptura ut illud Deo attribuatur quod in homine facit, ſecundum illud Gen. XXII. 12. *Nunc cognovi quod timeas Dominum*, ideſt nunc cognoſcere feci: & hoc modo dicitur, quod ſpiritus ſanctus poſtulat, quia poſtulantes facit: facit enim amorem Dei in cordibus noſtris, ex quo deſideramus ipſo frui, & deſiderantes poſtulamus. Quum autem ſpiritus ſanctus procedat per modum amoris quo ſe ipſum Deus amat; eodem autem amore Deus ſe, & alia propter ſuam bonitatem amat: manifeſtum eſt quod ad ſpiritum ſanctum pertinet amor quo Deus nos amat: ſimiliter etiam amor quo nos Deum amamus, quum nos Dei faciat amatores, ut ex dictis patet. Et quantum ad utrumque ſpiritui ſancto competit donari. Ratione quidem amoris quo Deus nos amat, eo modo loquendi quo unuſquiſque dicitur dare amorem ſuum alicui, quum eum amare incipit, quamvis Deus neminem ex tempore amare incipiat, ſi reſpiciatur ad voluntatem divinam qua nos amat; effectus tamen ſui amoris ex tempore cauſatur in aliquo, quum eum ad ſe trahit. Ratione autem amoris quo nos Deum amamus, quia hunc amorem ſpiritus ſanctus facit in nobis, unde ſecundum hunc amorem in nobis habitat, ut ex dictis patet; & ſic eum habemus ut cuius ope fruimur. Et quia hoc eſt ſpiritui ſancto a patre, & filio quod per amorem quem in nobis cauſat, in nobis ſit, & habeatur a nobis; convenienter dicitur a patre, & filio nobis dari. Nec per hoc patre, & filio minor oſtenditur, ſed ab ipſis habere originem. Dicitur etiam & a ſe ipſo dari nobis, inquantum amorem, ſecundum quem nos inhabitat, ſimul cum patre, & filio in nobis cauſat.

Quamvis autem ſpiritus ſanctus verus ſit Deus, & veram naturam divinam habeat a patre, & filio; non tamen oportet quod filius ſit: filius enim dicitur aliquis ex eo quod genitus eſt: unde ſi res aliqua naturam alterius ab eo acciperet, non per genituram, ſed per alium quemcumque modum, ratione filiationis careret; utputa ſi aliquis homo virtute ſibi divinitus ad hoc conceſſa, hominem faceret ex aliqua ſui corporis parte, vel etiam exteriori modo, ſicut facit artificiata; productus homo producentis filius non diceretur, quia non procederet ab eo ut natus. Proceſſio autem ſpiritus ſancti, rationem nativitatis non habet, ut ſupra oſtenſum eſt: unde ſpiritus ſanctus licet a patre, & filio divinam naturam habeat, non tamen eorum filius dici poteſt.

Quod autem in ſola natura divina pluribus modis natura communicatur, rationabile eſt, quia in ſolo Deo eius operatio eſt ſuum eſſe: unde quum in eo, ſicut & in qualibet intellectuali natura, ſit intelligere, & velle; id quod procedit in eo per modum intellectus, ut verbum, aut amoris, & voluntatis, ut amor, oportet quod habeat eſſe divinum, & ſit Deus: & ſic tam filius, quam ſpiritus ſanctus eſt verus Deus.

Hæc igitur de ſpiritus ſancti Divinitate dicta ſint; alia vero quæ circa eius proceſſionem difficultatem habent, ex his quæ de nativitate filii dicta ſunt, conſiderare oportet.

CAPUT XXIV.

Quod ſpiritus ſanctus procedat a filio.

I. Part. quæſt. XXXVI. *art.* 2. *& de pot. quæſt.* X. *art.* 4.

Quidam vero circa ſpiritus ſancti proceſſionem errare inveniuntur, dicentes, ſpiritum ſanctum a filio non procedere: & ideo oſtendendum eſt, ſpiritum ſanctum a filio procedere.

1. Manifeſtum eſt enim ex ſacra Scriptura quod ſpiritus ſanctus eſt ſpiritus filii: dicitur enim Roman. VIII. 9. *Si quis*

Digitized by Google

quis ſpiritum Chriſti non habet, hic non eſt eius. Sed ne aliquis poſſet dicere, quod alius ſit ſpiritus qui procedit a patre; & alius qui eſt filii; oſtenditur ex verbis eiuſdem Apoſtoli, quod idem ſpiritus ſanctus ſit patris, & filii: nam hoc quod inductum eſt: *Si quis ſpiritum Chriſti non habet, hic non eſt eius*: ſubiunxit poſtquam dixerat: *Si ſpiritus Dei habitat in vobis &c.* Non autem poteſt dici ſpiritus ſanctus eſſe ſpiritus Chriſti ex hoc ſolo quod eum habuit tamquam homo, ſecundum illud Luc. IV. 3. *Ieſus plenus ſpiritu ſancto regreſſus eſt a Iordane*: dicitur enim Galat. IV. 6. *Quoniam eſtis filii Dei, miſit Deus ſpiritum filii ſui in corda veſtra clamantem, Abba, pater.* Ex hoc ergo ſpiritus ſanctus nos facit filios Dei inquantum eſt ſpiritus filii Dei. Efficimur autem filii Dei adoptivi per aſſimilationem ad filium Dei naturalem ſecundum illud Roman. VIII. 29. *Quos praeſcivit, & praedeſtinavit fieri conformes imaginis filii eius, ut ſit ipſe primogenitus in multis fratribus.* Sic igitur eſt ſpiritus ſanctus ſpiritus Chriſti, inquantum eſt filius Dei naturalis. Non poteſt autem ſecundum aliam habitudinem ſpiritus ſanctus dici ſpiritus filii Dei, niſi ſecnndum aliquam originem, quia hæc ſola diſtinctio in divinis invenitur. Neceſſe eſt igitur dicere, quod ſpiritus ſanctus ſic ſit filii quod ab eo procedat.

2. Item. Spiritus ſanctus a filio mittitur, ſecundum illud Ioan. XV. 26. *Cum venerit paraclytus, quem ego mittam vobis a patre.* Mittens autem auctoritatem aliquam habet in miſſum. Oportet igitur dicere, quod filius habeat aliquam auctoritatem reſpectu ſpiritus ſancti. Non autem dominii, vel maioritatis, ſed ſecundum ſolam originem. Sic igitur ſpiritus ſanctus eſt a filio.

Si quis autem dicat, quod etiam filius mittitur a ſpiritu ſancto, quia dicitur Luc. IV. 18. quod Dominns dixit in ſe impletum illud Iſaiæ: *Spiritus Domini ſuper me . . . evangelizare pauperibus miſit me*: conſiderandum eſt, quod filius a ſpiritu ſancto mittitur ſecundum naturam aſſumptam. Spiritus autem ſanctus non aſſumpſit naturam creatam, ut ſecundum eam poſſit dici miſſus a filio, vel filius habere auctoritatem reſpectu ipſius. Relinquitur igitur quod reſpectu perſonæ æternæ filius ſuper ſpiritum ſanctum auctoritatem habeat.

3. Amplius. Ioannis XVI. 14. dicit filius de ſpiritu ſancto: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, & annuntiabit vobis.* Non autem poteſt dici, quod accipiat id quod eſt filii, non tamen accipiat a filio, utputa ſi dicatur quod accipiat eſſentiam divinam, quæ eſt filii a patre: unde & ſubditur: *Omnia quæcumque habet pater, mea ſunt: propterea dixi vobis quia de meo accipiet.* Si enim omnia quæ patris ſunt, & filii ſunt; oportet quod auctoritas patris, ſecundum quam eſt principium ſpiritus ſancti, ſit & filii. Sicut ergo & ſpiritus ſanctus accipit de eo quod eſt patris, a patre, ita accipit de eo quod eſt filii, a filio.

4. Adhuc etiam induci poſſunt auctoritates Doctorum Eccleſiæ, etiam Græcorum. Dicit enim Athanaſins (in ſymb.) *Spiritus ſanctus a patre, & filio, non factus, nec creatus, nec genitus, ſed procedens.* Cyrillus etiam in epiſtola ſua quam Synodus Calchedonenſis recepit, dicit: *Spiritus veritatis nominatur, & eſt ſpiritus veritatis, & profluit ab eo, ſicut denique & ex Deo patre.* Didymus etiam dicit in Libro de Spiritu ſancto: *Neque quid eſt aliud filius exceptis his quæ ei dantur a patre; neque alia eſt ſpiritus ſancti ſubſtantia præter id quod quidam conceduntur*, videlicet ſpiritum ſanctnm eſſe a filio, & profluere ab ipſo. Verbum enim proceſſionis inter omnia quæ ad originem pertinent, magis invenitur eſſe commune: quicquid enim quocumque modo eſt ab aliquo, ab ipſo procedere dicimus: & quia divina melius per communia quam per ſpecialia deſignantur, verbum proceſſionis in origine divinarum perſonarum maxime eſt attendendum. Unde ſi concedatur quod ſpiritus ſanctus ſit a filio, vel profluat ab eo, ſequitur quod ab eo procedat.

5. Item. Habetur in determinatione quinti Concilii: *Sequimur per omnia ſanctos Patres, & Doctores Eccleſiæ, Athanaſium, Hilarium, Baſilium, Gregorium Theologum, Gregorium Nyſſenum, Ambroſium, Auguſtinum, Theophylum, Ioannem Conſtantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Probum; & ſuſcipimus omnia quæ de recta fide, & damnatione hæreticorum expoſuerunt.* Manifeſtum eſt autem ex multis auctoritatibus Auguſtini, & præcipue in Libro de Trinitate, & ſuper Ioannem, quod ſpiritus ſanctus ſit a filio. Oportet igitur concedi quod ſpiritus ſanctus ſit a filio.

Hoc etiam evidentibus rationibus apparet.

1. In rebus enim, remota materiali diſtinctione, quæ in divinis perſonis locum habere non poteſt, non inveniuntur ali-

qua

Digitized by Google

qua diſtingui niſi per aliquam oppoſitionem: quæ enim nullam oppoſitionem habent ad iovicem, ſimul eſſe poſſunt in eodem, unde per ea diſtinctio caoſari noo poteſt: album enim, & triangulare licet diverſa ſint, quia tamen non opponuntur, io eodem eſſe contingit. Oportet aotem ſupponere ſecundum fidei catholicæ documenta, quod ſpiritus ſanctus a filio diſtinguatur: aliter enim noo eſſet trinitas, ſed dualitas in perſoois. Oportet igitur huiuſmodi per aliquam oppoſitionem fieri. Non autem oppoſitione affirmationis, & negationis, quia ſic diſtioguuntur entia a non entibus; nec etiam oppoſitione privationis, & habitus, quia ſic diſtinguuntur perfecta ab imperfectis; neque etiam oppoſitione contrarietatis, quia ſic diſtioguuntur quæ ſunt ſecundum formam diverſa: nam contrarietas, ut Philoſophi docent, eſt differentia ſecundum formam, quæ quidem different divios perſonis non convenit, cum earum ſit una forma, ſicut una eſſentia, ſecundum illud Apoſtoli ad Philipp. II. 6. de filio dicentis: *Qui cum in forma Dei eſſet*, ſcilicet patris. Relinquitur igitur unam perſonam divinam ab alia noo diſtingui niſi oppoſitione relationis: ſic enim filius a patre diſtinguitur ſecundum oppoſitionem relativam patris, & filii. Non enim in divinis perſonis alia relativa oppoſitio eſſe poteſt oiſi ſecundum originem. Nam relative oppoſita vel ſuper quantitatem fundantur, ut duplum, & dimidium, vel ſuper actionem, & paſſionem, ut dominus, & ſervus, movens, & motum, pater, & filius. Rurſus, relativorum quæ ſuper quantitatem fundantur, quædam fundantur ſuper diverſam quantitatem, ut duplum, & dimidium, maius, & minus; quædam ſuper ipſam unitatem; ut idem, quod ſignificat unum in ſubſtantia; & æquale, quod ſignificat unum in quantitate; & ſimile, quod ſigoificat unum in qualitate. Divinæ igitur perſonæ diſtingui non poſſunt relatiooibus fundatis ſuper diverſitatem quantitatis, quia ſic tolleretor trium perſonarum æqualitas: neque itetum relationibus quæ fundantur ſuper uoum, huiuſmodi enim relationes diſtinctionem non cauſant, immo magis ad coovenientiam pertinere inveniuntur, etſi forte aliqua eorum diſtinctionem præſopponant. In relationibus vero omnibus ſuper actione, vel paſſione fundatis, ſemper alterum eſt ut ſubiectum, & inæquale ſecundum virtutem, niſi ſolum in relationibus originis, in quibus nulla minoratio deſignatur, eo quod invenitur aliquid producere ſibi ſimile, & æquale ſecundum naturam, & virtutem. Relioquitur igitur quod divinæ perſonæ diſtingui noo poſſunt niſi oppoſitione relativa ſecundum originem. Oportet igitur, ſi ſpiritus ſanctus a filio diſtinguitur, quod ſit ab eo: non enim eſt dicere, quod filius ſit a ſpiritu ſancto; cum ſpiritus ſanctus magis filii eſſe dicatur, & a filio detur.

2. Item. A patre eſt & filius, & ſpiritus ſanctus. Oportet igitur patrem referri & ad filium, & ad ſpiritum ſanctum, ut principium ad id quod eſt a principio. Refertur autem ad filium ratione paternitatis, non autem ad ſpiritum ſanctum, quia tuoc ſpiritus ſanctus eſſet filius: paternitas enim non dicitur niſi ad filium. Oportet igitur in patre eſſe aliam relationem, qua referatur ad ſpiritum ſanctum, & vocetur ſpiratio. Similiter cum in filio ſit quædam relatio qua refertur ad patrem, quæ dicitur filiatio, oportet quod in ſpiritu ſancto ſit etiam alia relatio qua referatur ad patrem, & dicatur proceſſio. Et ſic ſecundum originem filii a patre ſunt duæ relationes, una in originante, alia in originato, ſcilicet paternitas, & filiatio; & aliæ duæ ex parte originis ſpiritus ſancti, ſcilicet ſpiratio, & proceſſio. Pateroitas igitur, & ſpiratio non conſtituunt duas perſonas, ſed ad unam perſonam patris pertinent, quia noo habent oppoſitionem ad invicem. Neque igitur filiatio, & proceſſio duas perſonas conſtituerent, ſed ad unam pertinerent, niſi haberent oppoſitionem ad invicem. Non eſt autem dare aliam oppoſitionem niſi ſecundum originem. Oportet igitur quod ſit oppoſitio originis inter filium & ſpiritum ſanctum, ita quod unus ſit ab alio.

3. Adhuc. Quæcumque conveniunt in aliquo communi, ſi diſtinguantur ab invicem, oportet quod diſtinguantur ſecundum aliquas differeotias per ſe, & non per accidens pertinentes ad illud commune; ſicut homo, & equus conveniunt in animali, & diſtinguuntur ab invicem, non per album, & nigrum, quæ ſe habent per accideos ad animal, ſed per rationale, & irrationale, quæ per ſe ad animal pertinent: quia cum animal ſit habeos animam, oportet quod hoc diſtinguatur per hoc quod eſt habere animam talem, vel talem, utputa rationalem, vel irrationalem. Manifeſtum eſt autem quod filius,

& ſpi-

Digitized by Google

& ſpiritus ſanctus conveniunt in hoc quod eſt eſſe ab alio, quia uterque eſt a patre: & ſecundum hoc pater convenienter differt ab utroque, inquantum eſt innaſcibilis. Si igitur ſpiritus ſanctus diſtinguatur a filio, oportet quod hoc ſit per differentias quæ per ſe dividant hoc quod eſt eſſe ab alio: quæ quidem non poſſunt eſſe niſi differentiæ ejuſdem generis, ſcilicet ad originem pertinentes, ut unum eorum ſit ab alio. Relinquitur ergo quod ad hoc ut ſpiritus ſanctus diſtinguatur a filio, neceſſe eſt quod ſit a filio.

4. Amplius. Si quis dicat ſpiritum ſanctum diſtingui a filio, non quia ſit a filio, ſed propter diverſam originem utriuſque a patre; in idem hoc realiter redire neceſſe eſt. Si enim ſpiritus ſanctus eſt alius a filio, oportet quod alia ſit origo, vel proceſſio utriuſque. Duæ autem origines non poſſunt diſtingui niſi per terminum, vel principium, vel ſubjectum; ſicut origo equi differt ab origine bovis ex parte termini, ſecundum quod hæ duæ origines terminantur ad naturas ſpecie diverſas. Ex parte autem principii, ut ſi ſupponamus in eadem ſpecie animalis quædam generari ex virtute activa Solis tantum, quædam autem (a) cum hac ſimul ex virtute activa ſeminis. Ex parte vero ſubjecti differt generatio hujus equi & illius, ſecundum quod natura ſpeciei in diverſa materia recipitur. Hæc autem diſtinctio quæ eſt ex parte ſubjecti, in divinis perſonis locum habere non poteſt, cum ſint omnino immateriales. Similiter etiam ex parte termini, ut ita liceat loqui, non poteſt eſſe proceſſionum diſtinctio, quia unam & eamdem divinam naturam quam accipit filius naſcendo, accipit ſpiritus ſanctus procedendo. Relinquitur igitur quod utriuſque originis diſtinctio non poteſt eſſe niſi ex parte principii. Manifeſtum eſt autem quod principium originis filii eſt pater ſolus. Si igitur proceſſionis ſpiritus ſancti principium ſit ſolus pater, non erit alia proceſſio ſpiritus ſancti a generatione filii, & ſic nec ſpiritus ſanctus diſtinctus a filio. Ad hoc igitur quod ſint aliæ proceſſiones, & alii procedentes, neceſſe eſt dicere quod ſpiritus ſanctus non ſit a ſolo patre, ſed a patre, & filio. Si quis vero iterum dicat, quod differunt proceſſiones ſecundum principium, inquantum pater producit filium per modum intellectus, ut verbum, ſpiritum autem ſanctum per modum voluntatis, quaſi amorem; ſecundum hoc oportebit dici, quod ſecundum differentiam voluntatis, & intellectus in Deo patre diſtinguantur duo proceſſiones, & duo procedentes. Sed voluntas, & intellectus in Deo patre non diſtinguuntur ſecundum rem, ſed ſolum ſecundum rationem, ut in primo Libro (cap. xlv. & lxxiii.) oſtenſum eſt. Sequetur igitur quod duæ proceſſiones, & duo procedentes, differant ſolum ratione. Ea vero quæ ſolum ratione differunt, de ſe invicem prædicantur: verum enim eſt dicere, quod divina voluntas eſt intellectus ejus, & e converſo. Verum ergo erit dicere, quod ſpiritus ſanctus eſt filius, & e converſo: quod eſt Sabellianæ impietatis. Non igitur ſufficit ad diſtinctionem ſpiritus ſancti, & filii, dicere, quod filius procedat per modum intellectus, & ſpiritus ſanctus per modum voluntatis, niſi cum hoc dicatur etiam quod ſpiritus ſanctus ſit a filio.

5. Præterea. Ex hoc ipſo quod dicitur, quod ſpiritus ſanctus procedit per modum voluntatis, & filius per modum intellectus, ſequitur quod ſpiritus ſanctus ſit a filio: nam amor procedit a verbo, eo quod nihil amare poſſumus, niſi verbo cordis illud concipiamus.

6. Item. Si quis diverſas ſpecies rerum conſideret, in eis quidam ordo oſtenditur, prout viventia ſunt ſupra non viventia, & animalia ſupra plantas, & homo ſuper alia animalia; cum in ſingulis horum diverſi gradus inveniantur ſecundum diverſas ſpecies: unde & Plato ſpecies rerum dixit eſſe numeros, qui ſpecie variantur per additionem, vel ſubtractionem unitatis. Unde in ſubſtantiis immaterialibus non poteſt eſſe diſtinctio niſi ſecundum ordinem. In divinis autem perſonis, quæ ſunt omnino immateriales, non poteſt eſſe alius ordo niſi originis. Non igitur ſunt duæ perſonæ ab una procedentes, niſi una earum procedat ab altera; & ſic oportet ſpiritum ſanctum procedere a filio.

7. Adhuc. Pater, & filius quantum ad unitatem eſſentiæ non differunt niſi in hoc quod hic eſt pater, & hic eſt filius. Quicquid igitur præter hoc eſt, commune eſt patri, & filio. Eſſe autem principium ſpiritus ſancti, eſt præter rationem paternitatis, & filiationis: nam alia relatio eſt qua pater eſt pater, & qua pater eſt principium ſpiritus ſancti, ut ſupra dictum eſt. Eſſe igitur principium ſpi-

(a) Al. ſimul hæc.

ſpiritus ſancti, eſt commune patri, & filio.

8. Amplius. Quicquid non eſt contra rationem alicuius, non eſt impoſſibile ei convenire, niſi forte per accidens. Eſſe autem principium ſpiritus ſancti, non eſt contra rationem filii neque inquantum eſt Deus, quia pater qui eſt Deus, eſt principium ſpiritus ſancti; neque inquantum eſt filius, quia alia eſt proceſſio ſpiritus ſancti, & alia filii. Non eſt autem repugnans id quod eſt a principio ſecundum unam proceſſionem, eſſe principium proceſſionis alterius. Relinquitur igitur quod non ſit impoſſibile filium eſſe principium ſpiritus ſancti. Quod autem non eſt impoſſibile, poteſt eſſe. In divinis autem non differt eſſe, & poſſe. Ergo filius eſt principium ſpiritus ſancti.

CAPUT XXV.

Rationes oſtendere volentium quod ſpiritus ſanctus non procedat a filio, & ſolutio ipſarum.

Quidam vero pertinaciter veritati reſiſtere volentes, quædam in contrarium inducunt, quæ vix reſponſione ſunt digna.

Dicunt enim, quod Dominus de proceſſione ſpiritus ſancti loquens, eum a patre procedere dixit, nulla mentione facta de filio, ut patet Ioann. xv. 26. ubi dicitur: *Cum venerit paraclytus, quem ego mittam vobis a patre, ſpiritum veritatis, qui a patre procedit*. Unde cum de Deo nihil ſit ſentiendum niſi quod Scriptura tradit, non eſt dicendum, quod ſpiritus ſanctus procedat a filio.

Sed hoc omnino frivolum eſt. Nam propter unitatem eſſentiæ, quod in Scripturis de una perſona dicitur, & de alia oportet intelligi, niſi repugnet proprietati perſonalis ipſius, etiam ſi dictio excluſiva adderetur: licet enim dicatur Matth. xi. 27. quod *nemo novit filium niſi pater*: non tamen a cognitione filii vel ipſe filius, vel ſpiritus ſanctus excluditur. Unde etiam ſi diceretur in Evangelio, quod ſpirirus ſanctus non procedit niſi a patre, non per hoc removeretur quin procederet a filio, cum hoc proprietati filii non repugnet, ut (cap. præced.) oſtenſum eſt. Nec eſt mirum, ſi Dominus ſpiritum ſanctum a patre procedere dixit, de ſe mentione non facta: quia omnia ad patrem referre ſolet, a quo habet quicquid habet; ſicut cum dicit Ioann. vii, 16, *Mea doctrina non eſt mea, ſed eius qui miſit me patris*: & multa huiuſmodi in verbis Domini inveniuntur ad commendandam in patre auctoritatem principii. Nec tamen in auctoritate præmiſſa omnino obticuit ſe eſſe ſpiritus ſancti principium, cum dixit eum ſpiritum veritatis; ſe autem prius dixerat veritatem.

Obiiciunt etiam, quod in quibuſdam Conciliis invenitur ſub interminatione anathematis prohibitum ne aliquid addatur in ſymbolo in Conciliis ordinato; in quo tamen de proceſſione ſpiritus ſancti a filio mentio non habetur: unde arguunt Latinos anathematis reos, qui hoc in ſymbolo addiderunt.

Sed hæc efficaciam non habent: nam in determinatione Synodi Calchedonenſis dicitur, quod patres apud Conſtantinopolim congregati doctrinam Nicænæ Synodi corroboraverunt, non quaſi aliquid minus eſſet inferentes; ſed de ſpiritu ſancto intellectum eorum adverſum eos qui Dominum eum reſpuere tentaverunt, Scripturarum teſtimoniis declarantes. Et ſimiliter dicendum eſt, quod proceſſio ſpiritus ſancti a filio, implicite continetur in Conſtantinopolitana Symbolo in hoc quod ibi dicitur, quod procedit: quia quod de patre intelligitur, oportet & de filio intelligi, ut dictum eſt. Et ad hoc addendum ſufficit auctoritas Romani Pontificis, per quam etiam inveniuntur antiqua Concilia eſſe confirmata.

Inducunt etiam quod ſpiritus ſanctus, cum ſit ſimplex, non poteſt eſſe a duobus: & quod ſpiritus ſanctus ſi perfecte procedat a patre, non procedit a filio: & alia huiuſmodi, quæ facile eſt ſolvere etiam parum in Theologia exercitatis.

Nam pater, & filius ſunt unum principium ſpiritus ſancti propter unitatem divinæ virtutis, & una productione producunt ſpiritum ſanctum; ſicut etiam tres perſonæ ſunt unum principium creaturæ, & una actione creaturam producunt.

CAPUT XXVI.

Quod non ſunt niſi tres perſonæ in divinis, ſcilicet pater, filius, & ſpiritus ſanctus.

Ex his igitur quæ dicta ſunt, accipere oportet quod in divina natura tres perſonæ ſubſiſtunt, pater, & filius, & ſpiritus ſanctus: & quod hi tres ſunt unus

unus Deus, ſolis relationibus ab invicem diſtincti. Pater enim a filio diſtinguitur paternitatis relatione, & innaſcibilitate; filius autem a patre relatione filiationis; pater autem, & filius a ſpiritu ſancto, ſpiratione, ut ita dicatur; ſpiritus autem ſanctus a patre, & filio proceſſione amoris, qua ab utroque procedit.

Præter has tres perſonas non eſt quartam in divina natura ponere. Perſonæ enim divinæ, cum in eſſentia conveniant, non poſſunt diſtingui niſi per relationem originis, ut ex dictis (cap. xxiv.) patet. Has autem originis relationes accipere oportet non ſecundum proceſſionem in exteriora tendentem, ſic enim procedens non eſſet coeſſentiale ſuo principio; ſed oportet quod proceſſio interius conſiſtat. Quod autem aliquid procedat manens intra ſuum principium, invenitur ſolum in operatione intellectus, & voluntatis, ut ex dictis patet. Unde perſonæ divinæ multiplicari non poſſunt, niſi ſecundum quod exigit proceſſio intellectus, & voluntatis in Deo. Non eſt autem poſſibile quod in Deo ſit niſi una proceſſio ſecundum intellectum, eo quod ſuum intelligere eſt unum, & ſimplex, & perfectum, quia intelligendo ſe, intelligit omnia alia; & ſic non poteſt eſſe in Deo niſi una verbi proceſſio. Similiter autem oportet & proceſſionem amoris eſſe unam tantum: quia etiam divinum velle eſt unum tantum, & ſimplex: amando enim ſe, amat omnia alia. Non eſt igitur poſſibile quod ſint in Deo niſi duæ perſonæ procedentes: una per modum intellectus, ut verbum, ſcilicet filius; & alia per modum amoris, (a) ſcilicet ſpiritus ſanctus: eſt etiam & una perſona non procedens, ſcilicet pater. Solum igitur tres perſonæ in Trinitate eſſe poſſunt.

Item ſi ſecundum proceſſionem oportet perſonas divinas diſtingui; modus autem perſonæ quantum ad proceſſiones non poteſt eſſe niſi triplex, ut ſcilicet ſit aut omnino non procedens, quod patris eſt; aut a non procedente procedens, quod filii eſt; aut a procedente procedens, quod ſpiritus ſancti eſt: impoſſibile eſt igitur ponere plures quam tres perſonas. Licet autem in aliis viventibus poſſint relationes originis multiplicari, ut ſcilicet ſint in natura humana plures patres, & plures filii; in divina tamen natura hoc omnino impoſſibile eſt eſſe: nam filiatio, cum in una natura ſit unius ſpeciei, non poteſt multiplicari niſi ſecundum materiam, aut ſubiectum, ſicut eſt etiam de aliis formis. Unde cum in Deo non ſit materia, aut ſubiectum, & ipſæ relationes ſint ſubſiſtentes, ut ex ſupradictis patet; impoſſibile eſt quod in Deo ſint plures filiationes: & eadem ratio eſt de aliis; & ſic in Deo ſunt ſolum tres perſonæ.

Si quis autem obiiciens dicat, quod in filio, cum ſit perfectus Deus, eſt virtus intellectiva perfecta, & ſic poteſt producere verbum; & ſimiliter cum in ſpiritu ſancto ſit bonitas infinita, quæ eſt communicationis principium, poterit alteri divinæ perſonæ naturam divinam communicare: conſiderare debet, quod filius eſt Deus ut genitus, non ut generans, unde virtus intellectiva eſt in eo ut in procedente per modum verbi, non ut in producente verbum: & ſimiliter cum ſpiritus ſanctus ſit Deus ut procedens, eſt in eo bonitas infinita ut in perſona accipiente, non ut in communicante alteri bonitatem infinitam: non enim diſtinguuntur ab invicem niſi ſolis relationibus, ut ex ſupradictis patet. Tota igitur plenitudo Divinitatis eſt in filio, & eadem numero quæ eſt in patre; ſed cum relatione nativitatis, ſicut in patre cum relatione generationis activæ: unde ſi relatio patris attribueretur filio, omnis diſtinctio tolleretur: & eadem ratio eſt de ſpiritu ſancto.

Huiuſmodi autem divinæ Trinitatis ſimilitudinem in mente humana poſſumus conſiderare. Ipſa enim mens, ex hoc quod ſe actu intelligit, verbum ſuum concipit in ſe ipſa: quod nihil aliud eſt quam ipſa intentio intelligibilis mentis, quæ & intentio intellecta dicitur, in mente exiſtens; quæ dum ulterius ſe ipſam amat, ſe ipſam producit in voluntate ut amatum. Ulterius autem non procedit intra ſe, ſed concluditur circulo, dum per amorem redit ad ipſam ſubſtantiam a qua proceſſio inceperat per intentionem intellectam; ſed ſit proceſſio ad exteriores effectus, dum ex amore ſui procedit ad aliquid faciendum. Et ſic tria in mente inveniuntur: mens ipſa, quæ eſt proceſſionis principium in ſua natura exiſtens, & mens concepta in intellectu, & mens amata in voluntate; non tamen hæc tria ſunt una natura: quia intelligere mentis non eſt eius eſſe, nec eius velle eſt eius eſſe, aut intelligere: & propter hoc etiam mens intellecta, & mens amata, non ſunt perſonæ, cum

(a) *Al.* ſcilicet ut ſpiritus ſanctus. *An* alia per modum voluntatis, amoris ſcilicet, ut ſpiritus ſanctus?

Digitized by Google

cum non ſint ſubſiſtentes. Mens etiam ipſa in ſua natura exiſtens, non eſt perſona, cum non ſit totum quod ſubſiſtit, ſed pars ſubſiſtentis, ſcilicet hominis. In mente igitur noſtra invenitur ſimilitudo Trinitatis divinæ quantum ad proceſſionem quæ multiplicat Trinitatem; cum ex dictis manifeſtum ſit eſſe in divina natura Deum ingenitum, qui eſt totius divinæ proceſſionis principium, ſcilicet patrem; & Deum genitum per modum verbi in intellectu concepti, ſcilicet filium; & Deum per modum amoris procedentem, ſcilicet ſpiritum ſanctum. Ulterius autem intra divinam naturam nulla proceſſio invenitur, ſed ſolum proceſſio in exteriores effectus.

In hoc autem deficit a repræſentatione divinæ Trinitatis quod pater, & filius, & ſpiritus ſanctus ſunt unius naturæ; & ſingulus horum eſt perſona perfecta: eo quod intelligere, & velle ſunt ipſum eſſe divinum, ut oſtenſum eſt: & propter hoc ſic conſideratur divina ſimilitudo in homine ſicut ſimilitudo Herculis in lapide quantum ad repræſentationem formæ, non quantum ad convenientiam naturæ: unde & in mente hominis dicitur eſſe imago Dei, ſecundum illud Gen. I. 26. *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram.*

Invenitur etiam in aliis rebus divinæ Trinitatis ſimilitudo, prout qualibet res in ſua ſubſtantia una eſt, & ſpecie quadam formatur, & ordinem aliquem habet. Sicut autem ex dictis patet, conceptio intellectus in eſſe intelligibili eſt ſicut informatio ſpeciei in eſſe naturali; amor autem eſt ſicut inclinatio, vel ordo in re naturali: unde & ſpecies naturalium rerum a remotis repræſentat filium, ordo autem ſpiritum ſanctum: & ideo propter remotam repræſentationem, & obſcuram in irrationabilibus rebus, dicitur in eis eſſe Trinitatis veſtigium, non imago, ſecundum illud Iob XI. 7. *Numquid veſtigia Dei comprehendes, & uſque ad perfectum Omnipotentem reperies?* Et hæc de divina Trinitate ad præſens dicta ſufficiant.

CAPUT XXVII.

De incarnatione verbi ſecundum traditionem ſacræ Scripturæ.

QUoniam autem ſupra, cum de divina generatione ageretur, dictum eſt, Dei filio Domino Ieſu Chriſto quædam ſecundum divinam naturam, quædam ſecundum humanam convenire, quam ex tempore aſſumendo Dei æternus filius voluit incarnari; de ipſo nunc incarnationis myſterio reſtat dicendum. Quod quidem inter divina opera maxime rationem excedit: nihil enim mirabilius excogitari poteſt divinitus factum quam quod verus Deus Dei filius fieret homo verus. Et quia inter omnia mirabiliſſimum eſt, conſequitur quod ad huius maxime mirabilis fidem omnia alia mirabilia ordinentur; cum id quod eſt in unoquoque maximum, cauſa aliorum eſſe videatur.

Hanc autem Dei incarnationem mirabilem auctoritate divina tradente confitemur. Dicitur enim Ioan. I. 14. *Verbum caro factum eſt, & habitavit in nobis:* & Apoſtolus Philip. II. 6. dicit de filio Dei loquens: *Cum in forma Dei eſſet, non rapinam arbitratus eſt eſſe ſe æqualem Deo; ſed ſemetipſum exinanivit, formam ſervi accipiens, in ſimilitudinem hominum factus, & habitu inventus ut homo.* Hoc etiam ipſius Domini Ieſu Chriſti verba manifeſte oſtendunt, cum de ſe quandoque loquatur humilia & humana, ut eſt illud: *Pater maior me eſt:* & *Triſtis eſt anima mea uſque ad mortem:* quæ ei ſecundum humanitatem aſſumptam conveniunt: quandoque vero ſublimia & divina, ut eſt illud: *Ego, & pater unum ſumus:* & *Omnia quæ habet pater, mea ſunt:* quæ certum eſt ei ſecundum naturam divinam competere.

Oſtendunt etiam hoc ipſius Domini facta quæ de ipſo leguntur. Quod enim timuit, triſtatus eſt, eſuriit, mortuus eſt, pertinet ad humanam naturam: quod propria poteſtate infirmos ſanavit, quod mortuos ſuſcitavit, & elementis mundi efficaciter imperavit, quod dæmones expulit, quod peccata dimiſit, quod a mortuis cum voluit reſurrexit, quod denique cælos aſcendit, divinam in eo virtutem demonſtrant.

CAPUT XXVIII.

De errore Photini circa incarnationem.

QUidam autem Scripturarum ſenſum depravantes, circa Domini noſtri Ieſu Chriſti Divinitatem, & humanitatem perverſum ſenſum conceperunt.

Fuerunt enim quidam, ut Ebion, & Cerintus, & poſtea Paulus Samoſatenus, & Photinus, qui in Chriſto ſolum naturam humanam confitentur; Divinitatem vero non per naturam, ſed per quamdam ex-

excellentem divinæ gloriæ participationem, quam per opera meruerat, in eo fuiſſe confingunt, ut ſuperius (cap. IV.) dictum eſt. Sed ut alia prætermittamus quæ contra poſitionem huiuſmodi dicta ſunt ſuperius, hæc poſitio incarnationis myſterium tollit.

Non enim ſecundum poſitionem huiuſmodi Deus carnem aſſumpſiſſet ut fieret homo; ſed magis homo carnalis Deus factus fuiſſet: & ſic non verum eſſet quod Ioannes dicit (cap. I. 14.) *Verbum caro factum eſt*; ſed magis e converſo caro verbum facta fuiſſet. Similiter etiam non convenirent Dei filio exinanitio, aut deſcenſio; ſed magis homini glorificatio, & aſcenſio: & ſic non verum eſſet quod Apoſtolus dicit (Philip. II, 6.) *Qui cum in forma Dei eſſet .... exinanivit ſemetipſum, formam ſervi accipiens:* ſed ſola exaltatio hominis in diviuam gloriam, de qua poſtmodum ſubditur: *Propter quod & Deus exaltavit illum*. Neque verum eſſet quod Dominus dicit: *Deſcendi de cælo*: ſed ſolum quod ait: *Aſcendo ad patrem meum*: cum tamen utrumque Scripturá coniungat: dicit enim Dominus, Ioannis III. 13. *Nemo aſcendit in cælum niſi qui de cælo deſcendit, filius hominis, qui eſt in cælo*: & ad Epheſios IV. 10. *Qui deſcendit, ipſe eſt & qui aſcendit ſuper omnes cælos*. Sic etiam non conveniret filio qnod miſſus eſſet a patre, neque quod a patre exiverit, ut veniret in mundum; ſed ſolum quod ad patrem iret: cum tamen ipſe utrumque coniungat, dicens Ioan. XVI. 5 *Vado ad eum qui miſit me*: & iterum 28. *Exivi a patre, & veni in mundum; & iterum relinquo mundum, & vado ad patrem*: in quorum utroque & humanitas, & Divinitas comprobatur.

CAPUT XXIX.

De errore Manichæorum circa incarnationem.

FUerunt autem & alii, qui veritate incarnationis negata, quamdam fictitiam incarnationis ſimilitudinem introduxerunt. Dixerunt enim Manichæi, Dei filium non verum corpus, ſed phantaſticum aſſumpſiſſe: unde nec verus homo eſſe potuit, ſed apparens: neque ea quæ ſecundum hominem geſſit, ſicut quod natus eſt, quod comedit, bibit, ambulavit, paſſus eſt, & ſepultus, in veritate fuiſſe, ſed in quadam aſſimilatione conſequitur. Et ſic patet quod totum incarnationis myſterium ad quamdam fictionem deducunt.

1. Hæc autem poſitio primo quidem Scripturæ auctoritatem evacuat. Cum enim carnis ſimilitudo caro non ſit, neque ſimilitudo ambulationis ambulatio, & in ceteris ſimilitet, mentitur Scriptura dicens: *Verbum caro factum eſt*; ſi ſolum phantaſtica caro fuit: mentitur etiam dicens Ieſum Chriſtum ambulaſſe, comediſſe, mortuum fuiſſe, & ſepultum; ſi hæc in ſola phantaſtica apparitione contigerunt. Si autem vel in modico auctoritati ſacræ Scripturæ derogetur, iam nihil fixum in fide noſtra eſſe poterit, quæ ſacris Scripturis innititur, ſecundum illud Ioan. XX. 31. *Hæc ſcripta ſunt, ut credatis*.

Poteſt autem aliquis dicere, Scripturæ quidem ſacræ veritatem non deeſſe, dum id quod apparuit, refert ac ſi factum fuiſſet: quia rerum ſimilitudines æquivoce, ac figurate ipſarum rerum nominibus nuncupantur, ſicut homo pictus æquivoce dicitur homo: & ipſa ſacra Scriptura conſuevit hoc modo loquendi uti, ut eſt illud I. Corinth. X. 4. *Petra autem erat Chriſtus*. Plurima autem corporalia in Scripturis de Deo inveniuntur dici propter ſimilitudinem ſolam, ſicut quod nominatur agnus, vel leo, vel aliquid huiuſmodi.

Sed licet rerum ſimilitudines æquivoce rerum ſibi nomina interdum aſſumant, non tamen competit ſacræ Scripturæ ut narrationem unius facti totam ſub tali æquivocatione proponat, ita quod ex aliis Scripturæ locis manifeſta veritas haberi non poſſit: quia ex hoc non eruditio hominum, ſed magis deceptio ſequeretur; cum tamen Apoſtolus dicat Roman. XV. 4. quod *quæcumque ſcripta ſunt, ad noſtram doctrinam ſcripta ſunt*: & II. ad Timoth. III. 16. *Omnis Scriptura divinitus inſpirata, utilis eſt ad docendum, & erudiendum*. Eſſet præterea tota evangelica narratio poetica, & fabularis, ſi rerum ſimilitudines apparentes quaſi res ipſas narraret; cum tamen dicatur II. Petri I. 16. *Non enim (a) doctas fabulas ſecuti, notam fecimus vobis Domini noſtri Ieſu Chriſti virtutem*.

Sicubi vero Scriptura (*b*) narrat quod aliqua apparentiam, & non rerum exiſtentiam habuerunt, ex ipſo more narrationis hoc intelligere facit: dicitur enim Geneſis XVIII. 2. *Cumque elevaſſet oculos*, Abraham ſcilicet, *apparuerunt tres viri*: ex quo datur intelligi, quod ſecundum apparentiam viri fuerunt: unde & in eis Deum adoravit, & Deitatem confeſſus eſt, dicens: *Loquar ad Dominum meum*,

cum

(a) Al, *indoctus*. (b) *Forte* narrat aliqua quæ apparentiam &c.

Digitized by Google

cum ſim pulvis & cinis : & iterum : *Non eſt tuum hoc, qui iudicas omuem terram*. Quod vero Iſaias, & Ezechiel, & alii Prophetæ aliqua alia deſcripſerunt quæ imaginarie viſa ſunt, errorem non generatur, quia huiuſmodi ponunt non in narratione hiſtoriæ, ſed in deſcriptione prophetiæ; & tamen ſemper aliquid addunt per quod apparitio deſignatur; ſicut Iſaiæ VI. I. *Vidi Deminum ſedentem ſuper ſolium excelſum*. Ezechielis I. 4. (*a*) *Facta eſt ſuper me manus Domini, & vidi, & ecce ventus turbinis veniebat ab aquilone &c.* Ezechielis VIII. 3. *Emiſſa ſimilitudo manus apprehendit me ... & adduxit; & veni in Hieruſalem in viſione Dei*.

Quod etiam aliqua in Scripturis de rebus divinis per ſimilitudinem dicuntur, errorem generare non poteſt: tum quia ſimilitudines ſumuntur a rebus tam vilibus, ut notum ſit hoc quod ſecundum ſimilitudinem, & non ſecundum rerum exiſtentiam dicuntur: tum quia inveniuntur aliqua proprie dicta in Scripturis, (*b*) per quæ ſub ſimilitudinibus in locis aliis occultantur. Quod quidem in propoſito non accidit. Nam nulla Scripturæ auctoritas veritatem eorum quæ de humanitate Chriſti leguntur, excludit.

Forte autem quis dicat, quod hoc datur intelligi per hoc quod Apoſtolus dicit ad Roman. VIII. 3. *Miſit Deus filium ſuum in ſimilitudinem carnis peccati*: vel per hoc quod dicit ad Philipp. II. 7. *In ſimilitudinem hominum factus, & habitu inventus ut homo*. Hic autem ſenſus per ea quæ hic adduntur, excluditur: non enim dicit ſolum *in ſimilitudinem carnis*, ſed addit, *peccati*: quia Chriſtus veram quidem carnem habuit, ſed non carnem peccati, quia in eo peccatum non fuit; ſed ſimilem carni peccati, quia carnem paſſibilem habuit, qualis eſt facta caro hominis ex peccato. Similiter fictionis intellectus excluditur ab hoc quod dicit, *in ſimilitudinem hominum factus*, per hoc quod dicitur, *formam ſervi accipiens*. Manifeſtum eſt autem formam pro natura poni, & non pro ſimilitudine, ex hoc quod dixerat: *Qui cum in forma Dei eſſet*: ubi pro natura ponitur forma: non enim ponitur quod Chriſtus fuerit ſimilitudinarie Deus. Excluditur etiam fictionis intellectus per hoc quod ſubdit: *Factus obediens uſque ad mortem*. Non igitur ſimilitudo accipitur pro ſimilitudine apparentiæ, ſed pro vera ſimilitudine ſpeciei, ſicut omnes homines ſimiles ſpecie dicuntur.

Magis autem ſacra Scriptura expreſſe phantaſmatis ſuſpicionem excludit: dicitur enim Matthæi XIV. 26. quod *videntes diſcipuli Ieſum ambulantem ſupra mare, turbati ſunt, dicentes, quia phantaſma eſt: & præ timore clamaverunt*. Quam quidem eorum ſuſpicionem Dominus convenienter removit: unde ſubditur: *Statimque Ieſus locutus eſt eis, dicens: Habete fiduciam, ego ſum, nolite timere*. Quamvis non rationabile videatur quod aut diſcipulos lateret quod non niſi corpus phantaſticum aſſumpſiſſet, cum eos ad hoc elegerit, ut de eo teſtimonium perhiberent veritatis ex his quæ viderant, & audierant; aut ſi eos non latebat, æſtimatio phantaſmatis, non incuſſiſſet tunc eis timorem.

Adhuc autem expreſſius ſuſpicionem phantaſtici corporis a mentibus diſcipulorum removit Dominus poſt reſurrectionem: dicitur enim Luc. ult. 37. quod *diſcipuli conturbati, & conterriti, exiſtimabant ſe ſpiritum videre*, dum ſcilicet viderunt Ieſum: *& dixit eis: Quid turbati eſtis, & cogitationes aſcenduut in corda veſtra? Videte manus meas, & pedes meos, quia ego ipſe ſum: palpate, & videte, quia ſpiritus carnem, & oſſa non habet, ſicut me videtis habere*. Fruſtra enim ſe palpandum præbuiſſet, ſi non niſi corpus phantaſticum habuiſſet.

2. Item. Apoſtoli ſe ipſos idoneos Chriſti teſtes oſtendunt: dicit enim Petrus Act. X. 40. *Hunc*, ſcilicet Ieſum, *Deus ſuſcitavit tertia die, & dedit eum manifeſtum fieri non omni populo, ſed teſtibus præordinatis a Deo: nobis, qui manducavimus, & bibimus cum illo poſtquam reſurrexit a mortuis*: & Ioannes Apoſtolus in principio ſuæ epiſtolæ dicit: *Quod vidimus oculis noſtris, quod perſpeximus, & manus noſtræ contrectaverunt de verbo vitæ; hoc teſtamur*. Non poteſt autem efficax ſumi teſtimonium veritatis per ea quæ non in rei exiſtentia, ſed ſolum in apparentia ſunt geſta. Si igitur corpus Chriſti fuit phantaſticum, & non vere manducavit, & bibit, neque vere viſus eſt, & palpatus eſt, ſed phantaſtice tantum; invenitur non eſſe idoneum teſtimonium Apoſtolorum de Chriſto; & ſic inanis eſt eorum prædicatio, inanis eſt & fides noſtra, ut dicit Paulus I. ad Corinth. XV.

3. Amplius autem. Si Chriſtus verum

corpus

(a) Vulgata: *facta eſt ſuper eum ibi manus Domini &c.* (b) *An legendum* per quæ expreſſe manifeſtantur illa quæ ſub ſimilitudinibus &c.? *vel* per quæ ſub ſimilitudinibus in locis aliis occultata manifeſtantur.

Digitized by Google

corpus non habuit, non vere mortuus eſt. Ergo nec vere reſurrexit. Sunt igitur Apoſtoli falſi teſtes Chriſti, prædicantes mundo ipſum reſurrexiſſe: unde Apoſtolus ibidem 15. dicit: *Invenimur autem & falſi teſtes Dei, quoniam teſtimonium diximus adverſus Deum, quod ſuſcitaverit Ieſum, quem non ſuſcitavit.*

4. Præterea. Falſitas non eſt idonea via ad veritatem, ſecundum illud Eccli. xxxiv. 4. *A mendace quid verum dicetur?* Adventus autem Chriſti in mundum ad veritatis manifeſtationem fuit: dicit enim ipſe Ioannis xviii. 37. *Ego autem in hoc natus ſum, & ad hoc veni in mundum, ut teſtimonium perhibeam veritati.* Non igitur in Chriſto fuit aliqua falſitas. Fuiſſet autem, ſi ea quæ dicuntur de ipſo, in apparentia tantum fuiſſent: nam falſum eſt quod non eſt ut videtur. Omnia igitur quæ de Chriſto dicuntur, ſecundum rei exiſtentiam fuerunt.

5. Adhuc. Roman. iii. dicitur, quod iuſtificati ſumus in ſanguine Chriſti: & Apocalypſis v. 9. dicitur: *Redemiſti nos Domine in ſanguine tuo.* Si igitur Chriſtus non habuit verum ſanguinem, neque vere pro nobis ipſum fudit; neque igitur vere iuſtificati, neque vere redempti ſumus. Ad nihil igitur utile eſt eſſe in Chriſto.

6. Item. Si non niſi phantaſia intelligendus eſt adventus Chriſti in mundum, nihil novum in Chriſti adventu accidit: nam & in veteri teſtamento Deus apparuit Moyſi, & Prophetis ſecundum multiplices figuras, ut etiam Scriptura novi teſtamenti teſtatur. Hoc autem totam doctrinam novi teſtamenti evacuat. Non igitur corpus phantaſticum, ſed verum filius Dei aſſumpſit.

CAPUT XXX.

De errore Valentini circa Incarnationem.

His autem & Valentinus propinque de myſterio incarnationis ſenſit: dixit enim, quod Chriſtus non terrenum corpus habuit, ſed de cælo apportavit, & quod nihil de Virgine matre accepit, ſed per eam quaſi per aquæductum tranſivit.

Occaſionem autem ſui erroris ex quibuſdam verbis ſacræ Scripturæ accepiſſe videtur. Dicitur enim Ioann. iii. 13. *Nemo aſcendit in cælum niſi qui de cælo deſcendit, filius hominis qui eſt in cælo... Qui de cælo venit, ſuper omnes eſt:* & Ioann. vi. 38. dicit Dominus: *Deſcendi de cælo, non ut faciam voluntatem meam, ſed voluntatem eius qui miſit me:* & I. ad Corinth. xv. 47. *Primus homo de terra terrenus, ſecundus homo de cælo cæleſtis.* Quæ omnia ſic intelligi volunt, ut Chriſtus de cælo etiam ſecundum corpus deſcendiſſe credatur.

Procedit autem tam hæc Valentini poſitio, quam Manichæorum præmiſſa, ex una falſa radice, quia credebant, quod hæc omnia terrena a diabolo ſint creata. Unde cum filius Dei in hoc apparuerit, ut diſſolvat opera diaboli, ſicut dicitur I. Ioan. iii. non ei competebat ut de creatura diaboli corpus aſſumeret; cum etiam Paulus dicat II. ad Corinth. vi. 14. *Quæ ſocietas lucis ad tenebras? quæ autem conventio Chriſti ad Belial?* Et quia quæ ab eadem radice procedunt, ſimiles fructus producunt, in idem falſitatis inconveniens relabitur hæc poſitio cum prædicta.

1. Uniuſcuiuſque enim ſpeciei ſunt determinata eſſentialia principia, materiam dico, & formam, ex quibus conſtituitur ratio ſpeciei in his quæ ſunt ex materia & forma compoſita. Sed ſicut caro humana, & os, & huiuſmodi, ſunt materia propria hominis; ita ignis, aer, aqua, & terra, & huiuſmodi, qualia ſentimus, ſunt materia carnis, & oſſis, & huiuſmodi partium. Si igitur corpus Chriſti non fuit terrenum, nec in ipſo fuit vera caro, & verum os, ſed omnia ſecundum apparentiam tantum; & ita etiam non fuit verus homo, ſed apparens; cum tamen, ut dictum eſt, ipſe dicat: *Spiritus carnem, & oſſa non habet, ſicut me videtis habere.*

2. Adhuc. Corpus cæleſte ſecundum ſuam naturam eſt incorruptibile, & inalterabile, & extra ſuum *ubi* non poteſt transferri. Non autem decuit quod Dei filius dignitati naturæ aſſumptæ aliquid detraheret, ſed magis quod eam exaltaret. Non igitur corpus cæleſte, aut incorruptibile ad inferiora portavit, ſed magis aſſumptum terrenum corpus, & paſſibile, incorruptibile reddidit, & cæleſte.

3. Item. Apoſtolus dicit ad Roman. i. 3. de filio Dei, quod *factus eſt ex ſemine David ſecundum carnem.* Sed corpus David terrenum fuit. Ergo & corpus Chriſti.

4. Amplius. Idem Apoſtolus dicit ad Galat. iv. 4. quod *Deus miſit filium ſuum (a) natum ex muliere:* & Matth. i. 16. dicitur, quod *Iacob genuit Ioſeph virum Maria*

(a) Lucarinus legendum cenſet *factum*, ut habet Vulgata.

Digitized by Google

ria, de qua natus eſt Ieſus, qui vocatur Chriſtus. Non autem vel ex ea factus, vel ex ea natus diceretur, ſi ſolum per eam ſicut per fiſtulam tranſiſſet, nihil ex ea aſſumens. Ex ea igitur corpus aſſumpſit.

5. Prætetea. Non poſſet dici mater Ieſu Maria, quod Evangeliſta teſtatur (Matth. 1.) niſi ex ea aliquid accepiſſet.

6. Adhuc. Apoſtolus dicit ad Hebr. 11. 11. *Qui ſanctificat*, ſcilicet Chriſtus, *& qui ſanctificantur*, ſcilicet fideles Chriſti, *ex uno omnes: propter quam cauſam non confunditur eos vocare fratres, dicens* (Pſalm. XXI. 23.) *Narrabo nomen tuum fratribus meis*: & infra: *Quia ergo pueri communicaverunt carni & ſanguini, & ipſe ſimiliter participavit eiſdem*. Si autem Chriſtus corpus cæleſte ſolum habuit, manifeſtum eſt, cum nos corpus terrenum habeamus, quod non ſumus ex uno cum ipſo, & per conſequens neque fratres eius poſſumus dici, neque etiam ipſe participavit carni & ſanguini. Nam notum eſt quod caro & ſanguis ex elementis inferioribus componuntur, & non ſunt naturæ cæleſtis. Patet igitur contra apoſtolicam ſententiam prædictam poſitionem eſſe.

Ea vero quibus innituntur, manifeſtum eſt frivola eſſe. Non enim Chriſtus deſcendit de cælo ſecundum corpus, aut animam, ſed ſecundum quod Deus; & hoc ex ipſis verbis Domini accipi poteſt: cum enim diceret Ioann. III. 13. *Nemo aſcendit in cælum, niſi qui deſcendit de cælo*; adiunxit: *filius hominis, qui eſt in cælo*: in quo oſtendit ſe ita deſcendiſſe de cælo, quod tamen in cælo eſſe non deſierit. Hoc autem proprium Deitatis eſt, ut ita in terris ſit quod & cælum impleat, ſecundum illud Hieremiæ XXIII. 24. *Cælum, & terram ego impleo*. Non ergo filio Dei, inquantum Deus eſt, deſcendere de cælo competit ſecundum motum localem: nam quod localiter movetur, ſic ad unum locum accedit quod ab altero recedit. Dicitur igitur filius Dei deſcendiſſe ſecundum hoc quod terrenam ſubſtantiam ſibi copulavit, ſicut & Apoſtolus eum exinanitum dicit, inquantum formam ſervi accepit, ita tamen quod Divinitatis naturam non perdidit.

Id vero quod pro radice huius poſitionis aſſumunt, ex ſuperioribus patet eſſe falſum: oſtenſum eſt enim in ſecundo Libro (cap. VI. & XV.) quod iſta corporalia non a diabolo, ſed a Deo ſunt facta.

CAPUT XXXI.

De errore Apollinaris circa corpus Chriſti.

Irrationabilius autem his circa incarnationis myſterium Apollinaris erravit, in hoc tamen prædictis concordans, quod corpus Chriſti non fuit de Virgine aſſumptum; ſed, quod eſt magis impium, aliquid verbi dicit in carnem Chriſti fuiſſe converſum, occaſionem erroris ſumens ex eo quod dicitur Ioannis 1. 14. *Verbum caro factum eſt*: quod ſic intelligendum putavit quaſi ipſum verbum ſit converſum in carnem, ſicut & intelligitur illud quod legitur Ioannis II. 9. *Ut guſtavit Architriclinus aquam vinum factam*: quod ea ratione dicitur, quia converſa eſt aqua in vinum.

1. Huius autem erroris impoſſibilitatem ex his quæ ſupra (I. Lib. cap. XIII. & XIX.) oſtenſa ſunt, facile eſt deprehendere. Oſtenſum eſt enim ſupra, quod Deus omnino immutabilis eſt. Omne autem quod in aliud convertitur, manifeſtum eſt in illud mutari. Cum igitur Verbum Dei ſit verus Deus, ut oſtenſum eſt, impoſſibile eſt quod verbum Dei fuerit in carnem mutatum.

2. Item. Verbum Dei, cum ſit Deus, ſimplex eſt: oſtenſum eſt enim ſupra (Lib. I. cap. XVIII.) in Deo compoſitionem non eſſe. Si igitur aliquid verbi Dei eſt converſum in carnem, oportet totum verbum converſum eſſe. Quod autem in aliud convertitur, deſinit eſſe id quod prius fuit: aqua enim converſa in vinum, iam non eſt aqua, ſed vinum. Igitur poſt incarnationem ſecundum poſitionem prædictam verbum Dei penitus non erit: quod apparet impoſſibile tum ex hoc quod verbum Dei eſt æternum, ſecundum illud Ioann. 1. *In principio erat verbum*: tum quia poſt incarnationem Chriſtus verbum dicitur, ſecundum illud Apoc. XIX. 13. *Veſtitus erat veſte aſperſa ſanguine, & vocabatur nomen eius Verbum Dei*.

3. Amplius. Eorum quæ non communicant in materia, & in genere uno, impoſſibile eſt fieri converſionem in invicem: non enim ex linea fit albedo, quia ſunt diverſorum generum: neque corpus elementare poteſt converti in aliquod corporum cæleſtium, vel in aliquam incorpoream ſubſtantiam, aut e converſo, cum non conveniant in materia. Verbum autem Dei, cum ſit Deus, non convenit ne-

neque in genere, neque in materia cum quocumque alio, eo quod Deus in genere non eſt, neque materiam habet. Impoſſibile eſt igitur verbum Dei fuiſſe in carnem converſum, vel in quodcumque aliud.

4. Præterea. De ratione carnis, oſſium, & ſanguinis, & huiuſmodi partium eſt quod ſit ex determinata materia. Si igitur verbum Dei ſit in carnem converſum ſecundum poſitionem prædictam, ſequetur quod in Chriſto non fuerit vera caro, nec aliquid aliud huiuſmodi; & ſic etiam non erit verus homo, ſed apparens tantum, & alia huiuſmodi; quæ ſupra contra Valentinum poſuimus.

Patet igitur hoc quod Ioannes dicit, *Verbum caro factum eſt*, non ſic intelligendum eſſe quaſi verbum ſit converſum in carnem, ſed quia carnem aſſumpſit; ut cum hominibus converſaretur, & eis viſibilis appareret: unde & ſubditur: *Et habitavit in nobis, & vidimus gloriam eius &c.* ſicut & in Baruch (cap. III. 38.) de Deo dicitur, quod *in terris viſus eſt, & cum hominibus converſatus eſt*.

CAPUT XXXII.

De errore Arii, & Apollinaris circa animam Chriſti.

NOn ſolum autem circa corpus Chriſti, ſed etiam circa eius animam aliqui male ſenſiſſe inveniuntur.

Poſuit enim Arius, quod in Chriſto non fuit anima, ſed quod ſolum carnem aſſumpſit, cui Divinitas loco animæ fuit: & ad hoc ponendum neceſſitate quadam videtur fuiſſe inductus. Cum enim vellet aſſerere, quod filius Dei ſit creatura, & minor patre, ad hoc probandum illa Scripturarum aſtumpſit teſtimonia quæ infirmitatem humanam oſtendunt in Chriſto: & ne aliquis eius probationem refelleret, dicendo, aſſumpta ab eo teſtimonia, Chriſto non ſecundum divinam naturam, ſed humanam convenire; nequiter animam removit a Chriſto, ut cum quædam corpori humano convenire non poſſint, ſicut quod miratus eſt, quod timuit, quod oraverit, neceſſarium fiat huiuſmodi in filium Dei minorationem inferre. Aſſumpſit autem in ſuæ poſitionis aſſertionem præmiſſum verbum Ioannis dicentis: *Verbum caro factum eſt*: ex quo accipere volebat, quod ſolam carnem verbum aſſumpſerit, non autem animam. In hac poſitione etiam Apollinaris eum ſecutus eſt.

1. Manifeſtum eſt autem ex præmiſſis hanc poſitionem impoſſibilem eſſe. Oſtenſum eſt enim ſupra (Lib. I. cap. XXVII.) quod Deus forma corporis eſſe non poteſt. Cum igitur verbum Dei ſit Deus, ut oſtenſum eſt (cap. III. XI. & XIV.) impoſſibile eſt quod verbum Dei ſit forma corporis, ut ſic carni pro anima eſſe poſſit. Utilis autem eſt hæc ratio contra Apollinarem, qui verbum Dei verum Deum eſſe confitebatur: & licet hoc Arius negaret, tamen etiam contra eum prædicta procedit ratio. Quia non ſolum Deus non poteſt eſſe forma corporis, ſed nec etiam aliquis ſupercæleſtium ſpirituum, inter quos ſupremum filium Dei Arius ponebat; niſi forte ſec ndum poſitionem Origenis, qui poſuit animas humanas eiuſdem ſpeciei & naturæ cum ſupercæleſtibus ſpiritibus eſſe: cuius opinionis falſitatem ſupra (Lib. II. cap. XCV.) oſtendimus.

2. Item. Subtracto eo quod eſt de ratione hominis, verus homo eſſe non poteſt. Manifeſtum eſt autem animam principaliter de ratione hominis eſſe, cum ſit eius forma. Si igitur Chriſtus animam non habuit, verus homo non fuit; cum tamen eum hominem Apoſtolus aſſerat, dicens I. Timoth. II. 5. *Unus eſt mediator Dei & hominum, homo Chriſtus Ieſus*.

3. Adhuc. Ex anima non ſolum ratio hominis, ſed & ſingularum partium eius dependet: unde remota anima, oculus, caro, & os hominis mortui æquivoce dicuntur, ſicut oculus pictus, aut lapideus. Si igitur in Chriſto non fuit anima, neceſſe eſt quod nec vera caro in eo fuerit, nec aliqua alia partium hominis; cum tamen hoc Dominus in ſe eſſe perhibeat dicens, Lucæ ult. 39. *Spiritus carnem, & oſſa non habet, ſicut me videtis habere*.

4. Amplius. Quod generatur ex aliquo vivente, filius eius dici non poteſt, niſi in eadem ſpecie procedat: non enim vermis dicitur filius animalis ex quo generatur. Sed ſi Chriſtus animam non haberet, non eſſet eiuſdem ſpeciei cum aliis hominibus: quæ enim ſecundum formam differunt, eiuſdem ſpeciei eſſe non poſſunt. Non igitur dici poterit, quod Chriſtus ſit filius Mariæ Virginis, aut quod illa ſit mater eius; quod tamen in evangelica Scriptura aſſeritur.

5. Præterea. In Evangelio expreſſe dicitur, quod Chriſtus animam habuit, ſicut eſt illud Matth. XXVI, 38. *Triſtis eſt anima*

Digitized by Google

ma mea uſque ad mortem: & Ioan. XII. 27. *Nunc anima mea turbata eſt*. Et ne forte dicant, ipſum filium Dei animam dici, eo quod ſecundum eorum poſitionem loco animæ, & carnis ſit; ſumendum eſt quod Dominus dicit Ioan. X. 18. *Poteſtatem habeo ponendi animam meam, & iterum ſumendi eam*. Ex quo intelligitur aliud quam animam eſſe in Chriſto, quod habuit poteſtatem ponendi animam ſuam, & ſumendi. Non autem fuit in poteſtate corporis quod uniretur filio Dei, vel ſepararetur a Deo, cum hoc etiam naturæ poteſtatem excedat. Oportet igitur intelligi in Chriſto aliud fuiſſe animam, & aliud Divinitatem filii Dei, cui merito talis poteſtas tribuatur.

6. Item. Triſtitia, ira, & huiuſmodi paſſiones ſunt animæ ſenſitivæ, ut patet per Philoſophum in VII. Phyſicorum. Hæc autem in Chriſto fuiſſe, ex Evangeliis comprobatur. Oportet igitur in Chriſto fuiſſe animam ſenſitivam, de qua planum eſt quod differt a natura divina filii Dei.

7. Sed quia poteſt dici humana in Evangeliis metaphorice dici de Chriſto, ſicut de Deo in pleriſque locis ſacra Scriptura loquitur; accipiendum eſt aliquid quod neceſſe ſit ut proprie dictum intelligatur. Sicut enim alia corporalia, quæ de Chriſto Evangeliſtæ narrant, proprie intelliguntur, & non metaphorice; ita oportet non metaphorice de ipſo intelligi quod manducaverit, & per conſequens quod eſurierit. Eſurire autem non eſt niſi habentis animam ſenſitivam, cum eſuries ſit appetitus cibi. Oportet igitur quod Chriſtus habuerit animam ſenſitivam.

CAPUT XXXIII.

De errore Apollinaris dicentis animam rationalem non fuiſſe in Chriſto, & de errore Origenis dicentis animam Chriſti ante mundum fuiſſe creatam.

HIS autem teſtimoniis evangelicis Apollinaris convictus, confeſſus eſt in Chriſto animam ſenſitivam fuiſſe, tamen ſine mente, & intellectu, ita quod verbum Dei fuerit illi animæ loco intellectus, & mentis. Sed nec hoc ſufficit ad inconvenientia prædicta vitanda.

1. Homo enim ſpeciem ſortitur humanam ex hoc quod mentem humanam, & rationem habet. Si igitur Chriſtus hoc non habuit, verus homo non fuit, nec eiuſdem ſpeciei nobiſcum. Anima autem ratione carens ad aliam ſpeciem pertinet quam anima rationem habens: etenim ſecundum Philoſophum in VIII. Metaph. (text. com. X.) dicitur, quod in diffinitionibus, & ſpeciebus quælibet differentia eſſentialis addita, vel ſubtracta variat ſpeciem, ſicut in numeris unitas. Rationale autem eſt differentia ſpecifica. Si igitur in Chriſto fuit anima ſenſitiva ſine ratione, non fuit eiuſdem ſpeciei cum anima noſtra, quæ eſt rationem habens. Nec ipſe igitur Chriſtus fuit eiuſdem ſpeciei nobiſcum.

2. Adhuc. Inter ipſas animas ſenſitivas ratione carentes diverſitas ſecundum ſpeciem exiſtit: quod patet ex animalibus irrationalibus, quæ ab invicem ſpecie differunt, quorum tamen unumquodque ſecundum propriam animam ſpeciem habet. Sic igitur anima ſenſitiva ratione carens eſt quaſi unum genus ſub ſe plures ſpecies comprehendens. Nihil autem eſt in genere quod non ſit in aliqua eius ſpecie. Si igitur anima Chriſti fuit in genere animæ ſenſitivæ ratione carentis; oporteret quod contineretur ſub aliqua ſpecierum eius, utpote quod fuerit in ſpecie animæ leonis, vel equi, aut alicuius alterius beluæ: quod eſt omnino abſurdum.

3. Amplius. Corpus comparatur ad animam ſicut materia ad formam, & ſicut inſtrumentum ad principale agens. Oportet autem materiam proportionatam eſſe formæ, & inſtrumentum principali agenti. Ergo ſecundum diverſitatem animarum oportet & corporum diverſitatem eſſe; quod & ſecundum ſenſum apparet: nam in diverſis animalibus inveniuntur diverſæ diſpoſitiones membrorum, ſecundum quod conveniunt diverſis diſpoſitionibus animarum. Si ergo in Chriſto non fuit anima qualis eſt anima noſtra, nec membra habuiſſet ſicut ſunt membra humana.

4. Præterea. Cum ſecundum Apollinarem verbum Dei ſit verus Deus, ei admiratio competere non poteſt: nam ea admiramur quorum cauſam ignoramus. Similiter autem nec admiratio animæ ſenſitivæ competeret, cum ad animam ſenſitivam non pertineat ſolicitari de cognitione cauſarum. In Chriſto autem admiratio fuit, ſicut ex Evangeliis probatur: dicitur enim Matth. VIII. 10. quod *audiens Ieſus* verba Centurionis, *miratus eſt*. Oportet igitur præter Divinitatem verbi, & animam ſenſitivam in Chriſto aliquid ponere ſecundum quod admiratio ei competere poſſit, ſcilicet mentem hu-

manam. Manifeſtum eſt igitur ex prædictis quod in Chriſto verum corpus humanum, & vera anima humana fuit.

Sic igitut quod Ioannes dicit, *Verbum care factum eſt*, non ſic intelligitur quaſi verbum ſit in carnem converſum, neque ſic quod verbum carnem ſolam aſſumpſerit, aut animam ſenſitivam ſine mente; ſed ſecundum conſuetum Scripturæ modum ponitur pars pto toto, ut ſic dictum ſit, *Verbum care factum eſt*, ac ſi diceretur, Verbum homo ſactum eſt: nam & anima interdum ponitur pro homine in Scriptura: dicitur enim Exod. I. 5. *Erant omnes animæ quæ egreſſæ ſunt de femore Iacob, ſeptuaginta*: ſimiliter etiam & caro pro toto homine ponitur: dicitur enim Iſaiæ xl. 5. *Videbit omnis caro pariter quod os Domini locutum eſt*. Sic igitur & hic caro pro toto homine ponitur ad exprimendam humanæ oaturæ infirmitatem, quam verbum aſſumpſit.

Si autem Chriſtus humanam carnem, & humanam animam habuit, ut oſtenſum eſt; maoifeſtum eſt animam Chriſti non fuiſſe ante corporis eius cooceptionem. Oſtenſum eſt enim (Lib. II. cap. lxxxIII.) quod humanæ animæ propriis corporibus non præexiſtunt. Unde patet falſum eſſe Origenis dogma dicentis, animam Chriſti ab initio ante corporales creaturas cum omnibus aliis ſpiritualibus creaturis creatam, & a verbo Dei aſſumptam, & demum circa finem ſæculorum pro ſalute hominum carne fuiſſe indutam.

CAPUT XXXIV.

De errore Theodori Mopſueſteni circa unionem verbi ad hominem.

Ex præmiſſis igitur apparet quod Chriſto nec divina natura defuit, ut Ebion, Cerintus, & Photinus dixerunt; nec verum corpus humanum, ſecundum errorem Manichæi, atque Valentini; nec etiam humana anima, ſicut poſuerunt Arius, & Apollioaris. His igitur tribus ſubſtantiis in Chriſto convenientibus, ſcilicet Divinitate, anima humana, & vero humaro corpore, circa horum unionem quid ſentiendum ſit ſecuudum Scripturarum documenta, inquirendum reſtat.

Theodorus igitur Mopſueſtenus, & Neſtorius eius ſectator talem (a) ſententiam de prædicta unione protulerunt. Dixerunt enim, quod anima humana, & corpus humanum naturali unione convenerunt in Chriſto ad conſtitutionem unius homiois eiuſdem ſpeciei & naturæ cum aliis hominibus; & quod in hoc homine Deus habitavit ſicut in templo ſuo, ſcilicet per gratiam, ſicut & in aliis hominibus ſanctis: unde dicitur Ioannis II. 19. quod ipſe Iudæis dixit: *Solvite templum hoc, & in tribus diebus excitabo illud*: & poſtea Evangeliſta quaſi exponens ſubdit: *Ille autem dicebat de templo corporis ſui*: & Apoſtolus Coloſſenſ. I. dicit, quod in ipſo complacuit omnem plenitudinem habitare: & hoc conſecuta eſt ulterius quædam affectualis unio inter hominem illum & Deum, dum & homo ille bona ſua voluntate Deo inhæſit, & Deus ſua voluntate illum acceptavit, ſecundum illud Ioannis VIII. 29. *Qui miſit me, mecum eſt, & non reliquit me ſolum: quia quæ placita ſunt ei, facio ſemper*; ut ſic intelligatur talis eſſe unio hominis illius ad Deum, qualis eſt unio de qua Apoſtolus dicit I. ad Corinth. VI. 17. *Qui adhæret Deo, unus ſpiritus eſt*. Et ſicut ex hac unione nomioa quæ proprie Deo conveniunt, ad homines transferuntur, ut dicantur dii, & filii Dei, & Domini, & Sancti, & Chriſti, ſicut ex diverſis locis Scripturæ patet; ita & nomina divina homini illi conveniunt, ut propter Dei inhabitationem, & unionem affectus dicatur & Deus, & Dei filius, & Dominus, & Sanctus, & Chriſtus. Sed tamen quia in illo hooiine maior plenitudo gratiæ fuit quam in aliis hominibus ſanctis, fuit præ ceteris templum Dei, & arctius Deo ſecundum affectum unitus, & ſingulari quodam privilegio divina nomina participavit: & propter hanc excellentiam gratiæ cooſtitutus eſt in participatione divinæ dignitatis, & honoris, ut ſcilicet coadoretur Deo. Et ſic ſecundum prædicta oportet quod alia ſit perſona verbi Dei, & alia perſona illius hominis qui verbo Dei coadoratur.

Et ſi dicatur una perſona utriuſque, hoc erit propter unionem affectualem prædictam, ut ſic dicatur homo ille, & Dei verbum, una perſona, ſicut dicitur de viro, & muliere, quod iam non ſunt duo, ſed una caro. Et quia talis unio non facit ut quod de uno dicitur, de altero dici poſſit: non enim quicquid convenit viro, verum eſt de muliere, aut e converſo: ideo in unione verbi & illius hominis, hoc obſervandum putant, quod ea quæ ſunt propria illius hominis ad humanam

(a) *Al.* ſcientiam.

nam naturam pertinentia, de verbo Dei, aut de Deo convenienter dici non poſſunt; ſicut homini illi convenit quod ſit natus de Virgine, qnod paſſus, mortuus, & ſepultns, & huinſmodi: quæ omnia aſſerunt de Deo, vel de Dei verbo dici non debere.

Sed quia ſunt quædam nomina quæ etſi Deo principaliter conveniant, communicantur tamen hominibus per aliquem modum, ſicut Chriſtns, Dominus, Sanctus, & etiam filius Dei; de huiuſmodi nominibus ſecundum eos nihil prohibet prædicta prædicari: convenienter enim dicitur ſecundum eos, quod Chriſtus, Dominus gloriæ, vel Sanctus ſanctorum, vel Dei filius, ſit natus de Virgine, paſſus, mortuus, & ſepultus: unde & beatam Virginem non matrem Dei, vel verbi Dei, ſed matrem Chriſti nominandam eſſe dicunt.

1. Sed ſi quis diligenter conſideret, prædicta poſitio veritatem incarnationis excludit. Non enim ſecundum prædicta verbum Dei ſuit homini illi unitum niſi ſecundum inhabitationem per gratiam, ex qua conſeqnitur unio voluntatum. Inhabitatio autem verbi Dei in homine non eſt verbum Dei incarnatum: habitavit enim verbum Dei, & Deus ipſe in omnibus Sanctis a conſtitutione mundi, ſecundum illud Apoſtoli II. ad Corinth. VI. 16. *Vos eſtis templum Dei vivi, ſicut dicit Dominus, quoniam inhabitabo in illis*: quæ tamen inhabitatio incarnatio dici non poteſt; alioquin ſrequenter ab initio mundi Deus incarnatus fuiſſet.

Nec etiam ad incarnationis rationem ſufficit, ſi verbum Dei, ant Deus pleniori gratia babitavit in illo homine, quia magis, & minus ſpeciem non diverſificant unionis. Cum igitur chriſtiana religio (a) in fide incarnationis fundetur, evidenter apparet quod prædicta poſitio fundamentum chriſtianæ religionis tollit.

2. Præterea. Ex ipſo modo loquendi Scripturarum falſitas prædictæ poſitionis apparet. Inhabitationem enim verbi Dei in ſanctis hominibus conſuevit ſacra Scriptura bis modis ſignificare: *Locutus eſt Dominus ad Moyſen*: vel, *dicit Dominus ad Moyſen. Factum eſt verbum Domini ad Hieremiam*, aut ad aliquem aliorum Prophetatum. *Factum eſt verbum Domini in manu Aggai Propheta*. Numquam autem legitur, qnod verbum Domini factum ſit vel Moyſes, vel Hieremias, vel aliquis aliorum. Hoc antem modo ſingulariter unionem Dei verbi ad carnem Chriſti deſignat Evangeliſta dicens (cap. 1. 14.) *Verbum caro factum eſt*, ut ſupra expoſitum eſt. Manifeſtum eſt igitur quod non ſolum per modum inhabitationis verbum Dei in homine Chriſto ſuit ſecundum rationem Scripturæ.

3. Item. Omne quod factum eſt aliqnid, eſt illud quod factum eſt; ſicut qnod factum eſt homo, eſt bomo, & quod ſactum eſt album, eſt album. Sed verbum Dei ſactum eſt homo, nt ex præmiſſis habetur. Igitur verbum Dei eſt homo. Impoſſibile eſt autem, ut duorum differentium perſona, aut hypoſtaſi, vel ſuppoſito unum de altero prædicetur. Cum enim dicitur, Homo eſt animal, idipſum quod animal eſt, homo eſt; & cum dicitur, Homo eſt albns, ipſe homo albns eſſe ſignatur, licet albedo ſit extra rationem humanitatis: & ideo nullo modo dici poteſt, quod Sortes ſit Plato, vel aliquod aliud ſingularium eiuſdem, vel alterius ſpeciei. Si igitur verbum caro factum eſt, ideſt homo, ut Evangeliſta teſtatur; impoſſibile eſt quod verbi Dei, & illius hominis ſint duæ perſonæ, vel duæ hypoſtaſes, vel duo ſuppoſita.

4. Adhuc. Pronomina demonſtrativa ad perſonam referuntur, vel hypoſtaſim, vel ſuppoſitum: nemo enim diceret, Ego curro, alio currente, niſi forte figurative, utpote quod alius loco eius curreret. Sed ille homo qui dictus eſt Ieſus, dicit de ſe (Ioan. VIII. 58.) *Antequam Abraham fieret, ego ſum*: & Ioannis X. 30. *Ego, & pater unum ſumus*, & plura alia, quæ manifeſte ad Divinitatem verbi pertinent. Ergo manifeſtum eſt qnod perſona illius hominis loquentis, & hypoſtaſis eſt illa perſona filii Dei.

5. Amplius. Ex ſuperioribus patet qnod neque corpus Chriſti de cælo deſcendit ſecundum errorem Valentini, neque anima ſecundum errorem Origenis: unde teſtat quod ad verbnm Dei pertineat qund dicitur deſcendiſſe, non motu locali, ſed ratione unionis ad inferiorem naturam, ut ſupra dictum eſt. Sed ille primo ex perſona ſua loquens, dicit ſe deſcendiſſe de cælo, Ioann. VI. 51. *Ego ſum panis vivus, qui de cælo deſcendit*. Neceſſe eſt igitur perſonam, & hypoſtaſim illius hominis eſſe perſonam verbi Dei.

6. Item. Manifeſtum eſt quod aſcendere in cælum Chriſto homini convenit, qui videntibus Apoſtolis elevatus eſt, ut dicitur Actuum 1. deſcendere autem de cæ-

(a) *Al.* in fine.

lo verbo Dei convenit. Sed Apoſtolus dicit ad Epheſios IV. 10. *Qui deſcendit, ipſe eſt & qui aſcendit*. Ipſa igitur eſt perſona, & hypoſtaſis illius hominis quæ eſt perſona, & hypoſtaſis verbi Dei.

7. Adhuc. Ei qui originem habet ex mundo, & non fuit antequam eſſet in mundo, non convenit venire in mundum. Sed homo Chriſtus ſecundum carnem originem habet ex mundo, quia verum corpus humanum, & terrenum habuit, ut oſtenſum eſt; ſecundum animam vero non fuit antequam eſſet in mundo, habuit enim veram animam humanam, de cuius natura eſt ut non ſit antequam corpori uniatur. Relinquitur igitur quod homini illi ex ſua humanitate non conveniat venire in mundum. Ipſe antem ſe dicit veniſſe in mundum. *Exivi*, inquit, *a patre, & veni in mundum:* Ioann. XVI. 28. Manifeſtum eſt igitur quod id quod verbo Dei convenit, de homine illo dicitur vere: nam quod verbo Dei conveniat venire in mundum, manifeſte oſtendit Ioannes Evangeliſta dicens (cap. I. 10.) *In mundo erat, & mundus per ipſum factus eſt, & mundus eum non cognovit. In propria venit &c.* oportet igitur perſonam, & hypoſtaſim illius hominis loquentis eſſe perſonam, & bypoſtaſim verbi Dei.

8. Item. Apoſtolus dicit ad Hebræos X. 5. *Ingrediens mundum dicit: Hoſtiam, & oblationem noluiſti; corpus autem aptaſti mihi*. Ingrediens autem mundum verbum Dei eſt, ut oſtenſum eſt. Ipſi ergo Dei verbo corpus aptatur, ut ſcilicet ſit proprium corpus eius; quod dici non poſſet, niſi eſſet eadem hypoſtaſis verbi Dei, & illius hominis. Oportet igitur eſſe eamdem hypoſtaſim Dei verbi, & illius hominis.

9. Amplius. Omnis mutatio, vel paſſio conveniens corpori alicuius poteſt attribui ei cuius eſt corpus: ſi enim corpus Petri vulneretur, flagelletur, aut moriatur; poteſt dici, quod Petrus vulneratur, flagellatur, aut moritur. Sed corpus illius hominis fuit corpus verbi Dei, ut oſtenſum eſt. Ergo omnis paſſio quæ in corpore illius hominis facta fuit, poteſt verbo Dei attribui. Recte igitur poteſt dici, quod verbum Dei, & Deus eſt paſſus, crucifixus, mortuus, & ſepultus; quod ipſi negabant.

10. Item Apoſtolus dicit ad Hebræos II. 10. *Decebat eum propter quem omnia, & per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem ſalutis eorum, per paſſionem conſummari*. Ex quo habetur quod ille propter quem ſunt omnia, & qui homines in gloriam adducit, & qui eſt auctor ſalutis humanæ, paſſus eſt, & mortuus. Sed hæc quatuor ſingulariter ſunt Dei, & nulli alii attribuuntur: dicitur enim Proverb. XVI. 41. *Univerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus:* & Ioann. I. 3. de verbo dicitur: *Omnia per ipſum facta ſunt*: & in Pſalm. LXXXIII. 12. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus*: & alibi XXXVI. 39. *Salus autem iuſtorum a Domino*. Manifeſtum eſt igitur recte dici, Deum Dei verbum eſſe paſſum, & mortuum.

11. Præterea. Licet aliquis homo participatione divini dominii dominus dici poſſit, nullus homo tamen, neque creatura aliqua poteſt dici Dominus gloriæ: quia gloriam futuræ beatitudinis ſolus Deus ex natura poſſidet, alii vero per donum gratiæ. Unde & Pſalm. XXIII. 10. dicitur: *Dominus virtutum ipſe eſt Rex gloriæ*. Sed Apoſtolus dicit, Dominum gloriæ eſſe crucifixum: I. Cor. II. 8. *Si enim cognoviſſent, numquam Dominum gloriæ crucifixiſſent*. Vere igitur dici poteſt, quod Deus ſit crucifixus.

12. Adhuc. Verbum Dei dicitur Dei filius per naturam, ut ex ſupradictis (cap. XI. & XIV.) patet; homo autem propter inhabitationem Dei dicitur Dei filius per gratiam adoptionis. Sic igitur in Domino Ieſu Chriſto ſecundum poſitionem prædictam eſt accipere utrumque filiationis modum. Nam verbum inhabitans eſt Dei filius per naturam, homo inhabitatus eſt Dei filius per gratiam adoptionis: unde homo ille non poteſt dici proprius, vel unigenitus Dei filius, ſed ſolum Dei verbum, quod ſecundum proprietatem nativitatis ſingulariter a patre genitum eſt. Attribuit autem Scriptura proprio, & unigenito Dei filio paſſionem, & mortem: dicit enim Apoſtolus ad Romanos cap. VIII. 32. *Proprio filio ſuo non pepercit, ſed pro nobis omnibus tradidit illum*: & Ioannis III. 16. *Sic Deus dilexit mundum, ut filium ſuum unigenitum daret, ut omnis qui credit in illum, non pereat, ſed habeat vitam æternam*. Et quod loquitur de traditione ad mortem, patet per id quod eadem verba ſupra præmiſerat de filio hominis crucifixo dicens: *Sicut Moyſes exaltavit ſerpentem in deſerto, ita oportet exaltari filium hominis, ut omnis qui credit in illum, non pereat, ſed habeat vitam æternam*. Et Apoſtolus mortem Chriſti indicium divinæ dilectionis ad mundum eſſe oſtendit, dicens Roman. V. 8. *Commendat ſuam caritatem Deus in nobis, quoniam*

quum

Digitized by Google

quum adhuc (a) inimici eſſemus, Chriſtus pro nobis mortuus eſt: Recte igitur dici poteſt, quod verbum Dei Deus ſit paſſus, & mortuus.

13. Item. Ex hoc dicitur aliquis filius alicuius matris, quia corpus eius ex ea ſumitur, licet anima non ſumatur ex matre, ſed ab exteriori ſit. Corpus autem illius hominis ex virgine matre ſumptum eſt. Oſtenſum eſt autem corpus illius hominis eſſe corpus filii Dei naturalis, ideſt verbi Dei. Convenienter igitur dicitur, quod beata Virgo ſit mater verbi Dei, & etiam Dei, licet Divinitas verbi a matre non ſumatur: non enim oportet quod filius totum quod eſt de ſua ſubſtantia, a matre ſumat, ſed ſolum corpus.

14. Amplius. Apoſtolus dicit ad Galat. IV. 4. *Miſit Deus filium ſuum factum ex muliere*: ex quibus verbis oſtenditur, qualiter miſſio filii Dei ſit intelligenda: eo enim dicitur miſſus, quo factus eſt ex muliere: quod quidem verum eſſe non poſſet, niſi filius Dei ante fuiſſet quam factus eſſet ex muliere. Quod enim in aliquid mittitur, prius eſſe intelligitur quam ſit in eo in quod mittitur. Sed homo ille qui eſt filius adoptivus ſecundum Neſtorium, non fuit antequam natus eſſet ex muliere. Quod ergo dicit, *Miſit Deus filium ſuum*, non poteſt intelligi de filio adoptivo, ſed oportet quod intelligatur de filio naturali, ideſt de Deo Dei verbo. Sed ex hoc quod aliquis factus eſt ex muliere, dicitur filius mulieris. Deus ergo Dei verbum eſt filius mulieris.

Sed forte diceret aliquis non debere verbum Apoſtoli ſic intelligi quod Dei filius ad hoc ſit miſſus, ut ſit factus ex mnliere, ſed ita quod Dei filius, qui eſt factus ex muliere, & ſub lege, ad hoc ſit miſſus, ut eos qui ſub lege erant, redimeret: & ſecundum hoc quod dicit, *filium ſuum*, non oportebit intelligi de filio naturali, ſed de homine illo qui eſt filius adoptionis. Sed hic ſenſus excluditur ex ipſis Apoſtoli verbis. Non enim a lege poteſt abſolvere niſi ille qui ſuper legem exiſtit, qui eſt auctor legis. Lex autem a Deo poſita eſt. Solius igitur Dei eſt a ſervitute legis eripere. Hoc autem attribuit Apoſtolus filio Dei, de quo loquitur. Filius ergo Dei de quo loquitur, eſt filius naturalis. Verum ergo eſt dicere, quod naturalis Dei filius, ideſt Deus Dei verbum, eſt factus ex muliere.

15. Præterea. Idem patet per hoc quod redemptio humani generis ipſi Deo attribuitur in Pſalm. XXX. 6. *Redemiſti me Domine Deus veritatis.*

16. Adhuc. Adoptio filiorum Dei fit per ſpiritum ſanctum, ſecundum illud Rom. VIII. 15. *Accepiſtis ſpiritum adoptionis filiorum*. Spiritus autem ſanctus non eſt donum hominis, (b) ſed Dei. Ergo filiorum adoptio non cauſatur ab homine, ſed a Deo. Cauſatur autem a filio Dei miſſo a Deo, & facto ex muliere; quod patet per id qnod Apoſtolus ſubdit: *Ut adoptionem filiorum reciperemus*. Oportet igitur verbum Apoſtoli intelligi de filio Dei naturali. Deus igitnr Dei verbum factus eſt ex muliere, ideſt ex Virgine matre.

17. Item. Ioannes dicit (cap. I. 14.) *Verbum caro factum eſt*. Non autem habet carnem niſi ex muliere. Verbum igitur factum eſt ex muliere, ideſt ex Virgine matre: Virgo enim eſt mater Dei verbi.

18. Amplius. Apoſtolus dicit Rom. IX. 5. quod Chriſtus eſt ex patribns ſecundum carnem, *qui eſt ſuper omnia Deus benedictus in ſæcula*. Non autem ex patribus niſi mediante Virgine. Deus igitur, qui eſt ſuper omnia, eſt ex Virgine ſecundum carnem. Virgo igitur eſt mater Dei ſecundum carnem.

19. Adhuc. Apoſtolus dicit Philipp. II. 6. de Chriſto Ieſu: *Qui cum in forma Dei eſſet .... exinanivit ſemetipſum, formam ſervi accipiens, in ſimilitudinem hominum factus*: ubi manifeſtum eſt, ſi ſecundum Neſtorium, Chriſtum dividamus in duos, ſcilicet in hominem illum qui eſt filius adoptivus, & in filium Dei naturalem, qui eſt verbum Dei, quod non poteſt intelligi de homine illo. Ille enim homo, ſi purus homo ſit, non prius fuit in forma Dei, ut poſtmodum in ſimilitudinem hominum fieret; ſed magis e converſo homo exiſtens Divinitatis particeps factus eſt, in quo non fuit exinanitus, ſed exaltatus. Oportet igitur quod intelligatur de verbo Dei quod prius fuerit ab æterno in forma Dei, ideſt in natura Dei, & poſtmodum exinanivit ſemetipſum in ſimilitudinem hominum factus. Non poteſt autem intelligi iſta exinanitio per ſolam inhabitationem verbi Dei in homine Ieſu Chriſto: nam verbum Dei in omnibus Sanctis a principio mundi habitavit per gratiam, nec tamen dicitur exinanitum: quia Deus ſic ſuam bonitatem creaturis communicat, quod nihil ei ſubtrahitur,

ſed

(a) Vulgata: *peccatores eſſemus, ſecundum tempus Chriſtus &c.* (b) *Al.* ſed adoptio.

Digitized by Google

ſed magis quodammodo exaltatur, ſecundum quod eius ſublimitas ex bonitate creaturarum apparet, & tanto amplius, quanto creaturæ fuerint meliores. Unde ſi verbum Dei plenins habitavit in homine Chriſto quam in aliis Sanctis, minns in hoc quam in aliis convenit exinanitio verbi. Manifeſtum eſt igitur quod unio verbi ad bumanam naturam, non eſt intelligenda ſecundum ſolam inhabitationem verbi Dei in homine illo, ut Neſtorius dicebat, ſed ſecundum quod verbum Dei vere factum eſt homo. Sic enim ſolum habebit locum exinanitio, ut ſcilicet dicatur verbum Dei exinanitum, ideſt parvum factum, non amiſſione propriæ magnitudinis, ſed aſſumptione humanæ parvitatis; ſicut ſi anima præexiſteret corpori, & diceretur fieri ſubſtantia corporea, quæ eſt homo, non mutatione propriæ naturæ, ſe aſſumptione naturæ corporeæ.

20. Præterea. Manifeſtum eſt quod ſpiritus ſanctus in homine Chriſto habitavit: dicitur enim Lucæ IV. 1. quod *Ieſus plenus ſpiritu ſancto regreſſus eſt a Iordane*. Si igitur incarnatio verbi ſecundum hoc ſolum intelligenda eſt quod verbum Dei in homine illo pleniſſime habitavit, neceſſe erit dicere, quod etiam ſpiritus ſanctus erit incarnatus: quod eſt omnino alienum a doctrina fidei.

21. Adhuc. Manifeſtum eſt verbum Dei in ſanctis Angelis habitare, qui participatione verbi intelligentia replentur: dicit enim Apoſtolus Hebr. 2. 16. *Nuſquam Angelos apprehendit, ſed ſemen Abrahæ apprehendit*. Manifeſtum eſt igitur quod aſſumptio humanæ naturæ a verbo non eſt ſecundum ſolam inhabitationem accipienda.

22. Adhuc. Si ſecundum poſitionem Neſtorii Chriſtus ſeparetur in duos ſecundum hypoſtaſim differentes, ideſt in verbum Dei, & hominem illum, impoſſibile eſt quod verbum Dei Chriſtus dicatur. Quod patet tum ex modo loquendi Scripturæ, quæ numquam ante incarnationem Domini Deum, aut Dei verbum nominat Chriſtum, tum etiam ex ipſa nominis ratione: dicitur enim Chriſtus quaſi unctus; unctus autem intelligitur oleo exultationis, ideſt ſpiritu ſancto, ut Petrus exponit Actuum III. Non autem poteſt dici, quod verbum Dei ſit unctum ſpiritu ſancto: quia ſic ſpiritus ſanctus eſſet maior filio, ut ſanctificans ſanctificato. Oportebit igitur quod hoc nomen *Chriſtus* ſolum pro homine illo poſſit intelligi. Quod ergo dicit Apoſtolus ad Philippenſes II. 5. *Hoc ſentite in vobis quod & in Chriſto Ieſu*, ad hominem illum referendum eſt. Subdit autem: *Qui cum in forma Dei eſſet, non rapinam arbitratus eſt eſſe ſe æqualem Deo*. Verum igitur eſt dicere, quod homo ille eſt in forma, ideſt in natura Dei, & æqualis Deo. Licet autem homines dicantur dii, vel filii Dei propter inhabitantem Deum, numquam tamen dicitur, quod ſint æquales Deo. Patet igitur quod homo Chriſtus non per ſolam inhabitationem dicitur Deus.

23. Item. Licet nomen Dei ad ſanctos homines transferatur propter inhabitationem gratiæ, numquam tamen omnia quæ ſunt ſolius Dei, ſicut creare cælum, & terram, aut aliquid huiuſmodi, de aliquo Sanctorum propter inhabitationem gratiæ dicitur. Chriſto autem homini attribuitur omnium creatio: dicitur enim Hebr. III. 1. *Conſiderate Apoſtolum, & Pontificem confeſſionis noſtræ Ieſum* Chriſtum, *qui fidelis eſt ei, qui* (a) *præfecit illum, ſicut & Moyſes in omni domo illius*: quod oportet de homine illo, & non de Dei verbo intelligi: tum quia oſtenſum eſt quod ſecundum poſitionem Neſtorii, verbum Dei Chriſtus dici non poteſt: tum quia verbum Dei non eſt factum, ſed genitum. Addit autem Apoſtolus: *Ampliori gloria iſte præ Moyſe dignus habitus eſt, quanto ampliorem honorem habet domus, qui fabricavit illam*. Homo igitur Chriſtus fabricavit domum Dei: quod conſequenter Apoſtolus probat ſubdens: *Omnis namque domus fabricatur ab aliquo: qui autem omnia creavit, Deus eſt*. Sic igitur Apoſtolus probat quod homo Chriſtus fabricavit domum Dei, per hoc quod Deus creavit omnia: quæ probatio nulla eſſet, niſi Chriſtus eſſet Deus creans omnia. Sic igitur homini illi attribuitur creatio univerſorum, quod eſt proprium opus Dei. Eſt igitur homo Chriſtus ipſe Deus ſecundum hypoſtaſim, & non ratione inhabitationis tantum.

24. Amplius. Manifeſtum eſt quod homo Chriſtus loquens de ſe, multa divina dicit, & ſupernaturalia, ut eſt illud Ioannis VI. 40. *Ego reſuſcitabo illum in noviſſimo die*: & Ioan. X. 28. *Ego vitam æternam do eis*. Quod quidem eſſet ſummæ ſuperbiæ, ſi ille homo loquens non eſſet ſecundum hypoſtaſim ipſe Deus, ſed ſolum haberet Deum inhabitantem. Hoc autem homini Chriſto non competit, qui de ſe

dicit

(a) Vulgata *fecit*.

Digitized by Google

dicit Matth. xi. 29. *Diſcite a me, quia mitis ſum, & humilis corde.* Eſt igitur eadem perſona hominis illius, & Dei.

25. Præterea. Sicut legitur in Scripturis, quod homo ille eſt exaltatus (dicitur enim Act. ii. 33. *Dextera Dei exaltatus &c.*) ita legitur quod Deus ſit exinanitus Philipp. ii. 7. *Exinanivit ſemetipſum &c.* Sicut igitur ſublimia poſſunt dici de homine illo ratione unionis, ut quod ſit Deus, quod reſuſcitet mortuos, & alia huiuſmodi; ita de Deo poſſunt dici humilia, ut quod ſit natus de Virgine, paſſus, mortuus, & ſepultus.

26. Adhuc. Relativa, tam verba, quam pronomina, idem ſuppoſitum referunt: dicit enim Apoſtolus Coloſſ. i. 16. loquens de filio Dei: *In ipſo condita ſunt univerſa in cælis, & in terra, viſibilia, & inviſibilia*: & poſtea ſubdit: *Et ipſe eſt caput corporis Eccleſiæ, qui eſt principium, primogenitus ex mortuis.* Manifeſtum eſt autem quod hoc quod dicitur, *In ipſo condita ſunt univerſa*, ad verbum Dei pertinet; quod autem dicitur *primogenitus ex mortuis*, homini Chriſto competit. Sic igitur Dei verbum, & homo Chriſtus ſunt unum ſuppoſitum, & per conſequens una perſona; & oportet quod quicquid dicitur de homine illo, dicatur de verbo Dei, & e converſo.

27. Item. Apoſtolus dicit I. ad Corinth. viii. 6. *Unus eſt Dominus Ieſus Chriſtus, per quem omnia.* Manifeſtum eſt autem quod Ieſus Chriſtus, nomen illius hominis per quem omnia, convenit verbo Dei. Sic igitur verbum Dei, & homo ille ſunt unus Dominus, nec duo domini, nec duo filii, ut Neſtorius dicebat: & ex hoc ulterius ſequitur quod verbi Dei, & hominis ſit una perſona.

Si quis autem diligenter conſideret, hæc Neſtorii opinio quantum ad incarnationis myſterium parum differt ab opinione Photini: quia uterque hominem illum Deum aſſerebat ſolum propter inhabitationem gratiæ, quamvis Photinus dixerit, quod ille homo nomen Divinitatis, & gloriam per paſſionem, & bona opera meruit. Neſtorius autem confeſſus eſt quod a principio ſuæ conceptionis huiuſmodi nomen, & gloriam habuit propter pleniſſimam habitationem Dei in ipſo. Circa generationem autem æternam verbi multum differebant: nam Neſtorius eam confitebatur, Photinus vero negabat omnino.

CAPUT XXXV.

Contra errorem Eutychetis.

QUia ergo, ſicut multipliciter oſtenſum eſt, ita oportet myſrerium incarnationis intelligi, quod verbi Dei, & hominis ſit una eademque perſona; relinquitur tamen quædam circa huius veritatis conſiderationem difficultas.

Naturam enim divinam neceſſe eſt ut ſua perſonalitas conſequatur. Similiter autem videtur & de humana natura. Nam omne quod ſubſiſtit in intellectuali, vel rationali natura, habet rationem perſonæ: unde non videtur eſſe poſſibile quod ſit una perſona, & ſint duæ naturæ, divina, & humana.

Ad huius autem difficultatis ſolutionem diverſi diverſas poſitiones attulerunt. Eutyches enim, ut unitatem perſonæ contra Neſtorium ſervaret in Chriſto, dicit in Chriſto eſſe etiam unam naturam, ita quod quamvis ante unionem eſſent duæ naturæ diſtinctæ, divina, & humana, in unione tamen coierunt in unam naturam; & ſic dicebat Chriſti perſonam ex duabus naturis eſſe, non autem in duabus naturis ſubſiſtere, propter quod in Calchedonenſi Synodo eſt condemnatus.

1. Huius autem poſitionis falſitas ex multis apparet. Oſtenſum enim eſt ſupra, quod in Chriſto Ieſu & corpus fuit, & anima rationalis, & Divinitas; & manifeſtum eſt quod corpus Chriſti etiam poſt unionem non fuit ipſa verbi Divinitas: nam corpus Chriſti etiam poſt unionem paſſibile fuit, & corporeis oculis viſibile, & lineamentis membrorum diſtinctum: quæ omnia aliena ſunt a Divinitate verbi, ut ex ſuperioribus (Lib. I. cap. xx.) patet. Similiter etiam anima Chriſti poſt unionem aliud fuit a Divinitate verbi, quia anima Chriſti etiam poſt unionem paſſionibus triſtitiæ, & doloris, & iræ affecta fuit: quæ etiam Divinitati verbi nullo modo convenire poſſunt, ut ex præmiſſis patet. Anima autem humana, & corpus conſtituunt humanam naturam. Sic igitur etiam poſt unionem humana natura in Chriſto fuit aliud a Divinitate verbi, quæ eſt natura divina. Sunt igitur in Chriſto etiam poſt unionem duæ naturæ.

2. Item. Natura eſt ſecundum quam res aliqua dicitur res naturalis. Dicitur autem res naturalis ex hoc quod habet formam, ſicut & res artificialis: non

enim

Digitized by Google

enim dicitur domus antequam habeat formam artis, & ſimiliter non dicitur equus antequam habeat formam naturæ ſuæ. Forma igitur rei naturalis eſt eius natura. Oportet ergo dicere, quod in Chriſto ſint duæ formæ etiam poſt unionem: dicit enim Apoſtolus ad Philipp. II. de Chriſto Ieſu, quod quum in forma Dei eſſet, formam ſervi accepit. Non autem poteſt dici, quod ſit eadem forma Dei, & forma ſervi: nihil enim accipit quod iam habet: & ſic ſi eadem eſt forma Dei, & forma ſervi, cum iam formam Dei habuiſſet, non accepiſſet formam ſervi. Neque iterum poteſt dici, quod forma Dei in Chriſto per unionem ſit corrupta, quia ſic Chriſtus poſt unionem non eſſet Deus. Neque iterum poteſt dici, quod forma ſervi ſit corrupta in unione, quia ſic non accepiſſet formam ſervi. Sed nec dici poteſt, quod forma ſervi ſit permixta formæ Dei, quia quæ permiſcentur non manent integra, ſed partim utrumque corrumpitur: unde non diceret, quod accepiſſet formam ſervi, ſed aliquid eius; & ſic oportet dici ſecundum verba Apoſtoli, quod in Chriſto etiam poſt unionem fuerunt duæ formæ: ergo duæ naturæ.

3. Amplius. Nomen naturæ primo impoſitum eſt ad ſignificandum ipſam generationem naſcentium, & exinde translatum eſt ad ſignificandum principium generationis huiuſmodi, & inde ad ſignificandum principium motus intrinſecum mobili: & quia huiuſmodi principium eſt materia, vel forma, ulterius natura dicitur forma, vel materia rei naturalis habentis in ſe principium motus: & quia forma, & materia conſtituunt eſſentiam rei naturalis, extenſum eſt nomen naturæ ad ſignificandum eſſentiam cuiuſcumque rei natura exiſtentis, ut ſic natura alicuius rei dicatur eſſentia quam ſignificat diffinitio: & hoc modo hic de natura eſt quæſtio: ſic enim dicimus humanam naturam eſſe in Chriſto, & divinam. Si igitur, ut Eutyches poſuit, humana natura, & divina fuerunt duæ ante unionem, ſed ex eis in unione conflata eſt una natura, oportet hoc eſſe aliquo eorum modorum ſecundum quos ex multis natum eſt unum fieri. Fit autem unum ex multis uno quidem modo ſecundum ordinem tantum, ſicut ex multis domibus fit civitas, & ex multis militibus fit exercitus. Alio modo ordine, & compoſitione, ſicut ex partibus domus coniunctis, & per contactum, & per colligationem domus fit. Sed hi duo modi non competunt ad conſtitutionem unius naturæ ex pluribus. Ea igitur quorum forma eſt ordo, vel compoſitio, non ſunt res naturales, ut ſic eorum unitas poſſit dici unitas naturæ. Tertio modo ex pluribus fit unum per commixtionem, ſicut ex quatuor elementis fit corpus mixtum. Hic etiam modus nullo modo competit ad propoſitum. Primo quidem quia mixtio non eſt niſi eorum quæ communicant in materia, & quæ agere, & pati ad invicem nata ſunt; quod quidem hic eſſe non poteſt: oſtenſum eſt enim I. Lib. (cap. XVI. & XVII.) quod Deus immaterialis, & omnino impaſſibilis eſt. Secundo quia ex his quorum unum multum excedit aliud, mixtio fieri non poteſt: ſi quis enim guttam vini mittat in mille amphoras aquæ, non erit mixtio, ſed corruptio vini, propter quod etiam nec ligna in fornacem ignis miſſa dicimus miſceri igni, ſed ab igne conſumi propter excellentem ignis virtutem. Divina autem natura in infinitum humanam excedit, cum virtus Dei ſit infinita, ut in ipſo (Lib. I. cap. XLIII.) oſtenſum eſt. Nullo igitur modo poſſet fieri mixtio utriuſque naturæ. Tertio quia dato quod fieret mixtio, neutra natura remaneret ſalva. Miſcibilia enim in mixto non ſalvantur, ſi ſit vera mixtio. Facta igitur permixtione utriuſque naturæ, divinæ ſcilicet, & humanæ, neutra natura remaneret, ſed aliquid tertium; & ſic Chriſtus non eſſet Deus, neque homo. Non igitur ſic poteſt intelligi quod Eutyches dixit, ante unionem fuiſſe duas naturas, poſt unionem vero unam in Domino Ieſu Chriſto, quaſi ex duabus naturis ſit conſtituta una natura. Relinquitur ergo quod hoc intelligatur hoc modo quod altera tantum earum poſt unionem remanſerit. Aut igitur fuit in Chriſto ſola natura divina, & id quod videbatur in eo humanum, fuit phantaſticum, ut Manichæus dixit; aut divina natura converſa eſt in humanam naturam, ut Apollinaris dixit: contra quos ſupra diſputavimus. Relinquitur igitur hoc eſſe impoſſibile, ante unionem fuiſſe duas naturas in Chriſto, poſt unionem vero unam.

4. Amplius. Numquam invenitur ex duabus naturis manentibus fieri unam, eo quod quælibet natura eſt quoddam totum, ea vero ex quibus aliquid conſtituitur, cadunt in ratione partis. Unde cum ex anima & corpore fiat unum, neque corpus, neque anima natura dici poteſt, ſicut nunc loquimur de natura: quia

quia neutrum habet ſpeciem completam, ſed utrumque eſt pars unius naturæ. Quum igitur natura humana ſit quædam natura completa, & ſimiliter natura divina, impoſſibile eſt quod concurrant in unam naturam, niſi vel utraque, vel alia corrumpatur: quod eſſe non poteſt, cum ex ſupradictis pateat unum Chriſtum & verum Deum, & verum hominem eſſe. Impoſſibile eſt igitur in Chriſto unam eſſe tantum naturam.

5. Item. Ex duobus manentibus una natura conſtituitur vel ſicut ex partibus corporalibus, ſicut ex membris conſtituitur animal; quod hic dici non poteſt, cum divina natura non ſit aliquid corporeum: vel ſicut ex materia & forma conſtituitur aliquid unum, ſicut ex anima & corpore animal; quod etiam non poteſt in propoſito dici: oſtenſum eſt enim in I. Libro (cap. XVII. & XXVII.) quod Deus neque materia eſt, neque alicuius forma eſſe poteſt. Si igitur Chriſtus eſt verus Deus, & verus homo, ut oſtenſum eſt; impoſſibile eſt quod in eo ſit una natura tantum.

6. Adhuc. Subtractio, vel additio alicuius eſſentialis principii variat ſpeciem rei, & per conſequens mutat naturam, quæ nihil eſt aliud quam eſſentia, quam ſignificat diffinitio, ut dictum eſt (cap. XXXIII.) & propter hoc videmus quod differentia ſpecifica addita, vel ſubtracta diffinitioni facit differre ſecundum ſpeciem; ſicut animal rationale, & ratione carens, ſpecie differunt; & ſicut in numeris unitas addita, vel ſubtracta facit aliam & aliam ſpeciem numeri. Forma autem eſt eſſentiale principium. Omnis igitur formæ additio facit aliam ſpeciem, & aliam naturam, ſicut nunc loquimur de natura. Si igitur Divinitas verbi addatur humanæ naturæ ſicut forma, faciet aliam naturam; & ſic Chriſtus non erit humanæ naturæ, ſed cuiuſdam alterius; ſicut corpus animatum eſt alterius naturæ quam id quod eſt corpus tantum.

7. Adhuc. Ea quæ non conveniunt in natura, non ſunt ſimilia ſecundum ſpeciem, ut homo, & equus. Si autem natura Chriſti ſit compoſita ex divina & humana, manifeſtum eſt quod non erit natura Chriſti in aliis hominibus. Ergo non erit ſimilis nobis ſecundum ſpeciem: quod eſt contra Apoſtolum dicentem Heb. II. 17. quod *debuit per omnia fratribus aſſimilari*.

8. Præterea. Ex forma & materia ſemper conſtituitur una ſpecies, quæ eſt prædicabilis de pluribus actu, vel potentia, quantum eſt de ratione ſpeciei. Si igitur humanæ naturæ divina natura quaſi forma adveniat, oportebit quod ex commixtione utriuſque quædam communis ſpecies reſultet, quæ ſit a multis participabilis; quod patet eſſe falſum: non enim eſt niſi unus Ieſus Chriſtus, Deus, & homo. Non igitur divina, & humana natura in Chriſto conſtituerunt unam naturam.

9. Amplius. Hoc etiam videtur a fide alienum eſſe quod Eutyches dixit, ante unionem in Chriſto fuiſſe duas naturas. Cum enim humana natura ex anima & corpore conſtituatur, ſequitur quod vel anima, vel corpus, aut utrumque ante Chriſti incarnationem fuerit: quod per ſupradicta patet eſſe falſum. Eſt igitur fidei contrarium dicere, quod ante unionem fuerint duæ naturæ Chriſti, & poſt unionem una.

CAPUT XXXVI.

De errore Macharii Antiocheni ponentis unam tantum voluntatem in Chriſto.

Fere autem in idem redire videtur & Macharii Antiocheni poſitio, dicentis, in Chriſto eſſe unam tantum operationem, & voluntatem.

1. Cuiuslibet enim naturæ eſt aliqua operatio propria: nam forma eſt operationis principium, ſecundum quam unaquæque natura habet propriam ſpeciem. Unde oportet quod ſicut diverſarum naturarum ſunt diverſæ formæ, ita ſint & diverſæ actiones. Si igitur in Chriſto ſit una tantum actio, ſequitur quod in eo ſit una tantum natura: quod eſt Eutychianæ hæreſis. Relinquitur igitur falſum eſſe quod in Chriſto ſit una tantum operatio.

2. Item. In Chriſto eſt divina natura perfecta, per quam ſubſtantialis eſt patri; & humana natura perfecta, ſecundum quam eſt unius ſpeciei nobiſcum. Sed de perfectione divinæ naturæ eſt voluntatem habere, ut in I. Libro (cap. LXXII.) oſtenſum eſt: ſimiliter etiam de perfectione humanæ naturæ eſt quod habeat voluntatem, per quam eſt homo liberi arbitrii. Oportet igitur in Chriſto eſſe duas voluntates.

3. Adhuc. Voluntas eſt una pars potentialis animæ humanæ, ſicut & intellectus. Si igitur in Chriſto non fuit alia vo-

volnntas præter volnntatem verbi, pari ratione nec fuit in eo intellectus præter intellectum verbi; & ſic redibit poſitio Apollinaris.

4. Amplius. Si in Chriſto fuit tantum una voluntas, oportet quod in eo fnerit ſolum voluntas divina: non enim verbum voluntatem divinam, quam ab æterno habuit, amittere potuit. Ad volnntatem autem divinam non pertinet mereri: quia meritum eſt alicuius in perfectionem tendentis. Sic igitur Chriſtus neque ſibi, neque nobis ſua paſſione meruiſſet: cuius contrarium docet Apoſtolus Philipp. II. 6. dicens: *Factus eſt obediens* patri *uſque ad mortem: propter quod & Deus exaltavit illum.*

5. Præterea. Si in Chriſto voluntas humana non fuit, ſequitur quod neque ſecundum naturam aſſumptam liberi arbitrii fuit: nam ſecundnm volnntatem eſt homo liberi arbitrii. Sic igitur non agebat Chriſtus homo ad modum hominis, ſed ad modum aliorum animalium, quæ libero arbitrio carent. Nihil igitur in eius actibus virtuoſum, & laudabile, *(a)* aut nobis imitandum fuit. Fruſtra igitur dicit Matth. XI. 29. *Diſcite a me, quia mitis ſum, & humilis corde*: & Ioan. XIII. 15. *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita & vos faciatis.*

6. Adhuc. In uno homine puro qnamvis ſit ſuppoſito unus, ſunt tamen plures & appetitus, & operationes ſecundnm diverſa naturalia principia: nam ſecundum rationalem partem ineſt ei voluntas; ſecundum ſenſitivam ineſt ei iraſcibilis, & concupiſcibilis, & rurſus naturalis appetitus conſequens vires naturales. Similiter autem & ſecundum oculum videt, ſecnndum aurem audit, pede ambulat, lingua loquitur, & mente intelligit: quæ ſunt operationes diverſæ. Et hoc ideo eſt, quia operationes non multiplicantur ſolum ſecundum diverſa ſubiecta operativa, ſed etiam ſecundum diverſa principia, quibus unum & idem ſubiectum operatur; a quibus etiam operationes ſpeciem trahunt. Divina vero natura multo plus diſtat ab humana quam naturalia principia humanæ naturæ ab invicem. Eſt igitur alia & alia voluntas, & operatio divinæ, & humanæ naturæ in Chriſto, licet ipſe Chriſtus ſit in utraque natura unus.

7. Item. Ex auctoritate Scripturæ manifeſte oſtenditur in Chriſto duas voluntates fuiſſe. Dicit enim ipſe Ioan, VI, 38. *Deſcendi de cælo non ut faciam voluntatem meam, ſed voluntatem eius qui miſit me*: & Lucæ XXII. 42. *Non mea voluntas, ſed tua fiat.* Ex quibus patet qnod in Chriſto fuit quædam voluntas propria eius præter voluntatem patris. Manifeſtum eſt autem quod in eo fuit voluntas quædam communis ſibi, & patri: parris enim, & filii ſicut eſt una natura, ita etiam eſt una voluntas. Sunt igitur in Chriſto duæ voluntates.

Idem autem & de operationibus patet. Fuit enim in Chriſto una operatio ſibi, & patri communis, cum ipſe dicat Ioan. V. 19. *Quæcumque pater facit, & hæc ſimiliter filius facit.* Eſt autem in eo & alia operatio quæ non convenit patri, ut dormire, eſurire, comedere, & alia huiuſmodi, quæ Chriſtus humanitus fecit, vel paſſus eſt, ut Evangeliſtæ tradunt. Non igitur fuit in Chriſto una tantum operatio.

Videtur autem hæc poſitio ortum habuiſſe ex hoc quod eius auctores neſcierunt diſtinguere inter id quod eſt ſimpliciter unum, & ordine unum. Viderunt enim voluntatem humanam in Chriſto omnino ſub voluntate divina ordinatam fuiſſe, ita quod nihil volunrate humana Chriſtus voluit, niſi ſecundum quod eum velle voluntas divina diſpoſuit. Similiter etiam nihil Chriſtus ſecundum humanam naturam operatns eſt vel agendo, vel patiendo, niſi quod voluntas divina diſpoſuit, ſecnndum illud Ioan. VIII. 29. *Quæ placita ſunt ei, facio ſemper.* Humana etiam operatio Chriſti quamdam efficaciam divinam ex unione Divinitatis conſequebatur; ſicut actio ſecundarii agentis conſequitur efficaciam quamdam ex principali agente: ex quo contingit quod quælibet eius actio, vel paſſio fuir ſalnbris: propter quod Dionyſius (de divinis Nomin. cap. II.) humanam Chriſti operationem vocat theandricam, ideſt dei virilem: & etiam quia eſt Dei, & hominis. Videntes igitur humanam voluntatem, & operationem Chriſti ſub divina ordinari infallibili ordine, iudicaverunt in Chriſto eſſe tantum voluntatem, & operationem unam; quamvis non ſit idem, ut dictum eſt, unum ordine, & unum ſimpliciter.

(a) *Al.* aut non imitandum.

CAPUT XXXVII.

Contra eos qui dixerunt ex anima & corpore non eſſe aliquid unum conſtitutum in Chriſto.

EX præmiſſis igitur manifeſtum eſt quod in Chriſto eſt tantum una perſona ſecundum fidei aſſertionem, & duæ naturæ, contra id quod Neſtorius, & Eutyches poſuerunt.

Sed quia hoc alienum videtur ab his quæ naturalis ratio experitur, fuerunt quidam poſteriores, talem de unione poſitionem aſſerentes. Quia enim ex unione animæ & corporis conſtituitur homo, ſed ex hac anima & ex hoc corpore hic homo (quod (a) præter eſſentiam, vel naturam hypoſtaſim, & perſonam deſignat) volentes evitare ne cogerentur in Chriſto ponere aliquam hypoſtaſim, vel perſonam verbi, dixerunt quod anima, & corpus non fuerunt unita in Chriſto, nec ex eis aliqua ſubſtantia facta eſt, & per hoc Neſtorii hæreſim vitare volebant. Rurſus quia hoc impoſſibile videtur, quod aliquid ſit ſubſtantiale alicui, & non ſit de natura eius quam prius habuit, abſque mutatione ipſius; verbum autem omnino immutabile eſt: ne cogerentur ponere animam, & corpus aſſumpta pertinere ad naturam verbi, quam habuit ab æterno, poſuerunt quod verbum aſſumpſit animam humanam, & corpus modo accidentali, ſicut homo aſſumit Indumentum: per hoc errorem Eutychetis excludere volentes. Sed hæc poſitio omnino doctrinæ fidei repugnat.

1. Anima enim, & corpus ſua unione hominem conſtituunt: forma enim materiæ adveniens ſpeciem conſtituit. Si igitur anima, & corpus non fuerint In Chriſto unita, Chriſtus non fuit homo, contra Apoſtolum dicentem I. Timot. 11. 5. *Mediator Dei & hominum homo Chriſtus Ieſus*.

2. Item. Unuſquiſque noſtrum ea ratione homo dicitur, quia eſt ex anima rationali conſtitutus. Si igitur Chriſtus non ea ratione dicitur homo, ſed ſolum quia habuit animam, & corpus, licet non unita; æquivoce dicetur homo, & non erit eiuſdem ſpeciei nobiſcum, contra Apoſtolum dicentem Heb. 11. 17. quod *debuit per omnia fratribus aſſimilari*.

3. Adhuc. Non omne corpus pertinet ad humanam naturam, ſed ſolum corpus humanum. Non autem eſt corpus humanum niſi quod eſt per unionem animæ rationalis vivificatum: neque enim oculus, aut manus, aut pes, vel caro, & os, anima ſeparata, dicuntur niſi æquivoce. Non igitur poterit dici, quod verbum aſſumpſit naturam humanam, ſi corpus animæ non unitum aſſumpſit.

4. Amplius. Anima humana naturaliter unibilis eſt corpori. Anima igitur quæ numquam corpori unitur ad aliquid conſtituendum, non eſt anima humana: quia quod eſt præter naturam, non poteſt eſſe ſemper. Si igitur anima Chriſti non eſt unita corpori eius ad aliquid conſtituendum, relinquitur quod non ſit anima humana; & ſic in Chriſto non fuit humana natura.

5. Præterea. Si verbum unitum eſt animæ, & corpori accidentaliter ſicut indumento, natura humana non fuit natura verbi. Verbum igitur poſt unionem non fuit ſubſiſtens in duabus naturis; ſicut neque homo indutus dicitur in duabus naturis ſubſiſtere: quod quia Eutyches dixit, in Calchedonenſi Synodo eſt damnatus.

6. Item. Indumenti paſſio non refertur ad indutum: non enim dicitur homo naſci quando induitur, neque vulnerari, ſi veſtimentum laceretur. Si igitur verbum aſſumpſit animam, & corpus ſicut homo indumentum, non poterit dici, quod Deus ſit natus, aut paſſus propter corpus aſſumptum.

7. Adhuc. Si verbum aſſumpſit humanam naturam ſolum ut indumentum, quo poſſet hominum oculis apparere; fruſtra animam aſſumpſiſſet, quæ ſecundum ſuam naturam inviſibilis eſt.

8. Amplius. Secundum hoc non aliter aſſumpſiſſet filius carnem humanam, quam ſpiritus ſanctus columbæ ſpeciem, in qua apparuit; quod patet eſſe falſum: nam ſpiritus ſanctus non dicitur factus columba, neque minor patre ſecundum naturam aſſumptam.

9. Item. Si quis diligenter conſideret, ad hanc poſitionem, diverſarum hæreſum inconvenientia ſequuntur. Ex eo enim quod dicit filium Dei unitum animæ, & carni accidentali modo, ſicut hominem veſtimento; convenit opinioni Neſtorii, qui ſecundum inhabitationem verbi Dei, hanc in homine unionem eſſe factam aſſeruit: non enim Deum eſſe indutum poteſt intelligi per tactum corporeum, ſed ſolum per gratiam inhabitantem. Ex

(a) Al. præter hypoſtaſim, vel perſonam, hypoſtaſim &c.

hoc etiam quod dixit accidentalem unionem verbi ad animam, & carnem humanam, ſequitur quod verbum poſt unionem non fuit ſubſiſtens in duabus naturis: quod Eutyches dixit: nihil enim ſubſiſtit in eo quod ſibi accidentaliter unitur. Ex eo vero quod dicit animam, & carnem non uniri ad aliquid conſtituendum, convenit partim quidem cum Ario, & Apollinari, qui poſuerunt corpus Chriſti non animatum anima rationali; & partim cum Manichæo, qui poſuit Chriſtum non verum hominem, ſed phantaſticum fuiſſe: ſi enim anima non eſt unita carni ad alicuius conſtitutionem, phantaſticum erat quod videbatur in Chriſto ſimiliter aliis hominibus ex unione animæ & corporis conſtitutis.

Sumpſit autem hæc poſitio occaſionem ex verbo Apoſtoli dicentis Philipp. 11. 7. *Habitu inventus ut homo*. Non enim intellexerunt hoc ſecundum metaphoram dici: quæ autem metaphorice dicuntur, non oportet ſecundum omnia ſimilia eſſe. Habet igitur natura humana aſſumpta quamdam indumenti ſimilitudinem, inquantum verbum per carnem viſibilem videbatur, ſicut homo videtur per indumentum; non autem quantum ad hoc quod unio verbi ad humanam naturam in Chriſto fuerit modo accidentali.

CAPUT XXXVIII.

Contra eos qui ponunt duas hypoſtaſes, vel duo ſuppoſita in una perſona Chriſti.

Hanc igitur poſitionem propter prædicta inconvenientia alii quidem vitantes poſuerunt, ex anima & carne in Domino Ieſu Chriſto unam ſubſtantiam conſtitutam eſſe, ſcilicet hominem quemdam eiuſdem ſpeciei aliis hominibus: quem quidem hominem unitum dicunt verbo Dei, non quidem in natura, ſed in perſona, ut ſcilicet ſit una perſona verbi Dei, & illius hominis. Sed quia homo ille quædam individua ſubſtantia eſt, quod eſt eſſe hypoſtaſim, & ſuppoſitum; dicunt quidem in Chriſto eſſe aliam hypoſtaſim illius hominis, & verbi Dei, ſed unam perſonam utriuſque: ratione cuius unitatis dicunt verbum Dei de homine illo prædicari, & hominem illum de verbo Dei; ut ſit ſenſus, verbum Dei eſt homo, ideſt perſona verbi Dei eſt perſona hominis, & e converſo. Et hac ratione quicquid de verbo Dei prædicatur, dicunt de homine illo poſſe prædicari, & e converſo; cum quadam tamen replicatione, ut cum dicitur, Deus eſt paſſus, ſit ſenſus, homo qui eſt Deus, propter unitatem perſonæ eſt paſſus; & homo creavit ſtellas, ideſt ille qui eſt homo.

Sed hæc poſitio de neceſſitate in errorem Neſtorii dilabitur.

1. Si enim differentia perſonæ & hypoſtaſis attendatur, invenitur perſona eſſe non alienum ab hypoſtaſi, ſed quædam pars eius: nihil enim aliud eſt perſona quam hypoſtaſis talis naturæ, ſcilicet rationalis: quod patet ex diffinitione Boetii, dicentis (in Lib. de duabus nat. & una perſ. Chriſti) quod *perſona eſt rationalis naturæ individua ſubſtantia*. Ex quo patet quod licet non omnis hypoſtaſis ſit perſona, omnis tamen hypoſtaſis humanæ naturæ perſona eſt. Si igitur ex ſola unione animæ & corporis conſtituta eſt in Chriſto quædam ſubſtantia particularis, quæ eſt hypoſtaſis, ſcilicet ille homo, ſequitur quod ex eadem unione ſit conſtituta perſona. Sic igitur in Chriſto erunt duæ perſonæ, una illius hominis de novo conſtituta, & alia æterna verbi Dei: quod eſt Neſtorianæ impietatis.

2. Item. Etſi hypoſtaſis illius hominis non poſſet dici perſona, tamen idem eſt hypoſtaſis verbi Dei quod perſona. Igitur hypoſtaſis verbi Dei non eſt illius hominis, neque etiam perſona verbi Dei erit perſona illius hominis; & ſic falſum erit quod dicunt, quod perſona illius hominis eſt perſona verbi Dei.

3. Adhuc. Dato quod perſona eſſet aliud ab hypoſtaſi verbi Dei, vel hominis, non poſſet alia differentia inveniri, niſi quod perſona ſupra hypoſtaſim addit proprietatem aliquam: nihil enim ad genus ſubſtantiæ pertinens addere poteſt, cum hypoſtaſis ſit completiſſimum in genere ſubſtantiæ, quod dicitur ſubſtantia prima. Si igitur unio facta eſt ſecundum perſonam, & non ſecundum hypoſtaſim, ſequitur quod non ſit facta unio niſi ſecundum aliquam proprietatem accidentalem: quod iterum redit in errorem Neſtorii.

4. Amplius. Cyrillus dicit in epiſtola ad Neſtorium, quæ eſt in Epheſina Synodo approbata: *Si quis non confitetur carni ſecundum ſubſiſtentiam unitum ex Deo patre verbum, unumque eſſe Chriſtum cum ſua carne, eumdem videlicet Deum ſimul & hominem; anathema ſit*: & fere ubique in ſynodalibus ſcriptis hoc errori Neſtorii deputatur, qui poſuit duas in Chriſto hypoſtaſes.

5. Præ-

Digitized by Google

5. Præterea. Damaſcenus in III. Libro (cap. XII.) dicit: *Ex duabus naturis perfectis dicimus eſſe factam unionem, non ſecundum proſopon, ideſt perſonam, ut Dei inimicus dicit Neſtorius, ſed ſecundum hypoſtaſim*. Unde patet expreſſe quod hæc fuit poſitio Neſtorii confiteri unam perſonam, & duas hypoſtaſes.

6. Item. Hypoſtaſis, & ſuppoſitum oportet idem eſſe; nam de prima ſubſtantia, quæ eſt hypoſtaſis, omnia alia prædicantur, ſcilicet & univerſalia in genere ſubſtantiæ, & accidentia ſecundum Philoſophum in Prædicamentis (cap. de ſub.) Si igitur in Chriſto ſint duæ hypoſtaſes, per conſequens & duo ſuppoſita.

7. Adhuc. Si verbum, & homo ille ſuppoſito differunt, oportet quod ſuppoſito homine illo non ſupponatur verbum Dei, nec e converſo. Sed diſtinctis ſuppoſitis neceſſe eſt & ea quæ de ipſis dicuntur, diſtingui: nam ſuppoſito hominis non(*a*) ſubveniunt prædicta prædicata divina niſi propter verbum, neque e converſo. Separatim igitur accipienda erunt quæ de Chriſto in Scripturis dicuntur, divina ſcilicet, & humana: quod eſt contra ſententiam Cyrilli in Synodo confirmaram, dicentis: *Si quis perſonis duabus, vel ſubſiſtentiis, vel eas quæ ſunt in evangeliis, & apoſtolicis ſcripturis impartit voces, aut de Chriſto a ſanctis dictas, aut ab ipſo de ſe: & quaſdam quidem velut homini præter illud ex Deo verbum ſpecialiter intellecto applicat; quaſdam vero velut Deo* (*b*) *decibiles ſoli ex Deo patre verbo: anathema ſit*.

8. Amplius. Secundum poſitionem prædictam, ea quæ verbo Dei conveniunt per naturam, de illo homine non dicerentur niſi per quamdam aſſociationem in una perſona: hoc enim ſignificat replicatio interpoſita, cum ſic exponunt: Homo ille creavit ſtellas, ideſt filius Dei, qui eſt homo ille; & ſic de aliis huiuſmodi: unde cum dicitur, Homo ille eſt Deus, ſic intelligitur: verbum Dei, qui eſt homo ille, Deus exiſtit. Huiuſmodi autem locutiones condemnat Cyrillus dicens: *Si quis audet dicere aſſumptum hominem adorari oportere, Dei verbo conglorificari, & coappellari Deum quaſi alterum alterius: id enim quod eſt ſemper, quoties additur, hoc intelligi cogit: & non magis una adoratione honorificat Emanuelem, & unam ei glorificationem adhibet, ſecundum quod factum eſt caro verbum: anathema ſit*.

9. Præterea. Si homo ille ſuppoſito eſt aliud a Dei verbo, non poteſt ad perſonam verbi pertinere niſi per aſſumptionem qua aſſumptus eſt a verbo. Sed hoc eſt alienum a recto ſenſu fidei: dicitur enim in Epheſina Synodo ex verbis Felicis Papæ & Martyris: *Credimus in Deum noſtrum Ieſum de virgine Maria natum: quia ipſe eſt Dei ſempiternus filius, & verbum, & non homo a Deo aſſumptus, ut alter ſit præter illum: neque enim hominem aſſumpſit Dei filius, ut ſit alter præter ipſum; ſed Deus exiſtens perfectus, factus ſimul & homo perfectus, incarnatus eſt de virgine*.

10. Item. Quæ ſunt plura ſuppoſito, ſimpliciter plura ſunt, nec ſunt unum niſi ſecundum quid. Si igitur in Chriſto ſunt duo ſuppoſita, ſequitur quod ſit ſimpliciter duo, & non ſit unum niſi ſecundum quid: quod eſt tollere Ieſum: quia unumquodque intantum eſt, inquantum unum eſt. Quod igitur non eſt ſimpliciter unum, non eſt ſimpliciter ens.

CAPUT XXXIX.

Quid catholica fides ſentiat de incarnatione Chriſti.

Ex ſupradictis igitur manifeſtum eſt quod ſecundum catholicæ fidei traditionem oportet dicere, quod in Chriſto ſit una natura divina perfecta, & humana natura perfecta, ex anima ſcilicet rationali, & humana carne conſtituta; & quod hæ duæ naturæ unitæ ſunt in Chriſto non per ſolam inhabitationem, neque accidentali modo, ut homo unitur veſtimento; neque in ſola perſonali habitudine, & proprietate; ſed ſecundum unam hypoſtaſim, & ſuppoſitum unum. Hoc enim ſolummodo ſalvari poſſunt ea quæ in Scripturis circa incarnationem traduntur. Cum enim Scriptura ſacra indiſtincte quæ ſunt Dei, homini illi attribuat; & quæ ſunt illius hominis, Deo, ut ex præmiſſis patet; oportet unum & eumdem eſſe de quo utraque dicantur. Sed quia oppoſita de eodem ſecundum idem dici vere non poſſunt; divina autem, & humana quæ de Chriſto dicuntur, oppoſitionem habent, utpote paſſum, & impaſſibile, mortuum, & immortale, & cetera huiuſmodi: neceſſe eſt quod ſecundum aliud, & aliud divina, & humana prædicentur de Chriſto. Sic igitur quantum ad id de quo utraque prædicantur, non eſt diſtinctio facienda, ſed invenitur unitas; quantum autem ad id ſecundum quod prædicantur, diſtinctio eſt

(a) *An* conveniunt? (b) *Al.* docibiles. *Vide Admonitionem præviam num.* IV.

eſt facienda. Naturales autem proprietates prædicantur de unoquoque ſecundum eius naturam, ſicut de hoc lapide ferri deorſum ſecundum naturam gravitatis. Cum igitur aliud & aliud ſit ſecundum quod divina, & humana prædicantur de Chriſto, neceſſe eſt dicere in Chriſto eſſe duas naturas inconfuſas, & impermixtas; id autem de quo prædicantur proprietates naturales ſecundum naturam propriam ad genus ſubſtantiæ pertinentem, eſt hypoſtaſis, & ſuppoſitum illius naturæ. Quia igitur indiſtinctum eſt & unum id de quo humana, & divina prædicantur circa Chriſtum, neceſſe eſt dicere, Chriſtum eſſe unam hypoſtaſim, & unum ſuppoſitum humanæ, & divinæ naturæ. Sic enim vere & proprie de homine illo prædicabuntur divina, ſecundum hoc quod homo ille importat ſuppoſitum non ſolum humanæ naturæ, ſed divinæ; & e converſo de verbo Dei prædicantur humana, inquantum eſt ſuppoſitum humanæ naturæ.

Ex quo etiam patet quod licet filius ſit incarnatus, non tamen oportet patrem, vel ſpiritum ſanctum eſſe incarnatum, cum incarnatio non ſit facta ſecundum unionem in natura in qua tres perſonæ divinæ conveniunt, ſed ſecundum hypoſtaſim, & ſuppoſitum, prout tres perſonæ diſtinguuntur: & ſic ſicut in Trinitate ſunt plures perſonæ ſubſiſtentes in una natura, ita in myſterio incarnationis eſt una perſona ſubſiſtens in pluribus naturis.

C A P U T XL.

Obiectiones contra fidem incarnationis.

SEd contra hanc catholicæ fidei ſententiam plures difficultates concurrunt, propter quas adverſarii fidei incarnationem impugnant.

1. Oſtenſum eſt enim in primo Libro (cap. xx.) quod Deus neque corpus eſt, neque virtus in corpore. Si autem carnem aſſumpſit, ſequitur quod vel ſit mutatus in corpus, vel quod ſit virtus in corpore poſt incarnationem. Impoſſibile igitur videtur Deum fuiſſe incarnatum.

2. Item. Omne quod acquirit novam naturam, eſt ſubſtantiali mutationi ſubiectum: ſecundum hoc enim aliquid generatur quod naturam aliquam acquirit. Si igitur hypoſtaſis filii Dei fiat de novo ſubſiſtens in natura humana, videtur quod eſſet ſubſtantialiter mutata.

3. Adhuc. Nulla hypoſtaſis alicuius naturæ extenditur extra naturam illam, quin potius natura invenitur extra hypoſtaſim, utpote multas hypoſtaſes ſub ſe habens. Si igitur hypoſtaſis filii Dei ſit per incarnationem facta hypoſtaſis humanæ naturæ, ſequitur quod filius Dei non ſit ubique poſt incarnationem, cum humana natura ubique non ſit.

4. Amplius. Rei unius & eiuſdem non eſt niſi unum quod quid eſt: hoc enim ſignificat ſubſtantiam rei, quæ unius una eſt. Sed natura cuiuslibet rei eſt quod quid eſt eius: natura enim rei eſt quam ſignificat diffinitio. Impoſſibile eſt igitur, ut videtur, quod una hypoſtaſis in duabus naturis ſubſiſtat.

5. Præterea. In his quæ ſunt ſine materia, non poteſt eſſe aliud quidditas rei, & aliud res, ut ſupra (Lib. I. cap. xxi. & xxii.) oſtenſum eſt; & hoc præcipue eſt in Deo, qui non eſt ſolum ſua quidditas, ſed etiam ſuum eſſe. Sed humana natura non poteſt eſſe idem quod divina hypoſtaſis. Ergo impoſſibile eſſe videtur quod divina hypoſtaſis ſubſiſtat in humana natura.

6. Item. Natura eſt ſimplicior & formalior hypoſtaſi quæ in ea ſubſiſtit: nam per additionem alicuius materialis, natura communis individuatur ad hanc hypoſtaſim. Si igitur divina hypoſtaſis ſubſiſtat in humana natura, videtur ſequi quod humana natura ſit ſimplicior & formalior quam divina hypoſtaſis; quod eſt omnino impoſſibile.

7. Adhuc. In his ſolum quæ ſunt ex materia & forma compoſita, differre invenitur ſingulare, & quidditas eius, ex eo quod ſingulare eſt individuatum per materiam deſignatam, quæ in quidditate & natura ſpeciei non includitur: in ſignatione enim Socratis includitur hæc materia, non autem in ratione humanæ naturæ. Omnis igitur hypoſtaſis in natura humana ſubſiſtens, eſt conſtituta per materiam ſignatam: quod de divina hypoſtaſi dici non poteſt. Non eſt igitur poſſibile, ut videtur, quod hypoſtaſis verbi Dei ſubſiſtat in humana natura.

8. Amplius. Anima, & corpus in Chriſto non fuerunt minoris virtutis quam in aliis hominibus. Sed in aliis hominibus ex ſua unione conſtituunt ſuppoſitum, hypoſtaſim, & perſonam. Igitur & in Chriſto ex unione animæ & corporis conſtituitur ſuppoſitum, hypoſtaſis, & perſona. Non autem ſuppoſitum, hypoſtaſis, & perſona verbi Dei, quæ eſt æterna. Igitur in Chriſto eſt aliud ſuppoſitum, hypoſtaſis,

& per-

& perſona præter ſuppoſitum, hypoſtaſim, & perſonam verbi Dei, ut videtur.

9. Præterea. Sicut ex anima & corpore conſtituitur humana natura in communi, ita ex hac anima & ex hoc corpore conſtituitur hic homo, quod eſt hypoſtaſis hominis. Sed in Chriſto fuit hæc anima, & hoc corpus. Igitur ex eorum unione conſtituta eſt hypoſtaſis, ut videtur; & ſic idem quod prius.

10. Item. Hic homo, qui eſt Chriſtus, prout conſideratur ex anima ſolum & carne conſiſtens, eſt quædam ſubſtantia. Non autem univerſalis. Ergo particularis: ergo eſt hypoſtaſis.

11. Adhuc. Si idem eſt ſuppoſitum humanæ, & divinæ naturæ in Chriſto, oportet quod de intellectu hominis qui eſt Chriſtus, ſit hypoſtaſis divina. Non autem eſt de intellectu aliorum hominum. Homo igitur æquivoce de Chriſto dicetur, & aliis; & ſic non erit eiuſdem ſpeciei nobiſcum.

12. Amplius. In Chriſto tria inveniuntur, ut ex dictis (cap. XXVIII. & ſeq.) patet, ſcilicet corpus, anima, & Divinitas. Anima autem, cum ſit nobilior corpore, non eſt ſuppoſitum corporis, ſed magis forma eius. Neque igitur id quod eſt divinum, eſt ſuppoſitum humanæ naturæ, ſed magis formaliter ſe habens ad ipſam.

13. Præterea. Omne quod advenit alicui poſt eſſe completum, advenit ei accidentaliter. Sed cum verbum Dei ſit ab æterno, manifeſtum eſt quod caro aſſumpta advenit ei poſt eſſe completum. Igitur advenit ei accidentaliter.

CAPUT XLI.

Quomodo oporteat incarnationem filii Dei intelligere.

AD horum igitur ſolutionem conſiderandam, paulo altius inchoandum eſt. Cum enim Eutyches unionem Dei & hominis factam eſſe poſuerit in natura; Neſtorius autem nec in natura, nec in perſona; fides autem catholica hoc teneat, quod ſit facta unio in perſona, non in natura: neceſſarium videtur præcognoſcere quid ſit uniri in natura, & quid ſit uniri in perſona. Natura igitur (a) multis modis dicitur: nam & generatio viventium, & principium generationis & motus, & materia, & forma, natura dicuntur. Item & aliquando natura dicitur quod quid rei, continens ea quæ ad ſpeciei pertinent integritatem, ſicut dicimus naturam humanam communem eſſe omnibus hominibus, ſimiliter in ceteris. Illa ergo uniuntur in natura ex quibus conſtituitur integritas ſpeciei alicuius; ſicut anima, & corpus humanum uniuntur ad conſtituendam ſpeciem animalis, & univerſaliter quæcumque ſunt partes ſpeciei. Eſt autem impoſſibile quod alicui ſpeciei in ſua integritate iam conſtitutæ aliquid extraneum uniatur in unitatem naturæ, niſi ſpecies ſolvatur. Cum enim ſpecies ſint ſicut numeri, in quibus quælibet unitas addita, vel ſubtracta variat ſpeciem; ſi quid ad ſpeciem iam perfectam addatur, neceſſe eſt iam aliam ſpeciem eſſe; ſicut ſi ſubſtantiæ animatæ tantum addatur ſenſibile, erit iam alia ſpecies: nam animal, & planta diverſæ ſpecies ſunt. Contingit tamen id quod non eſt de integritate ſpeciei, in aliquo individuo ſub alia ſpecie contento reperiri; ſicut album, & veſtitum in Sorte, vel Platone, aut digitus ſextus, vel aliquid huiuſmodi. Unde nihil prohibet aliqua uniri in individuo quæ non uniuntur in una integritate ſpeciei; ſicut humana natura, & albedo, & muſica in Sorte, & huiuſmodi, quæ dicuntur eſſe unum ſubiecto. Et quia individuum in genere ſubſtantiæ dicitur hypoſtaſis, in ſubſtantiis autem rationalibus dicitur etiam perſona; convenienter omnia huiuſmodi dicuntur uniri ſecundum hypoſtaſim, vel etiam ſecundum perſonam. Sic igitur patet quod nihil prohibet aliqua non unita eſſe ſecundum naturam, uniri autem ſecundum hypoſtaſim, vel perſonam.

Audientes autem hæretici in Chriſto unionem Dei, & hominis eſſe factam, contrariis viis inceſſerunt ad hoc exponendum, prætermiſſo tramite veritatis.

Aliqui enim hanc unionem æſtimaverunt ad modum eorum quæ uniuntur in unam naturam; ſicut Arius, & Apollinaris, ponentes quod verbum erat corpori Chriſti pro anima, ſive pro mente; & ſicut Eutyches, qui poſuit ante incarnationem duas naturas, Dei, & hominis, poſt incarnationem vero unam.

Sed eorum dictum omnino impoſſibilitatem continet. Manifeſtum eſt enim naturam verbi ab æterno in ſua integritate perfectiſſimam eſſe, nec omnino corrumpi, aut mutari poſſe: unde impoſſibile eſt aliquid extrinſecum a natura divina, utpote naturam humanam, vel aliquam

quam

(a) *Al.* Natura igitur licet multis modis dicatur.

Digitized by Google

quam partem eius, in unitatem naturæ ei advenire.

Alii vero huius poſitioois impoſſibilitatem videntes, in viam contrariam diverterunt. Ea enim quæ habenti aliquam naturam adveniunt, nec tamen pertinent ad integritatem naturæ illius, vel accidentia eſſe videntur, ut albedo, & muſica; vel accidentaliter ſe habere ad ipſum, ſicut annulus, veſtimentum, domus, & ſimilia. Conſiderantes autem, (a) quod humana natura verbo Dei adveniat, nec ad eius naturæ integritatem pertineat; neceſſe eſſe putaverunt quod humana natura accidenralem unionem haberer ad verbum. Et quia manifeſtum eſt quod non poteſt ineſſe verbo ut accidens, tum quia Deus oon eſt ſuſceptivum accidentis, (Lib. I. cap. XXIII.) ut probatum eſt, tum quia humana natura, cum ſit de genere ſubſtantiæ, nullius accidens eſſe poteſt; relioqui videbatur quod huoiana natura adveniret verbo noo ſicut accidens, ſed ſicut accidentaliter ſe habens ad ipſum.

Poſuit igitur Neſtorius quod humana natura Chriſti ſe habebat ad verbum ſicut templum quoddam; ira quod ſecundum ſolam inhabitat.onem erat intelligeoda unio verbi ad humanam naturam. Et quia templum ſeorſum habet ſuam individuationem ab eo qui inhabitat templum; individuatio autem conveniens humanæ naturæ eſt perſonalitas; reliquum erat quod alia eſſet perſonalitas humanæ naturæ, & alia verbi; & ſic verbum, & ille homo erant duæ perſonæ.

Quod quidem inconveoiens alii vitare volentes, circa humanam naturam talem diſpoſitionem introduxerunt, ut ei perſonalitas proprie convenire non poſſit, dicentes, animam, & corpus, in quibus integritas humanæ naturæ cooſiſtit, a verbo ſic eſſe aſſumpta, ut corpori anima noo eſſet unita ad aliquam ſubſtantiam conſtituendam; ne cogerentur dicere illam ſubſtantiam a ſe conſtitutam, rationem perſonæ habere: unionem vero verbi ad animam, & corpus poſueruot ſicut ad ea quæ accidenraliter ſe habent, puta induti ad indumentum; in hoc quodammodo Neſtorium imitantes.

His igitur remotis per ſupradicta, neceſſarium eſt ponere talem fuiſſe unionem verbi, & hominis, ut neque ex duabus una natura conflata ſit, neque verbi ad humanam naturam talis fuerit unio ſicut eſt alicuius ſubſtantiæ, puta hominis ad exteriora, quæ accideotaliter ſe habent ad ipſum, ut domus, & veſtimentum; ſed verbum in humana natura ſicut in ſibi propria facta per iocarnarionem ſubſiſtere ponatur, ut & corpus illud vere ſit corpus verbi Dei, & ſimiliter anima, & verbum Dei vere ſit homo. Et quamvis hæc unio perfecte ab homine non valeat explicari, tamen ſecundum modum, & facultatem noſtram conabimur aliquid dicere ad ædificationem fidei, ut circa hoc myſterium fides catholica ab iofidelibus defendatur.

In omnibus autem rebus creatis oihil invenitur huic unioni tam ſimile ſicut unio animæ ad corpus: & maior eſſet ſimilitudo, ut etiam Auguſtinus dicit contra Felicianum, ſi eſſer uous intellectus in omnibus hominibus, ut quidam (Averroes III. de Anima comment. v.) poſuerunt: ſecundum quos oporteret dicere, quod intellectus præexiſteos hoc modo de novo conceptui hominis uniatur, ut ex utroque fiat una perſona; ſicut ponimus verbum præexiſtens humanæ naturæ in perſonam unam uniri. Unde propter hanc ſimilitudinem utriuſque unionis Athanaſius dicit in ſymbolo, quod *ſicut anima rationalis, & caro unus eſt homo; ita Deus, & homo, unus eſt Chriſtus*. Sed cum anima rationalis uniatur corpori & ſicut materiæ, & ſicut inſtrumento, non poteſt eſſe ſimilitudo quantum ad primum modum unionis: ſic enim ex Deo & homine fieret una natura, cum materia, & forma proprie naturam cooſtituant ſpeciei. Relinquitur ergo ut attendatur ſimilitudo ſecundum quod anima uoitur corpori ut inſtrumento: ad quod etiam dicta antiquorum Doctorum concordant, qui humanam naturam io Chriſto organum quoddam Divinitatis poſuerunt, ſicut & ponitur corpus orgaoum animæ. Aliter enim eſt animæ organum corpus, & eius partes, & aliter exteriora inſtrumenta: hæc enim dolabra non eſt proprium inſtrumentum, ſicut hæc manus: per dolabram enim multi poſſuot operari, ſed hæc manus ad propriam operationem huius animæ deputatur: propter quod manus eſt organum unitum, & proprium; dolabra autem inſtrumentum extrinſecum, & commune. Sic igitur & in unione Dei, & hominis conſiderari poteſt. Omnes enim homines comparantur ad Deum ut quædam inſtrumenta quibus operatur: *ipſe enim eſt qui operatur in nobis velle, & perficere pro bona voluntate*, ſecundum Apoſtolum Philipp. II.

(a) *Al.* quod cum humana.

Digitized by Google

11. 13. Sed alii homines comparantur ad Deum quaſi inſtrumenta extrinſeca, & ſeparata: moventur enim a Deo non ad operationes proprias ſibi tantum, ſed ad operationes communes omni rationali naturæ, ut eſt intelligere veritatem, diligere bona, & operari iuſta. Sed humana natura in Chriſto aſſumpta eſt ut inſtrumentaliter operetur ea quæ ſunt operationes propriæ ſolius Dei, ſicut eſt mundare peccata, illuminare mentes per gratiam, & introducere in perfectionem vitæ æternæ. Comparatur igitur humana natura Chriſti ad Deum ſicut inſtrumentum proprium, & coniunctum, ut manus ad animam. Nec diſcrepat a rerum naturalium conſuetudine quod aliquid ſit naturaliter proprium inſtrumentum alicuius, quod tamen non ſit forma ipſius. Nam lingua, prout eſt inſtrumentum locutionis, eſt proprium organum intellectus; qui tamen, ut Philoſophus probat (III. de Anima text. com. VI.) nullius partis corporis actus eſt. Similiter etiam invenitur aliquod inſtrumentum quod ad naturam ſpeciei non pertinet; & tamen ex parte materiæ competit huic individuo, ut ſextus digitus, vel aliquid huiuſmodi. Nihil igitur prohibet ſecundum hunc modum ponere unionem humanæ naturæ ad verbum, quod humana natura ſit quaſi verbi inſtrumentum non ſeparatum, ſed coniunctum. Nec tamen humana natura ad naturam verbi pertinet, nec verbum eſt eius forma; pertinet tamen ad eius perſonam. Prædicta tamen exempla non ſic poſita ſunt, ut omnimoda ſimilitudo ſit in his requirenda: intelligendum eſt enim verbum Dei multo ſublimius, & intimius humanæ naturæ potuiſſe uniri quam anima qualicumque proprio inſtrumento; præcipue cum toti humanæ naturæ mediante intellectu coniunctum dicatur. Et licet verbum Dei ſua virtute penetret omnia, utpote omnia conſervans, & portans; creaturis tamen intellectualibus, quæ proprie verbo perfrui poſſunt, & eius participes eſſe, ex quadam ſimilitudinis affinitate & eminentius, & ineffabilius poteſt uniri.

CAPUT XLII.

Quod aſſumptio humanæ naturæ maxime competebat verbo Dei.

III. Sent. diſt. 1. quaſt. 11. art. 2.

EX hoc etiam patet quod humanæ naturæ aſſumptio potiſſime competit perſonæ verbi.

1. Nam ſi aſſumptio naturæ humanæ ad ſalutem hominum ordinatur, ultima autem ſalus hominis eſt ut ſecundum intellectivam partem perficiatur contemplatione veritatis primæ, oportuit per verbum, quod ſecundum emanationem intellectualem a patre procedit, humanam naturam aſſumi.

2. Rurſus. Affinitas quædam videtur maxime verbi ad humanam naturam. Homo enim propriam ſpeciem ſortitur ſecundum quod rationalis eſt; verbum autem rationi affine eſt: unde apud Græcos *logos* verbum, & ratio dicitur. Convenientiſſime igitur verbum rationali naturæ unitum eſt: nam & propter affinitatem prædictam divina Scriptura nomen imaginis & verbo attribuit, & homini: dicit enim Apoſtolus ad Coloſſ. 1. 15. de verbo, quod eſt *imago inviſibilis Dei*: & idem de homine dicit I. Cor. XI. 7. quod *vir eſt imago Dei*.

3. Habet etiam verbum non ſolum ad rationalem naturam, ſed etiam univerſaliter ad omnem creaturam quamdam affinitatis rationem; cum verbum contineat rationes omnium creatorum a Deo, ſicut artifex homo conceptione ſui intellectus rationes artificiatorum comprehendit. Sic igitur omnes creaturæ nihil aliud ſunt quam realis quædam expreſſio, & repræſentatio eorum quæ in conceptione divini verbi comprehenduntur propter quod & omnia per verbum facta eſſe dicuntur. Convenienter igitur verbum creaturæ, ſcilicet humanæ naturæ, unitum eſt:

CAPUT XLIII.

Quod humana natura aſſumpta a verbo non præextitit aſſumptioni; ſed in ipſa conceptione fuit aſſumpta a verbo Dei.

CUM autem verbum humanam naturam aſſumpſit in unitatem perſonæ, ut ex dictis (cap. XLI.) iam patet, oportuit humanam naturam non præexiſtere antequam verbo uniretur.

Digitized by Google

1. Si enim præexiſteret, cum natura præexiſtere non poſſit niſi in individuo; oportuiſſet eſſe aliquod individuum illius humanæ naturæ præexiſtentis ante unionem. Individuum autem humanæ naturæ eſt hypoſtaſis, & perſona. Erit igitur dicere, quod humana natura aſſumenda a verbo, in aliqua hypoſtaſi, vel perſona præextitiſſet. Si igitur natura illa aſſumpta fuiſſet manente priori hypoſtaſi, vel perſona, remanſiſſent tunc poſt unionem duæ hypoſtaſes, vel perſonæ, una verbi, & alia hominis, & ſic non eſſet facta unio in hypoſtaſi, vel perſona: quod eſt contra ſententiam fidei. Si vero hypoſtaſis, vel perſona illa non remaneret in ea natura in qua aſſumenda a verbo præextitiſſet, hoc ſine corruptione accidere non potuiſſet: nullum enim ſingulare deſinit eſſe hoc quod eſt, niſi per corruptionem. Si igitur oportuiſſet illum hominem corrumpi qui unioni præextitiſſet, & per conſequens humanam naturam in eo exiſtentem: impoſſibile igitur fuit quod verbum aſſumeret in unitatem perſonæ aliquem hominem præexiſtentem.

Simul autem & derogaretur perfectioni incarnationis Dei verbi, ſi aliquid eorum quæ naturalia ſunt homini, ei deeſſet. Eſt autem naturale homini ut naſcatur nativitate humana. Hoc autem verbum Dei non haberet, ſi hominem præexiſtentem aſſumpſiſſet: nam ille homo in ſua nativitate purus homo extitiſſet: unde eius nativitas verbo non poſſet attribui; nec beata Virgo mater verbi dici poſſet. Fides autem per omnia ſine peccato ſimilem eum nobis in naturalibus confitetur, dicens, filium Dei, ſecundum Apoſtolum, factum ex muliere, & natum, & Virginem matrem Dei. Non igitur hoc decuit ut præexiſtentem hominem aſſumeret.

Hinc etiam apparet quod ab ipſo conceptionis principio naturam humanam ſibi univit. Quia ſicut humanatio Dei verbi requirit quod verbum Dei ſit natum nativitate humana, ad hoc quod ſit verus homo, & naturalis, per omnia in naturalibus nobis conformis; ita requirit quod Dei verbum ſit conceptum conceptione humana. Non enim ſecundum naturæ ordinem homo naſcitur, niſi prius concipiatur. Si autem natura humana aſſumenda prius in qualicumque ſtatu fuiſſet quam verbo uniretur, illa conceptio verbo Dei attribui non poſſet, ut diceretur conceptum conceptione humana. Oportuit igitur quod ab ipſo conceptionis principio verbum Dei humanæ naturæ uniretur.

2. Rurſum. In generatione humana virtus activa agit ad complementum humanæ naturæ in aliquo determinato individuo. Si autem verbum Dei non a principio conceptionis humanam naturam aſſumpſit, virtus activa in generatione ante unionem ſuam actionem ordinaſſet ad aliud individuum humanæ naturæ, quod eſt hypoſtaſis, vel perſona humana; poſt unionem autem ordinaſſet totam generationem ad aliam hypoſtaſim, vel perſonam, ſcilicet Dei verbum, quod naſcebatur in humana natura. Sic igitur non fuiſſet una numero generatio, utpote ad duas perſonas ordinata; nec fuiſſet uniformis ſecundum totum: quod a naturæ ordine videtur alienum. Non igitur fuit conveniens quod verbum Dei poſt conceptionem, humanam naturam aſſumeret, ſed ſimul in ipſa conceptione.

3. Item. Hoc videtur generationis humanæ ordo requirere, ut qui concipitur, ipſe idem naſcatur, & non alius; cum conceptio ad nativitatem ordinetur. Unde ſi filius Dei natus eſt nativitate humana, oportet etiam quod filius Dei ſit conceptione humana conceptus, & non purus homo.

CAPUT XLIV.

Quod natura humana aſſumpta a verbo, in ipſa conceptione fuit perfecta quantum ad animam, & corpus.

Ulterius autem ex hoc manifeſtum eſt quod in ipſo conceptionis principio anima rationalis corpori fuit unita.

1. Verbum enim Dei mediante anima rationali corpus aſſumpſit: corpus enim hominis non magis aſſumptibile eſt a Deo quam alia corpora, niſi propter animam rationalem. Non igitur verbum Dei aſſumpſit corpus abſque anima rationali. Cum igitur verbum Dei aſſumpſerit corpus ab ipſo conceptionis principio, oportuit quod in ipſo conceptionis principio anima rationalis corpori uniretur.

2. Item. Poſito eo quod eſt poſterius in generatione, neceſſe eſt & id quod prius eſt ſecundum generationis ordinem poni. Poſterius autem in generatione id eſt quod eſt perfectiſſimum; perfectiſſimum autem eſt ipſum individuum generatum, quod in generatione humana eſt hypoſtaſis, vel perſona, ad cuius conſtitutionem ordinantur & anima, & corpus. Poſita igitur per-

perſonalitate hominis generati, neceſſe eſt quidem exiſtere & corpus, & animam rationalem. Perſonalitas autem hominis Chriſti non eſt alia quam perſonalitas verbi Dei; verbum autem Dei in ipſa conceptione univit ſibi corpus humanum. Fuit igitur ibi perſonalitas illius hominis: ergo oportuit quod & anima rationalis adeſſet.

3. Inconveniens etiam fuiſſet ut verbum, quod eſt fons, & origo omnium perfectionum, & formarum, alicui rei informi, & nondum perfectionem naturæ habenti uniretur. Quicquid autem fit corporeum, ante animationem eſt informe, & nondum perfectionem naturæ habens. Non igitur fuit conveniens ut verbum Dei uniretur corpori nondum animato; & ſic a principio conceptionis oportuit animam illam corpori uniri.

Ex hoc etiam apparet quod corpus illud aſſumptum a principio conceptionis fuit formatum: quia nihil informe Dei verbum aſſumere debuit. Simul autem anima requirit propriam materiam, ſicut & quælibet alia forma naturalis. Eſt autem propria materia animæ, corpus organizatum: eſt enim anima endelechia corporis organici phyſici potentia vitam habentis. Si igitur anima a principio conceptionis corpori ſit unita, ut oſtenſum eſt, neceſſarium fuit ut corpus a principio conceptionis organizatum, & formatum eſſet. Et etiam organizatio corporis ordine generationis præcedit animæ rationalis introductionem: unde poſito poſteriori, neceſſe fuit ponere & prius. Crementum autem quantitatis uſque ad debitam menſuram nihil prohibet ſequi corporis animationem. Sic igitur circa conceptionem hominis aſſumpti ſentiendum eſt, quod in ipſo conceptionis principio fuit corpus organizatum, & formatum, ſed nondum habens debitam quantitatem.

CAPUT XLV.

Quod Chriſtum decuit naſci ex virgine.

III. Part. quæſt. XXVIII. *art.* 1. & 2.

PEr hoc autem patet quod neceſſe fuit hominem illum ex virgine matre naſci abſque naturali ſemine.

1. Semen enim viri requiritur in generatione humana tamquam principium activum, propter virtutem activam quæ in ipſo eſt. Sed virtus activa in generatione corporis Chriſti non potuit eſſe naturalis ſecundum prædicta: quia virtus naturalis non ſubito perficit totam corporis formationem, ſed ad hoc indiget tempore; corpus autem Chriſti in ipſo principio ſuæ conceptionis fuit formatum, & organizatum, ut oſtenſum eſt (cap. præc.) Relinquitur igitur quod generatio Chriſti humana fuit abſque naturali ſemine.

2. Item. Semen maris in generatione animalis cuiuſque trahit ad ſe materiam quam mater miniſtrat, quaſi virtus quæ eſt in ſemine maris, intendat ſui ipſius complementum ut finem totius generationis: unde & completa generatione ipſum ſemen immutatum, & completum eſt proles quæ naſcitur. Sed in generatione humana Chriſti fuit ultimus generationis terminis unio ad perſonam divinam, non autem aliqua perſona, ſeu hypoſtaſis humana conſtituenda, ut ex dictis (cap. xli.) patet. Non igitur in hac generatione potuit eſſe activum principium ſemen viri, ſed ſola virtus divina; ut ſicut ſemen viri in generatione communi hominum in ſuam ſubſtantiam trahit materiam a matre miniſtratam, ita eamdem materiam in generatione Chriſti verbum Dei ad ſuam unionem aſſumpſit.

Similiter autem manifeſtum eſt quod conveniens erat ut in ipſa generatione humana verbi Dei aliqua proprietas ſpiritualis generationis verbi reluceret. Verbum autem, ſecundum quod a dicente progreditur, ſive interius conceptum, ſive exterius prolatum, corruptionem dicenti non afferr, ſed magis perfectionis plenitudo per verbum attenditur in dicente. Conveniens igitur fuit ut ſic verbum Dei ſecundum humanam generationem conciperetur, & naſceretur, ut matris integritas non corrumperetur. Cum hoc etiam manifeſtum eſt quod verbum Dei, quo omnia conſtituta ſunt, & quo omnia in ſua integritate conſervantur, ſic naſci decuit ut per omnia matris integritatem ſervaret. Conveniens igitur fuit hanc generationem fuiſſe ex virgine.

Neque tamen hic generationis modus veræ & naturali humanitati Chriſti derogat, licet aliter quam alii homines generatus ſit. Manifeſtum eſt enim, cum virtus divina infinita ſit, ut ſupra (Lib. I. cap. xliii.) probatum eſt, & per eam omnes cauſæ virtutem producendi effectum ſortiantur, quod quicumque effectus per quamcumque cauſam producitur, poteſt per Deum abſque illius cauſæ adminiculo produci eiuſdem ſpeciei, & natu-

ræ. Sicut igitur virtus naturalis quæ eſt in humano ſemine, producit hominem verum, ſpeciem, & humanam naturam habentem; ita virtus divina, quæ talem virtutem ſemini dedit, abſque huiuſmodi virtute poteſt effectus illius virtutis producere conſtituendo verum hominem, ſpeciem, & naturam humanam habentem.

Si vero aliquis dicat, quod cum homo naturaliter generatus habeat corpus naturaliter conſtitutum ex ſemine maris, & eo quod femina ſubminiſtrat, quicquid ſit illud, corpus Chriſti non fuit eiuſdem naturæ cum noſtro, ſi non eſt ex maris ſemine generatum: ad hoc manifeſta reſponſio eſt ſecundum Ariſtotelis poſitionem, dicentis, quod ſemen maris non intrat materialiter in conſtitutionem concepti, ſed eſt ſolum activum principium; materia vero corporis tota miniſtratur a matre: & ſic quantum ad materiam corpus Chriſti non differt a corpore noſtro: nam etiam corpora noſtra materialiter conſtituta ſunt ex eo quod eſt ſumptum ex matre.

Si vero aliquis prædictæ poſitioni Ariſtotelis repugnet, adhuc prædicta obiectio efficaciam non habet. Similitudo enim aliquorum, aut diſſimilitudo in materia non attenditur ſecundum ſtatum materiæ in principio generationis, ſed ſecundum conditionem materiæ iam præparatæ, prout eſt in termino generationis. Non enim differt ſecundum materiam aer ex terra, vel ex aqua generatus: quia licet aqua, & terra in principio generationis differentia ſint, tamen per actionem generantis, ad unam diſpoſitionem reducuntur. Sic igitur divina virtute materia, quæ ſolum ex muliere ſumitur, poteſt reduci in fine generationis ad eamdem diſpoſitionem quam habet materia, ſi ſumatur ſimul ex mare, & femina. Unde non erit aliqua diſſimilitudo propter diverſitatem materiæ inter corpus Chriſti, quod divina virtute formatum eſt ex materia a ſola matre aſſumpta, & corpora noſtra, quæ virtute naturæ formantur ex materia, etiam ſi ab utroque parente aſſumantur. Manifeſtum eſt enim quod plus differt a materia quæ ex viro, & muliere ſimul aſſumitur, limus terræ, de quo Deus primum humanum hominem formavit (quem utique conſtat fuiſſe verum hominem, & nobis per omnia ſimilem) quam materia ſumpta ſolum ex femina, ex qua corpus Chriſti formatum eſt. Unde nativitas Chriſti ex virgine nihil derogat veritati humanitatis ipſius, nec ſimilitudini eius ad nos. Licet enim virtus naturalis requirat determinatum effectum ex ea producendum; virtus tamen divina, quæ poteſt ex nihilo cuncta producere, in agendo ad materiam determinatam non coarctatur. Similiter etiam nec per hoc aliquid deperit dignitati matris Chriſti, quod virgo concepit, & peperit, quin vera & naturalis mater filii Dei dicatur: virtute enim divina faciente materiam naturalem ad generationem corporis Chriſti miniſtravit, quod ſolum ex parte matris requiritur; ea vero quæ in aliis matribus ad corruptionem virginitatis faciunt, non ordinantur ad id quod matris eſt, ſed ſolum ad id quod patris eſt, ut ſemen maris ad locum generationis perveniat.

CAPUT XLVI.

Quod Chriſtus natus eſt de ſpiritu ſancto.

Quamvis autem omnis divina operatio qua aliquid in creaturis agitur, ſit toti Trinitati communis, ut ex ſupra habitis oſtenſum eſt, formatio tamen corporis Chriſti, quæ divina virtute perfecta eſt, convenienter ſpiritui ſancto attribuitur, licet ſit toti Trinitati communis.

1. Hoc enim congruere videtur incarnationi verbi. Nam ſicut verbum noſtrum in mente conceptum, inviſibile eſt, exterius autem voce prolatum, ſenſibile ſit; ita verbum Dei ſecundum generationem æternam in corde patris inviſibiliter exiſtit, per incarnationem autem nobis viſibile factum eſt: unde verbi Dei incarnatio eſt ſicut vocalis verbi noſtri expreſſio. Expreſſio autem vocalis verbi noſtri ſit per ſpiritum noſtrum, per quem vox verbi noſtri formatur. Convenienter igitur & per ſpiritum filii Dei eius carnis formatio dicitur facta.

2. Convenit etiam hoc & generationi humanæ. Virtus enim activa quæ eſt in ſemine humano, ad ſe trahens materiam quæ fuerit a matre, per ſpiritum operatur: fundatur enim huiuſmodi virtus in ſpiritu, propter cuius continentiam ſemen ſpumoſum oportet eſſe, & album. Verbum igitur Dei ſibi carnem aſſumens ex virgine convenienter hoc per ſpiritum ſanctum debet carnem aſſumendo formare. Convenit etiam hoc ad inſinuandam cauſam ad incarnatinnem verbi moventem: quæ quidem nulla alia eſſe potuit niſi amor Dei ad hominem, cuius naturam ſibi voluit in unitate perſonæ copulare. In divinis autem ſpiritus ſanctus eſt qui procedit ut amor, ut ſupra dictum eſt.

Con-

Conveniens igitur fuit ut Incarnationis opus ſpiritui ſancto attribuatur.

3. Solet etiam in ſacra Scriptura omnis gratia ſpiritui ſancto attribui. Quia quod gratis datur, ex amore donantis videtur eſſe collatum. Nulla autem maior eſt gratia homini collata quam quod Deo in perſona uniretur. Convenienter igitur hoc opus ſpiritui ſancto appropriatur.

C A P U T XLVII.

Quod Chriſtus non fuit filius ſpiritus ſancti ſecundum carnem.

QUamvis autem Chriſtus de ſpiritu ſancto, & virgine conceptus dicatur, non poteſt tamen dici ſpiritus ſanctus pater Chriſti ſecundum generationem humanam, ſicut virgo dicitur mater eius.

1. Spiritus enim ſanctus non produxit humanam naturam in Chriſto ex ſua ſubſtantia, ſed ſola ſua virtute operatus eſt ad eius productionem. Non igitur poteſt dici ſpiritus ſanctus pater Chriſti ſecundum humanam generationem.

2. Eſſet etiam inductivum in errorem, ſi Chriſtus ſpiritus ſancti filius diceretur. Manifeſtum eſt enim quod verbum Dei ſecundum hoc habet perſonam diſtinctam, quod eſt filius Dei patris. Si igitur ſecundum humanam naturam ſpiritus ſancti filius diceretur, daretur intelligi, quod Chriſtus eſſet duo filii: nam verbum Dei ſpiritus ſancti filius eſſe non poteſt; & ſic cum filiationis nomen ad perſonam pertineat, non ad naturam, ſequeretur quod in Chriſto eſſent duæ perſonæ; quod eſt a fide catholica alienum. Inconveniens enim eſſet ut auctoritas patris, & nomen ad perſonam aliam transferretur; quod contingeret, ſi ſpiritus ſanctus pater Chriſti diceretur.

C A P U T XLVIII.

Quod non eſt dicendum: Chriſtus eſt creatura.

ULterius etiam manifeſtum eſt quod quamvis humana natura a verbo aſſumpta, ſit aliqua creatura, non tamen poteſt ſimpliciter enunciari Chriſtum eſſe creaturam. Creari enim eſt fieri quoddam. Cum autem fieri terminetur ad eſſe ſimpliciter, eius eſt fieri quod habet eſſe ſubſiſtens; & huiuſmodi eſt individuum completum in genere ſubſtantiæ, quod quidem in natura intellectuali dicitur perſona, aut etiam hypoſtaſis. Formæ vero, & accidentia, & etiam partes non dicuntur fieri niſi ſecundum quid, cum & eſſe non habeant in ſe ſubſiſtens, ſed ſubſiſtant in alio: unde cum aliquis fit albus, non dicitur fieri ſimpliciter, ſed ſecundum quid. In Chriſto autem non eſt alia hypoſtaſis, vel perſona niſi verbi Dei, quæ eſt increata, ut ex præmiſſis manifeſtum eſt. Non igitur ſimpliciter poteſt enunciari, quod Chriſtus ſit creatura, licet cum additione poſſit hoc dici, ut dicatur creatura ſecundum quod homo, vel ſecundum humanam naturam. Licet autem de ſubiecto quod eſt individuum in genere ſubſtantiæ, non ſimpliciter dicatur fieri, quod eſt proprium eius, propter accidentia, vel partes, ſed ſolum ſecundum quid; tamen ſimpliciter prædicantur de ſubiecto quæcumque conſequuntur naturaliter ad accidentia, vel ad partes ſecundum propriam rationem: dicitur enim ſimpliciter homo eſſe videns, quia hoc conſequitur ad oculum, & criſpus propter capillos, & viſibilis propter colorem. Sic igitur & ea quæ conſequuntur proprie ad humanam naturam, ſimpliciter poſſunt enunciari de Chriſto, ſicut quod eſt homo, quod eſt viſibilis, quod ambulavit, & omnia huiuſmodi; quod autem eſt perſonæ proprium, de Chriſto non enunciatur ratione humanæ naturæ, niſi cum aliqua additione expreſſa, vel ſubintellecta.

C A P U T XLIX.

Solutio rationum contra incarnationem ſuperius poſitarum.

HIS igitur habitis, ea quæ contra incarnationis fidem ſupra poſita ſunt, facile ſolvuntur.

1. Oſtenſum eſt enim incarnationem verbi non ſic eſſe intelligendam, quod verbum ſit in carnem converſum, aut ſit corpori unitum ut forma: unde non eſt conſequens ex hoc quod verbum eſt incarnatum, quod vere Deus ſit corpus, vel virtus in corpore, ut prima ratio procedebat.

2. Similiter etiam non ſequitur quod verbum ſit ſubſtantialiter mutatum, per hoc quod naturam humanam aſſumpſit: nulla enim mutatio in ipſo verbo Dei facta eſt, ſed ſolum in humana natura, quæ eſt a verbo aſſumpta, ſecundum quam competit verbo & generatum eſſe tempo-
rali-

Digitized by Google

raliter, & natum, non autem ſecundum ſe ipſum.

3. Quod etiam tertio proponitur, neceſſitatem non habet. Hypoſtaſis enim non extenditur extra terminos illius naturæ ex qua ſubſiſtentiam habet. Non autem verbum Dei ſubſiſtentiam habet ex natura humana, ſed magis naturam humanam ad ſuam ſubſiſtentiam, vel perſonalitatem trahit: non enim per illam, ſed in illa ſubſiſtit. Unde nihil prohibet verbum Dei eſſe ubique, licet humana natura a verbo Dei aſſumpta, ubique non ſit.

4. Ex hoc etiam ſolvitur quartum. Cuiuſlibet enim rei ſubſiſtentis oportet eſſe unam naturam tantum, per quam ſimpliciter eſſe habeat; & ſic verbum Dei per ſolam naturam divinam ſimpliciter eſſe habet, non autem per humanam naturam, ſed per eam habet quod ſit hoc, ſcilicet quod ſit homo.

5. Quintum etiam ſolvitur per hoc idem. Impoſſibile eſt enim quod natura per quam verbum ſubſiſtit, ſit aliud quam ipſa perſona verbi. Subſiſtit autem per naturam divinam, non autem per naturam humanam; ſed eam ad ſuam ſubſiſtentiam trahit, ut in ea ſubſiſtat, ut dictum eſt. Unde non oportet quod natura humana ſit idem quod perſona verbi.

6. Hinc etiam excluditur id quod ſexto obiiciebatur. Hypoſtaſis enim eſt minus ſimplex vel re, vel intellectu, quam natura, per quam conſtituitur in eſſe. Re quidem, cum hypoſtaſis non ſit ſua natura; intellectu autem ſolo in illis in quibus idem eſt hypoſtaſis, & natura. Hypoſtaſis autem verbi non conſtituitur ſimpliciter per humanam naturam, ut per eam ſit; ſed per eam ſolum habet verbum quod ſit homo. Non igitur oportet quod natura humana ſit ſimplicior quam verbum, inquantum eſt verbum, ſed ſolum inquantum verbum eſt hic homo.

7. Ex quo etiam patet ſolutio ad id quod ſeptimo obiicitur. Non enim oportet quod hypoſtaſis Dei verbi ſimpliciter ſit conſtituta per materiam ſignatam, ſed ſolum inquantum eſt hic homo: ſic enim ſolum per humanam naturam conſtituitur, ut dictum eſt.

8. Quod autem anima humana, & corpus in Chriſto ad perſonalitatem verbi trahuntur, non conſtituentia aliquam perſonam præter perſonam verbi, non pertinet ad minorationem virtutis, ut octava ratio procedebat, ſed ad dignitatem maiorem. Unumquodque enim melius eſſe habet, cum ſuo digniori unitur, quam cum per ſe exiſtit, ſicut anima ſenſibilis nobilius eſſe habet in homine quam in aliis animalibus, in quibus eſt forma principalis, non tamen in homine.

9. Hinc etiam ſolvitur quod nono obiiciebatur. In Chriſto enim vere fuit hæc anima, & hoc corpus; non tamen ex eis conſtituta eſt perſona aliqua præter perſonam verbi Dei, quia ſunt ad perſonalitatem Dei verbi aſſumpta; ſicut & corpus cum eſt ſine anima, propriam ſpeciem habet, ſed cum unitur animæ, ab ea ſpeciem ſortitur.

10. Ex hoc etiam ſolvitur quod decimo proponebatur. Manifeſtum eſt enim quod hic homo, qui eſt Chriſtus, ſubſtantia quædam eſt non univerſalis, ſed particularis; & hypoſtaſis quædam eſt, non tamen alia hypoſtaſis quam hypoſtaſis verbi: quia humana natura ab hypoſtaſi verbi aſſumpta eſt, ut verbum ſubſiſtat tam in humana natura, quam in divina. Id autem quod in humana natura ſubſiſtit, eſt hic homo: unde ipſum verbum ſupponitur cum dicitur hic homo.

Sed ſi quis eamdem obiectionem ad humanam naturam transferat, dicens, eam eſſe ſubſtantiam quamdam non univerſalem, ſed particularem, & per conſequens hypoſtaſim; manifeſte decipitur. Nam humana natura etiam in Sorte, vel Platone non eſt hypoſtaſis; ſed id quod in ea ſubſiſtit, hypoſtaſis eſt. Quod autem ſubſtantia ſit, & particularis, non ſecundum illam ſignificationem dicitur qua hypoſtaſis eſt particularis ſubſtantia. Subſtantia enim ſecundum Philoſophum dicitur dupliciter, ſcilicet de ſubiecto in genere ſubſtantiæ, quod dicitur hypoſtaſis, & de eo quod quid eſt, quod eſt natura rei. Sed neque partes alicuius ſubſtantiæ ſic dicuntur particulares ſubſtantiæ, quaſi ſint per ſe ſubſiſtentes, ſed ſubſiſtunt in toto: unde nec hypoſtaſis poſſunt dici, cum nulla earum ſit ſubſtantia completa: alias ſequeretur quod in uno homine tot eſſent hypoſtaſes, quot ſunt partes.

11. Quod vero undecimo oppoſitum fuit, ex eo ſolvitur quod æquivocatio inducitur ex diverſa forma ſignificata per nomen, non autem ex diverſitate ſuppoſitionis. Non enim hoc nomen *homo* æquivoce ſumitur ex eo quod quandoque ſupponit pro Platone, quandoque pro Sorte. Hoc igitur

tur

tur nomen *homo* de Chriſto, & de aliis hominibus dictum, ſemper eamdem formam ſignificat, ſcilicet naturam humanam: unde univoce prædicatur de eis; ſed ſuppoſitio tantum variatur in hoc quod ſecundum quod pro Chriſto ſumitur, ſupponit hypoſtaſim increatam; ſecundum vero quod pro aliis ſumitur, ſupponit hypoſtaſim creatam.

12. Neque autem hypoſtaſis verbi dicitur eſſe ſuppoſitum humanæ naturæ quaſi ſubiiciatur ei ut formaliori, ſicut duodecima ratio proponebat. Hoc enim eſſet neceſſarium, ſi hypoſtaſis verbi per naturam humanam ſimpliciter conſtitueretur in eſſe; quod patet eſſe falſum: dicitur enim hypoſtaſis verbi humanæ naturæ ſupponi, prout eam ad ſuam ſubſiſtentiam trahit, ſicut aliquid trahitur ad alterum nobilius, cui unitur.

13. Non tamen ſequitur quod humana natura accidentaliter verbo adveniat, ex hoc quod verbum ab æterno præextitit, ſicut ultima ratio concludebat. Sic enim verbum humanam naturam aſſumpſit, ut vere ſit homo. Eſſe autem hominem, eſt eſſe in genere ſubſtantiæ. Quia igitur ex unione naturæ humanæ hypoſtaſis verbi habet quod ſit homo, non advenit ei accidentaliter: nam accidentia eſſe ſubſtantiale non conferunt.

CAPUT L.

Quod peccatum originale traducatur a primo parente in poſteros.

De malo queſt. IV. *art.* 6.

Oſtenſum eſt igitur ex præmiſſis, non eſſe impoſſibile quod fides catholica de incarnatione filii Dei prædicat: conſequens autem eſt oſtendere, quod conveniens fuit filium Dei naturam aſſumere humanam. Huius autem convenientiæ rationem Apoſtolus aſſignare videtur ex peccato originali, quod in omnes pertranſit: dicit enim Rom. v. 19. *Sicut per inobedientiam unius hominis peccato conſtituti ſunt multi, (a) ita & per unius hominis obedientiam iuſti conſtituentur multi.*

Sed quia Pelagiani hæretici peccatum originale negaverunt, oſtendendum eſt, homines cum peccato originali naſci.

Et primo quidem aſſumendum eſt quod dicitur Geneſ. II. 15. *Tulit Dominus Deus hominem, & poſuit eum in paradiſo . . . præcepitque ei dicens: Ex omni ligno paradiſi comede, de ligno autem ſcientiæ boni & mali ne comedas: in quacumque autem die comederis ex eo, morte morieris.* Sed quia Adam nec eo die quo comedit, actu mortuus eſt, oportet ſic intelligi quod dicitur, *Morte morieris*, ideſt neceſſitati morti eris addictus: quod quidem fruſtra diceretur, ſi homo ex inſtitutione ſuæ naturæ neceſſitatem moriendi haberet. Oportet igitur dicere, quod mors, & neceſſitas moriendi ſit pœna homini pro peccato inflicta. Pœna autem non infligitur iuſte niſi pro culpa. In quibuſcumque igitur invenitur hæc pœna, neceſſe eſt ut in eis inveniatur aliqua culpa. Sed in omni homine invenitur hæc pœna, etiam a principio ſuæ nativitatis: ex tunc enim naſcitur neceſſitati mortis addictus, unde & aliqui mox poſt nativitatem moriuntur, de utero translati ad tumulum. Ergo in eis eſt aliquod peccatum. Sed non peccatum actuale, quia non habent pueri uſum liberi arbitrii, ſine quo nihil imputatur homini ad peccatum, ut ex his quæ dicta ſunt in III. Libro apparet. Neceſſe eſt igitur dicere, quod in eis ſit peccatum per originem traductum. Hoc etiam expreſſe apparet ex verbis Apoſtoli Roman. v. 12. *Sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit, & per peccatum mors: (b) ita & in omnes homines mors pertranſiit, in quo omnes peccaverunt.* Non poteſt autem dici, quod per unum hominem in mundum peccatum intravit per modum imitationis, quia ſic peccatum non perveniſſet niſi ad eos qui peccando primum hominem imitantur; & cum mors per peccatum in mundum intraverit, non perveniret mors niſi ad eos qui peccant in ſimilitudinem primi hominis peccantis. Sed ad hoc excludendum Apoſtolus ſubdit, quod *regnavit mors ab Adam uſque ad Moyſen etiam in eos qui non peccaverunt in ſimilitudinem prævaricationis Adæ.* Non ergo intellexit Apoſtolus, quod per unum hominem peccatum in mundum intraverit per modum imitationis, ſed per modum originis.

2. Præterea. Si tantum ſecundum imitationem Apoſtolus loqueretur de introitu peccati in mundum, potius dixiſſet per diabolum peccatum intraſſe in mundum quam per unum hominem, ſicut expreſſe dicitur Sap. II. 24. *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum: imitantur autem illum qui ſunt ex parte illius.*

3. Ad-

(a) Vulgata: *ita & per unius obeditionem &c.* (b) Vulgata *& ita.*

3. Adhuc. In Pſalm. l. 7. David dicit: *Ecce in iniquitatibus conceptus ſum, & in peccatis concepit me mater mea:* quod non poteſt intelligi de peccato actuali, cum David ex legitimo matrimonio conceptus, & natus dicatur. Oportet igitur ut hoc ad peccatum originale referatur.

4. Amplius. Iob XIV. 4. dicitur: *Quis poteſt facere mundum de immundo conceptum ſemine? nonne tu qui ſolus es?* Ex quo manifeſte accipi poteſt, quod ex immunditia humani ſeminis aliqua immunditia ad hominem ex ſemine conceptum perveniat: quod oportet intelligi de immunditia peccati, pro qua ſola homo in iudicium deducitur: præmittitur enim: *Et dignum ducis ſuper huiuſcemodi aperire oculos tuos, & adducere eum tecum in iudicium?* Sic igitur aliquod peccatum eſt quod homo contrahit ab ipſa ſui origine, quod originale dicitur.

5. Item. Baptiſmus, & alia ſacramenta Eccleſiæ ſunt quædam remedia contra peccatum, ut infra patebit. Exhibetur autem baptiſmus ſecundum communem Eccleſiæ conſuetudinem pueris recenter natis. Fruſtra igitur exhiberetur, niſi in eis eſſet aliquod peccatum. Non eſt autem in eis peccatum actuale, quia carent uſu liberi arbitrii, ſine quo nullus actus homini in culpam imputatur. Oportet igitur dicere in eis eſſe peccatum per originem traductum, cum in operibus Dei, & Eccleſiæ nihil ſit vanum, & fruſtra.

Si autem dicatur, quod baptiſmus infantibus datur, non ut a peccato mundentur, ſed ut ad regnum Dei perveniant, quo perveniri non poteſt ſine baptiſmo; cum Dominus dicat Ioannis III. 5. *Niſi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu ſancto, non poteſt introire in regnum Dei*: hoc vanum eſt. Nullus enim a regno Dei excluditur niſi propter aliquam culpam. Finis enim omnis rationalis creaturæ eſt ut ad beatitudinem perveniat, quæ eſſe non poteſt niſi in regno Dei: quod quidem nihil eſt aliud quam ordinata ſocietas eorum qui divina viſione fruuntur, in qua vera beatitudo conſiſtit, ut patet ex his quæ in tertio ſunt oſtenſa. Nihil autem a fine ſuo deficit niſi propter aliquod peccatum. Si igitur pueri nondum baptizati ad regnum Dei pervenire non poſſunt, oportet dicere, eſſe in eis aliquod peccatum. Sic igitur ſecundum catholicæ fidei traditionem tenendum eſt, homines naſci cum peccato originali.

CAPUT LI.

Objectiones contra peccatum originale.

SUnt autem quædam adhuc quæ veritati adverſari videntur.

1. Peccatum enim unius aliis non imputatur ad culpam: unde Ezech. XVIII. dicitur, quod filius non portat iniquitatem patris: & huius ratio eſt quia non laudamur, neque vituperamur niſi ex his quæ in nobis ſunt. Hæc autem ſunt quæ noſtra voluntate committimus. Non igitur peccatum primi hominis toti humano generi imputatur.

Si vero quis dicat, quod uno peccante omnes peccaverunt in ipſo, ut Apoſtolus dicere videtur; & ſic uni non imputatur peccatum alterius, ſed ſuum peccatum: hoc etiam, ut videtur, ſtare non poteſt. Quia illi qui ex Adam nati ſunt, quando Adam peccavit, in eo nondum erant actu, ſed virtute tantum, ſicut in prima origine. Peccare autem cum ſit agere, non competit niſi exiſtenti in actu. Non igitur in Adam omnes peccavimus.

Si autem ita dicatur nos in Adam peccaſſe quaſi originaliter ab eo in nos peccatum proveniat ſimul cum natura; hoc etiam impoſſibile videtur. Accidens enim cum de ſubiecto ad ſubiectum non tranſeat, non poteſt traduci, niſi ſubiectum traducatur. Subiectum autem peccati, anima rationalis eſt, quæ non traducitur in nos ex primo parente, ſed a Deo ſigillatim creatur in unoquoque, ut in ſecundo (Lib. cap. LXXXVI.) oſtenſum eſt. Non igitur per originem peccatum ad nos ab Adam derivari poteſt.

2. Adhuc. Si peccatum a primo parente in alios derivatur, quia ab eo originem trahunt; cum Chriſtus a primo parente originem duxerit, videtur quod ipſe etiam peccato originali ſubiectus fuerit: quod eſt alienum a fide.

3. Præterea. Quod conſequitur aliquid ſecundum ſuam originem naturalem, eſt ei naturale. Quod eſt alicui naturale, non eſt peccatum in ipſo, ſicut in talpa non eſt peccatum quod viſu caret. Non igitur per originem a primo homine peccatum ad alios potuit derivari.

Si autem dicatur, quod peccatum a primo parente in poſteros derivatur per originem, non inquantum eſt naturalis, ſed inquantum eſt vitiata: hoc etiam, ut videtur, ſtare non poteſt. Defectus enim in opere naturæ non accidit niſi per de-

fe-

fectum alicuius naturalis principii, ſicut per corruptionem aliquam quæ eſt in ſemine, cauſantur monſtroſi partus animalium. Non eſt autem dare alicuius naturalis principii corruptionem in humano ſemine. Non videtur igitur quod aliquod peccatum ex vitiata origine derivetur in poſteros a primo parente.

4. Item. Peccata quæ proveniunt in operibus naturæ per corruptionem alicuius principii, non fiunt ſemper, vel frequenter, ſed ut in paucioribus. Si igitur per vitiatam originem peccatum a primo parente in poſteros derivetur, non derivatur in omnes, ſed in aliquos paucos.

5. Præterea. Si per vitiatam originem aliquis defectus in prole proveniat, eiuſdem generis oportet eſſe illum defectum cum vitio qui eſt in origine, quia effectus ſunt conformes ſuis cauſis. Origo autem, ſive generatio humana, cum ſit actus potentiæ generativæ, quæ nullo modo participat rationem, non poteſt habere in ſe vitium quod pertineat ad genus culpæ: quia in his ſolis actibus poteſt eſſe virtus, vel vitium qui ſubduntur aliqualiter rationi: unde non imputatur homini ad culpam, ſi propter vitiatam originem naſcatur leproſus, vel cæcus. Nullo igitur modo defectus culpabilis provenire poteſt a primo parente in poſteros per vitiatam originem.

6. Adhuc. Naturæ bonum per peccatum non tollitur: unde etiam in dæmonibus manent naturalia bona, ut Dionyſius dicit (cap. IV. de div. Nom.) Generatio autem eſt actus naturæ. Non igitur per peccatum primi hominis vitiari potuit humanæ generationis origo, ut ſic peccatum primi hominis ad poſteros derivaretur.

7. Amplius. Homo generat ſibi ſimilem ſecundum ſpeciem. In his ergo quæ non pertinent ad generationem ſpeciei, non oportet filium aſſimilari parentibus. Peccatum autem non poteſt pertinere ad rationem ſpeciei, quia peccatum non eſt eorum quæ ſunt ſecundum naturam, ſed magis corruptio naturalis ordinis. Non igitur oportet quod ex primo homine peccante alii peccatores naſcantur.

8. Præterea. Filii magis ſimilantur proximis parentibus quam remotis. Contingit autem quod proximi parentes ſunt ſine peccato, & in actu generationis nullum peccatum committitur. Non igitur propter peccatum primi parentis peccatores omnes naſcuntur. Deinde ſi peccatum a primo homine in aliis derivatum eſt; maioris autem virtutis in agendo eſt bonum quam malum, ut ſupra (cap. XII. III. Lib.) oſtenſum eſt; multo magis ſatisfactio Adæ, & iuſtitia eius per eum ad alios tranſivit.

9. Adhuc. Si peccatum primi hominis per originem propagatur in poſteros, pari etiam ratione peccata aliorum parentum ad poſteros deveniunt; & ſic ſemper poſteriores eſſent magis onerati peccatis quam priores: quod præcipue ex hoc ſequi neceſſe eſt, ſi peccatum tranſit a parente in prolem, & ſatisfactio tranſire non poteſt.

CAPUT LII.

Solutio obiectionum poſitarum.

AD horum igitur ſolutionem præmittendum eſt, quod peccati originalis in humano genere probabiliter quædam ſigna apparent. Cum enim Deus humanorum actuum ſic curam gerat ut bonis operibus præmium, & malis pœnam retribuat, ut in ſuperioribus eſt oſteoſum; ex ipſa pœna poſſumus certificari de culpa. Patitur autem communiter humanum genus diverſas pœnas & corporales, & ſpirituales. Inter corporales potiſſima eſt mors, ad quam omnes aliæ tendunt, & ordinantur, ſcilicet fames, ſitis, & alia huiuſmodi. Inter ſpirituales autem eſt potiſſima debilitas rationis, ex qua contingit quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem, & de facili labitur in errorem, & appetitus beſtiales omnino ſuperare non poteſt, ſed multoties obnubilatur ab eis.

Poſſet tamen aliquis dicere, huiuſmodi defectus tam corporales, quam ſpirituales non eſſe pœnales, ſed naturales defectus ex neceſſitate materiæ conſequentes. Neceſſe eſt enim corpus humanum, cum ſit ex contrariis compoſitum, corruptibile eſſe, & ſenſibilem appetitum in ea quæ ſunt ſecundum ſenſum delectabilia moveri, quæ interdum ſunt contraria rationi; & intellectum poſſibilem, cum ſit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, ſed ex ſenſibus natum ea acquirere, difficulter ad ſcientiam veritatis pertingere, & de facili propter phantaſmata a vero deviare.

Sed tamen ſi quis recte conſideret, ſatis probabiliter poterit æſtimare, divina providentia ſuppoſita, quæ ſingulis per-

fectionibus congrua perfectibilia coaptavit, quod Deus ſuperiorem naturam inferiori ad hoc coniunxit ut ei dominaretur; & ſi quod huius dominii impedimentum ex defectu naturæ contingeret, eius ſpeciali, & ſupernaturali beneficio tolleretur, ut ſcilicet cum anima rationalis ſit altioris naturæ quam corpus, tali conditione credatur corpori eſſe coniuncta quod in corpore aliquid eſſe non poſſit contrarium animæ, per quam corpus vivit: & ſimiliter ſi ratio in homine appetitui ſenſuali coniungitur, & aliis ſenſitivis potentiis, quod ratio a ſenſitivis potentiis non impediatur, ſed magis eis dominetur. Sic igitur ſecundum doctrinam fidei ponimus hominem a principio taliter eſſe inſtitutum quod quamdiu ratio hominis Deo eſſet ſubiecta, & inferiores vires ei ſine impedimento deſervirent, & corpus ab eius ſubiectione impediri non poſſet per aliquod impedimentum corporale, Deo, & ſua gratia ſupplente quod ad hoc perficiendum natura minus habebat; ratione autem averſa a Deo, & inferiores vires a ratione repugnarent, & corpus vitæ, quæ eſt per animam, contrarias paſſiones ſuſciperet. Sic igitur huiuſmodi defectus quamvis naturales homini videantur abſolute conſiderando humanam naturam ex parte eius quod eſt in ea inferius, tamen conſiderando divinam providentiam, & dignitatem ſuperioris partis humanæ naturæ, ſatis probabiliter probari poteſt huiuſmodi defectus eſſe pœnales: & ſic colligi poteſt, humanum genus peccato aliquo originaliter eſſe infectum.

1. His igitur viſis reſpondendum eſt ad ea quæ in contrarium ſunt obiecta. Non enim eſt inconveniens quod uno peccante peccatum in omnes dicimus per originem eſſe propagatum, quamvis unuſquiſque ex proprio actu laudetur, vel vituperetur, ut prima ratio procedebat. Aliter enim eſt in his quæ ſunt unius individui, & aliter in his quæ ſunt totius naturæ ſpeciei. Nam participatione ſpeciei ſunt plures homines velut unus homo, ut Porphyrius dicit. Peccatum igitur quod ad aliquod individuum, ſive perſonam hominis pertinet, alteri non imputatur ad culpam niſi peccanti, eo quod perſonaliter unus ab alio diviſus eſt. Si quod autem peccatum eſt quod ipſam naturam ſpeciei reſpiciat, non eſt inconveniens quod ex uno propagetur in alterum; ſicut & natura ſpeciei per unum aliis communicatur. Cum autem peccatum malum quoddam ſit rationalis naturæ, malum autem ſit privatio boni, ſecundum illud bonum quod privatur, iudicandum eſt peccatum aliquod ad naturam communem, vel ad aliquam perſonam propriam pertinere. Peccata igitur actualia, quæ communiter ab hominibus aguntur, adimunt aliquod bonum perſonæ peccantis, puta gratiam, & ordinem debitum partium animæ: unde perſonalia ſunt, nec uno peccante alteri imputantur. Primum autem peccatum primi hominis non ſolum peccantem deſtituit proprio & perſonali bono, ſcilicet gratia, & debito ordine animæ, ſed etiam bono ad naturam communem pertinente: ut enim ſupra dictum eſt, ſic natura humana fuit inſtituta in ſui primordio, quod inferiores vires perfecte rationi ſubiicerentur, ratio Deo, & animæ corpus, Deo per gratiam ſupplente id quod ad hoc deerat per naturam. Huiuſmodi autem beneficium quod a quibuſdam originalis iuſtitia dicitur, ſic primo homini collatum fuit, ut ab eo ſimul cum natura humana propagaretur in poſteros. Ratione autem per peccatum primi hominis ſe ſubtrahente a ſubiectione divina, ſubſecutum eſt quod nec inferiores vires perfecte rationi ſubiiciantur, nec animæ corpus: & hoc non tantum in primo peccante, ſed idem defectus communis pervenit ad poſteros, ad quos etiam dicta originalis iuſtitia perventura erat. Sic igitur peccatum primi hominis a quo omnes alii ſecundum doctrinam fidei ſunt derivati, & perſonale fuit, inquantum ipſum primum hominem proprio bono privavit, & naturale, inquantum abſtulit ſibi, & ſuis poſteris conſequenter beneficium collatum toti humanæ naturæ. Sic igitur huiuſmodi defectus in aliis conſequens ex primo parente, etiam in aliis rationem culpæ habet, prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturæ communis. Sic enim invenitur voluntarium huiuſmodi peccatum voluntate primi parentis, quemadmodum & actio manus rationem culpæ habet ex voluntate primi moventis, quod eſt ratio; ut ſic æſtimentur in peccato naturæ diverſi homines quaſi naturæ communis partes, ſicut in peccato perſonali diverſæ unius hominis partes.

2. Secundum hoc igitur verum eſt dicere, quod uno peccante omnes peccaverunt in ipſo, ut Apoſtolus dicit (Rom. v.) ſecundum quod ſecunda ratio proponebat, non quod eſſent actu in ipſo alii homines, ſed virtute, ſicut in originali principio:

nec

nec dicuntur peccaſſe in eo quaſi aliquem actum exercentes, ſed inquantum pertinent ad naturam ipſius, quæ per peccatum corrupta eſt.

3. Nec tamen ſequitur, ſi peccatum a primo parente propagatur in poſteros, cum ſubiectum peccati ſit anima rationalis, quod anima rationalis ſimul cum ſemine propagetur ſecundum proceſſum tertiæ rationis. Hoc enim modo propagatur hoc peccatum naturæ quod originale dicitur, ſicut & ipſa natura ſpeciei, quæ quamvis per animam rationalem perficiatur, non tamen propagatur cum ſemine, ſed ſolum corpus ad ſuſceptionem talis animæ aptum natum, ut in ſecundo (Lib. cap. lxxxvi.) oſtenſum eſt.

4. Et licet Chriſtus a primo parente ſecundum carnem deſcenderit, non tamen inquinationem originalis peccati incurrit, ut quarta ratio concludebat: quia materiam humani corporis ſolum a primo parente ſuſcepit; virtus autem formativa corporis eius non fuit a primo parente derivata, ſed fuit virtus Spiritus ſancti, ut ſupra (cap. xlvi.) oſtenſum eſt: unde naturam humanam non ab Adam accepit ſicut ab agente, licet eam de Adam ſuſceperit ſicut de materiali principio.

5. Conſiderandum eſt etiam, quod (a) prædicti defectus per naturalem originem traducuntur ex eo quod natura deſtituta eſt auxilio gratiæ, quod ei fuerat in primo parente collatum, ad poſteros ſimul cum natura derivandum: & quia hæc deſtitutio ex voluntario peccato proceſſit, defectus conſequens ſuſcipit culpæ rationem. Sic igitur defectus huiuſmodi & culpabiles ſunt per comparationem ad principium, quod eſt peccatum Adæ; & naturales ſunt per comparationem ad naturam iam deſtitutam: unde & Apoſtolus dicit ad Epheſ. II. 3. *Eramus natura filii iræ*. Et per hoc ſolvitur ratio quinta.

6. Patet igitur ſecundum prædicta quod vitium originis, ex quo peccatum originale cauſatur, provenit ex defectu alicuius principii, ſcilicet gratuiti doni quod naturæ humanæ in ſui inſtitutione fuit collatum: quod quidem donum quodammodo fuit naturale, non quaſi ex principiis naturæ cauſatum, ſed quia ſic fuit homini datum, ut ſimul cum natura propagaretur. Obiectio autem ſexta procedebat ſecundum quod naturale dicitur quod ex principiis naturæ cauſatur.

7. Procedit etiam ſeptima ratio per modum eumdem de defectu principii naturalis, quod pertinet ad naturam ſpeciei. Quod enim ex defectu huius naturalis principii provenit, accidit ut in paucioribus; ſed defectus originalis peccati provenit ex defectu principii ſuperadditi principii ſpeciei, ut dictum eſt.

8. Sciendum eſt etiam, quod in actu generativæ virtutis non poteſt eſſe vitium de genere actualis peccati, quod ex voluntate ſingularis perſonæ dependet, eo quod actus generativæ virtutis non obedit rationi, vel voluntati, ut octava ratio procedebat; ſed vitium originalis culpæ, quæ ad naturam pertinet, nihil prohibet in actu generativæ potentiæ inveniri, cum & actus generativæ potentiæ naturales dicantur.

9. Quod vero nono obiicitur, de facili ſolvi poteſt ſecundum præmiſſa. Per peccatum enim non tollitur homini bonum naturæ quod ad ſpeciem naturæ pertinet; ſed bonum naturæ, quod per gratiam ſuperadditum fuit, potuit per peccatum primi parentis auferri, ut ſupra dictum eſt.

10. Patet etiam ex eiſdem de facili ſolutio ad decimam rationem. Quia cum privatio, & defectus ſibi invicem correſpondeant, ea ratione in peccato originali filii parentibus ſimilantur qua etiam donum a principio naturæ præſtitum fuiſſet a parentibus in poſteros propagatum: quia licet ad rationem ſpeciei non pertineret, tamen ex divina gratia datum fuit primo homini ut ab eo in totam ſpeciem derivandum. Similiter peccatum per quod illud bonum privatur, in totam ſpeciem derivatur.

11. Conſiderandum eſt etiam, quod licet aliquis per gratiæ ſacramenta ſic ab originali peccato mundetur ut ei non imputetur ad culpam, quod eſt perſonaliter ipſum a peccato originali liberari, non tamen totaliter ſanatur: & ideo ſecundum actum naturæ peccatum originale tranſmittitur in poſteros. Sic igitur in homine generante, inquantum eſt perſona quædam, non eſt originale peccatum, & contingit etiam in actu generationis nullum eſſe actuale peccatum, ut undecima ratio proponebat; ſed inquantum homo generans eſt naturale generationis principium, infectio originalis peccati, quod naturam reſpicit, in eo manet, & in actu generationis ipſius.

12. Sciendum etiam eſt, quod peccatum actuale primi hominis in naturam tranſivit,

(a) *Al.* prædicti defectus naturalem originem traducunt.

Digitized by Google

vit, quia natura in eo erat beneficio naturæ præſtito adhuc perfecta; ſed per peccatum ipſius natura hoc beneficio deſtituta, actus eius ſimpliciter naturalis fuit: unde non potuit ſatisfacere pro tota natura, neque bonum naturæ reintegrare per ſuum actum; ſed ſolum ſatisfacere aliquatenus potuit pro eo quod ad ipſius perſonam ſpectabat. Ex quo patet ſolutio ad duodecimam rationem.

13. Similiter autem & ad tertiamdecimam: quia peccata poſteriorum parentum inveniunt naturam deſtitutam beneficio primitus ipſi naturæ conceſſo: unde ex eis non ſequitur aliquis defectus qui propagetur in poſteros, ſed ſolum qui perſonam peccantis inficiat.

Sic igitur non eſt inconveniens, neque contra rationem, peccatum originale in hominibus eſſe, ut Pelagianorum hæreſis confundatur, quæ peccatum originale negavit.

CAPUT LIII.

Rationes quibus videtur probari quod non fuit conveniens Deum incarnari.

Quia vero incarnationis fides ab infidelibus ſtultitia reputatur, ſecundum illud Apoſtoli. I. Cor. 1. 21. *Placuit Deo per ſtultitiam prædicationis ſalvos facere credentes*: ſtultum autem videtur aliquid prædicare, non ſolum quia eſt impoſſibile, ſed etiam quia eſt indecens; inſiſtunt infideles ad incarnationis impugnationem, non ſolum nitentes oſtendere eſſe impoſſibile quod fides catholica prædicat, ſed etiam incongruum eſſe, & divinam bonitatem non decere.

1. Eſt enim divinæ bonitati conveniens ut omnia ſuum ordinem teneant. Eſt autem hic ordo rerum ut Deus ſit ſuper omnia exaltatus, homo autem inter infimas creaturas contineatur. Non igitur decet divinam maieſtatem humanæ naturæ uniri.

2. Item. Si conveniens fuit Deum hominem fieri, oportuit hoc eſſe propter aliquam utilitatem inde provenientem. Sed quæcumque utilitas detur, cum Deus omnipotens ſit, hanc utilitatem producere potuit ſola ſua voluntate. Cum igitur unumquodque fieri conveniat quam breviſſime poteſt, non oportuit quod Deus propter huiuſmodi utilitatem humanam naturam ſibi uniret.

3. Adhuc. Quum Deus ſit univerſalis omnium cauſa, ad utilitatem totius univerſitatis rerum eum præcipue intendere oportet. Sed aſſumptio humanæ naturæ ſolum ad utilitatem hominis pertinet. Non igitur fuit conveniens quod ſi alienam naturam Deus aſſumere debuerit, quod ſolum naturam humanam aſſumpſerit.

4. Amplius. Quanto aliquid eſt alicui magis ſimile, tanto ei convenientius unitur. Deo autem ſimilior, & propinquior eſt angelica natura quam humana. Non igitur conveniens fuit aſſumere naturam humanam, angelica prætermiſſa.

5. Item. Id quod eſt principium in homine, eſt intelligentia veritatis: in quo videtur homini impedimentum præſtari, ſi Deus humanam naturam aſſumpſit: datur enim ei ex hoc erroris occaſio, ut conſentiat his qui poſuerunt Deum non eſſe ſuper omnia corpora exaltatum. Non igitur hoc ad humanæ naturæ utilitatem conveniebat quod Deus humanam naturam aſſumeret.

6. Item. Experimento diſcere poſſumus, quod circa incarnationem Dei plurimi errores ſunt exorti. Videtur igitur humanæ ſaluti conveniens non fuiſſe quod Deus incarnaretur.

7. Adhuc. Inter omnia quæ Deus fecit, iſtud videtur eſſe maximum quod ipſemet carnem aſſumpſerit. Ex maximo autem opere maxima debet expectari utilitas. Si igitur incarnatio Dei ad ſalutem hominum ordinatur, videtur fuiſſe conveniens quod ipſe totum humanum genus ſalvaſſet; quum etiam omnium hominum ſalus videatur eſſe competens utilitas pro qua tantum opus fieri debuiſſet.

8. Amplius. Si Deus propter ſalutem hominum humanam naturam aſſumpſit, videtur fuiſſe conveniens ut eius Divinitas hominibus per ſufficientia indicia maniſeſtaretur. Hoc autem non videtur contigiſſe: nam per aliquos alios homines ſolo auxilio divinæ virtutis, abſque unione Dei ad eorum naturam, inveniuntur ſimilia miracula eſſe facta, vel etiam maiora quam fecerit Chriſtus. Non igitur videtur Dei incarnatio ſufficienter procurata fuiſſe ad humanam ſalutem.

9. Præterea. Si hoc neceſſarium fuit humanæ ſaluti quod Deus carnem aſſumeret, quum a principio mundi homines fuerint, videtur quod a principio mundi humanam naturam aſſumere debuit, & non quaſi in fine temporum: videtur enim omnium præcedentium hominum ſalus prætermiſſa fuiſſe.

10. Item. Pari ratione uſque ad finem mun-

mundi debuiſſet cum hominibus converſari, ut homines ſua præſentia erudiret, & gubernaret.

11. Adhuc. Hoc maxime hominibus utile eſt ut futuræ beatitudinis in eis ſpes fundetur. Hanc autem ſpem magis ex Deo incarnato concepiſſet, ſi carnem immortalem, & impaſſibilem, & glorioſam aſſumpſiſſet, & omnibus oſtendiſſet. Non igitur videtur fuiſſe conveniens quod carnem mortalem, & etiam infirmam aſſumpſerit.

12. Amplius. Videtur fuiſſe conveniens ad oſtendendum quod omnia quæ in mundo ſunt, ſint a Deo, quod ipſe abundantia rerum mundanarum uſus fuiſſet, in divitiis, & in maximis honoribus vivens: cuius contraria de ipſo leguntur, videlicet quod pauperem, & abiectam vitam duxit, & probroſam mortem ſuſtinuit. Non igitur videtur eſſe conveniens quod fides de Deo incarnato prædicat.

13. Præterea. Ex hoc quod ipſe abiecta paſſus eſt, eius Divinitas maxime fuit occultata; quum tamen hoc maxime neceſſarium fuerit hominibus ut eius Divinitatem cognoſcerent, ſi ipſe fuit Deus incarnatus. Non igitur videtur quod fides prædicat, humanæ ſaluti convenire.

14. Si quis autem dicat, quod propter obedientiam patris filius Dei mortem ſuſtinuit, hoc non videtur rationabile. Obedientia enim impletur per hoc quod obediens ſe conformat voluntati præcipientis. Voluntas autem Dei patris irrationabilis eſſe non poteſt. Si igitur non fuit conveniens Deum hominem factum mortem pati, quia mors contraria eſſe videtur Divinitati, quæ vita eſt; huius rei ratio ex obedientia ad patrem convenienter aſſignari non poteſt.

15. Præterea. Voluntas Dei non eſt ad mortem hominum etiam peccatorum, ſed magis ad vitam, ſecundum illud Ezech. XXXIII. 11. (a) *Nolo mortem peccatoris, ſed ut magis convertatur, & vivat.* Multo igitur minus potuit eſſe voluntas Dei patris ut homo perfectiſſimus morti ſubiiceretur.

16. Amplius. Impium, & crudele videtur innocentem præcepto ad mortem inducere, & præcipue pro impiis, qui morte ſunt digni. Homo autem Chriſtus Ieſus innocens fuit. Impium igitur fuiſſet, ſi præcepto Dei patris mortem ſubiiſſet.

17. Si vero aliquis dicat, hoc neceſſarium fuiſſe propter humilitatem demonſtrandam, ſicut Apoſtolus videtur dicere Philipp. 11. 6. quod Chriſtus *humiliavit ſemetipſum factus obediens uſque ad mortem*: nec hæc quidem ratio conveniens videtur. Primum quidem quia in eo commendanda eſt humilitas qui habet ſuperiorem cui ſubiici poſſit: quod de Deo dici non poteſt. Non igitur conveniens fuit Dei verbum humiliari uſque ad mortem.

18. Item. Satis homines ad humilitatem informari poterant verbis divinis, quibus eſt fides omnimoda adhibenda, & exemplis humanis. Non igitur ad demonſtrandum humilitatis exemplum neceſſarium fuit verbum Dei aut carnem ſumere, aut mortem ſubire.

19. Si quis autem iterum dicat, quod propter peccatorum noſtrorum purgationem neceſſarium fuit Chriſtum mortem ſubire, & alia quæ videntur eſſe (b) abiecta, ſicut Apoſtolus dicit, quod traditus eſt propter peccata noſtra: & iterum: *Mortuus eſt ad multorum exhaurienda peccata*: nec hoc videtur eſſe conveniens. Primo quidem quia per ſolam Dei gratiam hominum peccata purgantur.

20. Deinde. Quia ſi aliqua ſatisfactio requirebatur, conveniens fuit ut ille ſatisfaceret qui peccavit: quia in iuſto Dei iudicio unuſquiſque onus ſuum debet portare.

21. Item. Si conveniens fuit ut aliquis homine puro maior, pro homine ſatisfaceret, ſufficiens videtur fuiſſe, ſi Angelus, carne aſſumpta, huiuſmodi ſatisfactionem impleſſet, cum Angelus naturaliter ſit ſuperior homine.

22. Præterea. Peccatum non expiatur peccato, ſed magis augetur. Si igitur per mortem. (c) Chriſtus ſatisfacere debuit, talis debuit eius mors eſſe in qua nullus peccaret, ut ſcilicet non violenta morte, ſed naturaliter moreretur.

23. Adhuc. Si pro peccatis hominum Chriſtus mori oportuit, quum frequenter homines peccent, oportuiſſet eum frequenter mortem ſubire.

24. Si quis autem dicat, quod ſpecialiter propter peccatum originale neceſſarium fuit Chriſtum naſci, & pati: quod quidem totam naturam humanam infecerat homine primo peccante: hoc impoſſibile videtur. Si enim alii homines ad ſatisfaciendum pro peccato originali ſufficientes non ſunt, nec mors Chriſti pro peccatis humani generis ſatisfactoria fuiſſe

(a) Vulgata: *Nolo mortem impii, ſed ut convertatur impius a via ſua, & vivat.* (b) *Al.* ſubiecta. (c) *Al.* Chriſti.

ſe videtur: quia & ipſe ſecundum humanam naturam mortuus eſt, non ſecundum divinam.

25. Præterea. Si Chriſtus pro peccatis humani generis ſufficienter ſatisfecit, iniuſtum videtur quidem eſſe quod homines adhuc pœnas patiantur, quas pro peccato divina Scriptura inductas eſſe commemorat.

26. Adhuc. Si Chriſtus ſufficienter pro peccatis humani generis ſatisfecit, non eſſent ultra remedia pro abſolutione peccatorum quærenda. Quæruntur autem ab omnibus qui ſuæ ſalutis curam habent. Non igitur videtur ſufficienter Chriſtum peccata hominum abſtuliſſe.

Hæc igitur ſunt, & ſimilia, ex quibus alicui videri poteſt ea quæ de incarnatione fides catholica prædicat, divinæ maieſtati, & ſapientiæ convenientia non fuiſſe.

CAPUT LIV.

Quod conveniens fuit Deum incarnari.

III. Part. quæſt. 1. art. 1. & III. Sent. diſt. 1. quæſt. 1. art. 2.

SI quis autem diligenter, & pie incarnationis myſteria conſideret, inveniet tantam ſapientiæ profunditatem, quod omnem humanam cognitionem excedat, ſecundum illud Apoſtoli (I. Cor. 1. 25.) *Quod ſtultum eſt Dei, ſapientius eſt hominibus*. Unde fit ut pie conſideranti ſemper magis ac magis admirabiles rationes huiuſmodi myſterii manifeſtentur.

1. Primum igitur hoc conſiderandum eſt, quod incarnatio Dei efficaciſſimum fuit auxilium homini ad beatitudinem tendenti. Oſtenſum eſt enim in tertio (Lib. cap. xl. & l.) quod perfecta beatitudo hominis in immediata Dei viſione conſiſtit. Poſſet autem alicui videri quod homo ad hunc ſtatum numquam poſſit pertingere quod intellectus humanus immediate ipſi divinæ eſſentiæ uniretur ut intellectus intelligibili, propter immenſam diſtantiam naturarum; & ſic circa inquiſitionem beatitudinis homo tepeſceret, ipſa deſperatione detentus. Per hoc autem quod Deus humanam naturam ſibi unire voluit in perſona, evidentiſſime hominibus demonſtratur quod homo per intellectum Deo poteſt uniri, ipſum immediate videndo. Fuit igitur convenientiſſimum quod Deus humanam naturam aſſumeret ad ſpem hominis in beatitudinem ſublevandam: unde poſt incarnationem Chriſti homines cœperunt magis ad cæleſtem beatitudinem aſpirare, ſecundum quod ipſe dicit Ioan. x. 10. *Ego veni ut vitam habeant, & abundantius habeant*.

2. Simul etiam per hoc homini auferuntur impedimenta beatitudinem adipiſcendi. Cum enim perfecta hominis beatitudo in ſola Dei fruitione conſiſtat, ut oſtenſum eſt, neceſſarium eſt quod quicumque his quæ infra Deum ſunt, inhæret, finaliter a veræ beatitudinis participatione impediatur. Ad hoc autem homo deduci poterat quod rebus infra Deum exiſtentibus inhæreret ut fini, ignorando ſuæ naturæ dignitatem. Ex hoc enim contingit quod quidam conſiderantes ſe ſecundum naturam corpoream & ſenſitivam, quam cum aliis animalibus habent communem, in rebus corporalibus, & delectationibus carnis quamdam beatitudinem beſtialem requirunt. Quidam vero conſiderantes quarumdam creaturarum excellentiam ſuper homines, quantum ad aliqua eorum cultui ſe adſtrinxerunt, colentes mundum, & partes eius, propter magnitudinem quantitatis, & temporis diuturnitatem; vel ſpirituales ſubſtantias, Angelos, & dæmones, propter hoc quod hominem excedere inveniuntur tam in immortalitate, quam in acumine intellectus; æſtimantes in his, (*a*) utputa ſupra ſe exiſtentibus, hominis beatitudinem eſſe quærendam.

Quamvis autem quantum ad aliquas conditiones homo aliquibus creaturis exiſtat inferior, ac etiam infimis creaturis in quibuſdam aſſimiletur; tamen ſecundum ordinem finis nihil homine exiſtit altius niſi ſolus Deus, in quo ſolo perfecta hominis beatitudo conſiſtit. Hanc igitur hominis dignitatem, quod ſcilicet in immediata Dei viſione beatificandus ſit, convenientiſſime Deus oſtendit per hoc quod ipſe immediate naturam humanam aſſumpſit: unde ex incarnatione Dei hoc conſecutum videmus quod magna pars hominum cultu Angelorum, dæmonum, & quarumcumque creaturarum prætermiſſo, ſpretis etiam voluptatibus carnis, & corporalibus omnibus, ad ſolum Deum colendum ſe dedicaverunt: in quo ſolo beatitudinis complementum expectant, ſecundum quod Apoſtolus monet ad Col. cap. III. 1. *Quæ ſurſum ſunt quærite, ubi Chriſtus eſt in dextera Dei ſedens; quæ ſurſum ſunt ſapite, non quæ ſuper terram*.

3. Ad-

(*a*) *Numquid* utpote?

3. Adhuc. Quia beatitudo perfecta hominis in tali cognitione Dei conſiſtit quæ facultatem omnis intellectus creati excedit, ut in tertio oſtenſum eſt, neceſſarium fuit quamdam huiuſmodi cognitionis prælibationem in homine eſſe, quæ dirigeretur in illam plenitudinem cognitionis beatæ: quod quidem fit per fidem, ut in tertio (Lib. cap. xl.) oſtenſum eſt. Cognitionem autem qua homo in ultimum finem dirigitur, oportet eſſet certiſſimam, eo quod eſt principium omnium quæ ordinantur in ultimum finem, ſicut & principia naturaliter nota certiſſima ſunt. Certiſſima autem cognitio alicuius eſſe non poteſt, niſi vel illud ſit per ſe notum, ſicut prima demonſtrationis principia, vel in ea quæ per ſe nota ſunt, reſolvatur, qualiter nobis certiſſima eſt demonſtrationis concluſio. Id autem quod de Deo nobis per fidem tenendum proponitur, non poteſt eſſe homini per ſe notum, cum facultatem humani intellectus excedat. Oportuit igitur hoc homini manifeſtari per eum cui ſit per ſe notum. Et quamvis omnibus divinam eſſentiam videntibus ſit quodammodo per ſe notum, tamen ad certiſſimam cognitionem habendam oportuit reductionem fieri in primum huius cognitionis principium, ſcilicet in Deum, cui eſt naturaliter per ſe notum, & a quo omnibus innoteſcit; ſicut & certitudo ſcientiæ non habetur niſi per reſolutionem in prima principia indemonſtrabilia. Oportuit igitur hominem ad perfectam certitudinem conſequendam de fidei veritate, ab ipſo Deo inſtrui homine facto, ut homo ſecundum modum humanum divinam inſtructionem perciperet: & hoc eſt quod dicitur Ioannis I. 18. *Deum nemo vidit umquam: unigenitus qui eſt in ſinu Patris, ipſe enarravit:* & ipſe Dominus dicit Ioann. XVIII. 37. *Ego ad hoc natus ſum, & veni in mundum, ut teſtimonium perhibeam veritati.* Propter quod videmus poſt Chriſti incarnationem evidentius, & certius homines in divina cognitione eſſe inſtructos, ſecundum illud Iſai. XI. 9. *Repleta eſt terra ſcientia Domini.*

4. Item. Quum beatitudo hominis perfecta in divina fruitione conſiſtat, oportuit affectum hominis ad deſiderium divinæ fruitionis diſponi, ſicut videmus homini beatitudinis deſiderium naturaliter ineſſe. Deſiderium autem fruitionis alicuius rei ex amore illius rei cauſatur. Neceſſarium igitur fuit hominem ad perfectam beatitudinem tendentem, ad amorem divinum induci. Nihil autem ſic ad amorem alicuius nos inducit, ſicut experimentum amoris illius ad nos. Amorautem Dei ad homines nullo modo efficacius homini potuit demonſtrari quam per hoc quod homini uniri voluit in perſona: eſt enim proprium amoris unire amantem cum amato, inquantum poſſibile eſt. Neceſſarium igitur fuit homini ad beatitudinem perfectam tendenti quod Deus fieret homo.

5. Amplius. Cum amicitia in quadam æqualitate conſiſtat, ea quæ multum inæqualia ſunt, in amicitia copulari non poſſe videntur. Ad hoc igitur quod familiarior amicitia eſſet inter hominem & Deum, expediens fuit homini quod Deus fieret homo, quia etiam naturaliter homo homini amicus eſt, ut ſic dum viſibiliter Deum cognoſcimus, in inviſibilium amorem rapiamur.

6. Similiter etiam manifeſtum eſt quod beatitudo virtutis eſt præmium. Oportet igitur ad beatitudinem tendentes ſecundum virtutem diſponi. Ad virtutem autem & verbis, & exemplis provocamur; exempla autem alicuius, & verba tanto efficacius ad virtutem inducunt, quanto de eo firmior bonitatis habetur opinio. De nullo autem homine puro infallibilis opinio bonitatis haberi poterat, quia etiam ſanctiſſimi viri in aliquibus inveniuntur defeciſſe. Unde neceſſarium fuit homini ad hoc quod in virtute firmaretur, quod a Deo humanato doctrinam, & exempla virtutis acciperet: propter quod ipſe Dominus dicit Ioan. XIII. 15. *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita & vos faciatis.*

7. Item. Sicut virtutibus homo ad beatitudinem diſponitur, ita & peccatis impeditur. Peccatum autem virtuti contrarium, impedimentum affert beatitudini, non ſolum inordinationem quamdam animæ inducens, ſecundum quod eam ab ordine debiti finis abducit, ſed etiam Deum offendens, a quo beatitudinis præmium expectatur, ſecundum quod Deus humanorum actuum curam habet: & peccatum contrarium eſt caritati divinæ, ut in tertio (Lib. cap. clv. & ſeq.) plenius oſtenſum eſt: & inſuper huius offenſæ homo conſcientiam habens per peccatum fiduciam accedendi ad Deum amittit, quæ neceſſaria eſt ad beatitudinem conſequendam. Neceſſarium eſt igitur humano generi, quod peccatis abundat, ut ei remedium aliquod adhibeatur contra peccata. Hoc autem remedium adhiberi non poteſt niſi per Deum: qui & voluntatem hominis

Digitized by Google

nis monere poteſt in bonum, ut eam ad debitum ordinem reducat; & offenſam in ſe commiſſam poteſt remittere, offenſa enim non remittitur niſi per eum in quem offenſa committitur. Ad hoc autem quod homo a conſcientia offenſæ præteritæ liberetur, oportet quod ſibi de remiſſione offenſæ per Deum conſtet. Non autem per certitudinem ei conſtare poteſt, niſi a Deo de hoc certificetur. Conveniens igitur fuit, & humano generi ad beatitudinem conſequendam expediens, quod Deus fieret homo; ut ſic & remiſſionem peccatorum conſequeretur per Deum, & huius remiſſionis certitudinem haberet per hominem Deum. Unde & ipſe Dominus dicit Matth. IX. 6. *Ut autem ſciatis quod filius hominis poteſtatem habet dimittendi peccata &c.* & Apoſtolus ad Hebræos IX. 14. dicit, quod *ſanguis Chriſti emundabit conſcientias noſtras ab operibus mortuis ad ſerviendum Deo viventi.*

8. Adhuc. Ex traditione Eccleſiæ docemur totum humanum genus peccato eſſe infectum. Habet autem hoc ordo divinæ iuſtitiæ, ut ex ſuperioribus (Lib. III. cap. CLVIII.) patet, quod peccatum ſine ſatisfactione non remittatur a Deo. Satisfacere autem pro peccato totius humani generis nullus homo purus poterat: quia quilibet homo purus aliquid minus eſt tota generis humani univerſitate. Oportuit igitur ad hoc quod humanum genus a peccato communi liberaretur, quod aliquis ſatisfaceret qui & homo eſſet, cui ſatisfactio competeret, & aliquid ſupra hominem, ut eius meritum ſufficiens eſſet ad ſatisfaciendum pro peccato totius humani generis. Maius autem homine quantum ad ordinem beatitudinis nihil eſt niſi ſolus Deus: nam Angeli licet ſint ſuperiores quantum ad conditionem naturæ, non tamen quantum ad ordinem finis, quia eodem beatificantur. Neceſſarium igitur fuit homini ad beatitudinem conſequendam, quod Deus homo fieret ad peccatum humani generis tollendum. Et hoc eſt quod Ioannes Baptiſta dixit de Chriſto (Ioan. I. 29.) *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*: & Apoſtolus ad Romanos (cap. V. 18.) dicit (a) *Si peccatum ex uno in omnes in condemnationem, ita gratia ex uno in omnes ad iuſtificationem.*

Hæc igitur ſunt, & ſimilia, ex quibus aliquis concipere poteſt, non fuiſſe incongruum bonitati divinæ, Deum hominem fieri, ſed expedientiſſimum fuiſſe humanæ ſaluti.

CAPUT LV.

Solutio rationum ſupra poſitarum contra convenientiam incarnationis.

Ea vero quæ contra hoc ſuperius ſunt oppoſita, non difficile eſt ſolvere.

1. Non enim eſt contrarium ordini rerum Deum hominem fieri, ut prima ratio procedebat: quia quamvis natura divina in infinitum naturam humanam excedat, tamen homo ſecundum ordinem ſuæ naturæ habet ipſum Deum pro fine, & natus eſt ei per intellectum uniri: cuius unionis exemplum, & documentum quoddam fuit unio Dei ad hominem in perſona, ſervata tamen proprietate utriuſque naturæ, ut nec excellentiæ divinæ naturæ aliquid deperiret, nec humana natura per exaltationem aliquam extra terminos ſuæ ſpeciei traheretur. Conſiderandum eſt etiam, quod propter perfectionem, & immobilitatem divinæ bonitatis nihil dignitatis Deo deperit ex hoc quod aliqua creatura quantumcumque ei appropinquat, etſi hoc creaturæ accreſcat: ſic enim ipſis creaturis ſuam bonitatem communicat, quod ex hoc ipſe nullum patitur detrimentum.

2. Similiter etiam licet ad omnia facienda Dei voluntas ſufficiat, tamen divina ſapientia exigit ut rebus ſingulis ſecundum earum congruentiam provideatur a Deo: rebus enim ſingulis proprias cauſas convenienter inſtituit. Unde licet Deus ſola ſua voluntate efficere potuerit in humano genere omnes utilitates quas ex Dei incarnatione dicimus proveniſſe, ut ſecunda ratio proponebat; tamen congruebat humanæ naturæ ut huiuſmodi utilitates inducerentur per Deum hominem factum, ſicut ex inductis rationibus aliquatenus apparere poteſt.

3. Ad tertiam etiam rationem patet reſponſio. Homo enim quum ſit conſtitutus ex ſpirituali, & corporali natura, quaſi quoddam confinium tenens utriuſque naturæ, ad totam creaturam pertinere videtur quod fit pro hominis ſalute: nam inferiores creaturæ corporales in uſum hominis cedere videntur, & ei quodammodo eſſe ſubiectæ; ſuperior autem creatura ſpiritualis, ſcilicet angelica, com-

(a) Vulgata: *Igitur ſicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, ſic & per unius iuſtitiam in omnes homines in iuſtificationem vitæ.*

Digitized by Google

commune habet cum homine ultimi finis conſecutionem, ut ex ſuperioribus patet. Et ſic conveniens videtur ut univerſalis omnium cauſa illam creaturam in unitatem perſonæ aſſumeret in qua magis communicat cum omnibus creaturis.

4. Conſiderandum eſt etiam, quod ſolius rationalis naturæ eſt per ſe agere: creaturæ enim irrationales magis aguntur naturali impetu quam agant per ſe ipſas: unde magis ſunt in ordine inſtrumentalium cauſarum, quam ſe habeant per modum principalis agentis. Aſſumptionem autem talis creaturæ a Deo oportuit eſſe quæ per ſe agere poſſet, tamquam agens principale: nam ea quæ agunt ſicut inſtrumenta, agunt inquantum ſunt mota ad agendum, principale vero agens ipſum per ſe agit. Si quid igitur agendum fuit divinitus per aliquam irrationalem creaturam, ſuffecit ſecundum huiuſmodi creaturæ conditionem quod ſolum moveretur a Deo; non autem quod aſſumeretur in perſona, ut ipſamet ageret, quia hoc eius naturalis conditio non recipit, ſed ſolum conditio rationalis naturæ. Non igitur fuit conveniens quod Deus aliquam irrationalem creaturam aſſumeret, ſed rationalem, ſcilicet angelicam, vel humanam. Et quamvis angelica natura quantum ad naturales proprietates inveniatur excellentior quam humana natura, ut quarta ratio proponebat; tamen humana congruentius fuit aſſumpta.

Primo quidem quia in homine peccatum expiabile eſſe poteſt, eo quod eius electio non immobiliter fertur in aliquid; ſed a bono poteſt perverti in malum, & a malo reduci in bonum; ſicut etiam in hominis ratione contingit, quæ quia ex ſenſibilibus, & per ſigna quædam colligit veritatem, viam habet ad utrumque oppoſitorum. Angelus autem ſicut habet immobilem apprehenſionem, quia per ſimplicem intellectum immobiliter cognoſcit; ita etiam habet immobilem electionem: unde vel in malum omnino non fertur, vel ſi in malum feratur, immobiliter fertur: unde eius peccatum expiabile eſſe non poteſt. Quum igitur præcipua cauſa videatur divinæ incarnationis, expiatio peccatorum, ut ex Scripturis divinis docemur, congruentius fuit humanam naturam quam angelicam aſſumi a Deo.

Secundo quia aſſumptio creaturæ a Deo eſt in perſona, non in natura, ut ex ſuperioribus patet. Convenientius igitur aſſumpta eſt hominis natura quam angelica: quia in homine aliud eſt natura, & aliud perſona, cum ſit ex materia & forma compoſitus; non autem in Angelo, qui immaterialis eſt.

Tertio quia Angelus ſecundum proprietatem ſuæ naturæ propinquior erat ad Deum cognoſcendum quam homo, cuius cognitio a ſenſu oritur. Sufficiebat igitur quod Angelus a Deo intelligibiliter inſtrueretur de veritate divina. Sed conditio hominis requirebat ut Deus ſenſibiliter hominem de ſe ipſo homine inſtrueret: quod per incarnationem eſt factum. Ipſa etiam diſtantia hominis a Deo magis repugnare videbatur fruitioni divinæ; & ideo magis indiguit homo quam Angelus aſſumi a Deo ad ſpem de beatitudine concipiendam. Homo etiam quum ſit creaturarum terminus, quaſi omnes alias creaturas naturali generationis ordine præſupponens, convenienter primo rerum principio unitur, etiam ut quadam circulatione perfectio rerum concludatur.

5. Ex hoc etiam quod Deus humanam naturam aſſumpſit, non datur erroris occaſio, ut quinta ratio proponebat: quia aſſumptio humanitatis, ut ſupra habitum eſt, facta eſt in unitatem perſonæ, non in unitatem naturæ; ut ſic non oporteat nos conſentire his qui poſuerunt Deum non eſſe ſuper omnia exaltatum, dicentes Deum eſſe animam mundi, vel aliquid huiuſmodi.

6. Licet autem circa incarnationem Dei ſint aliqui errores exorti, ut ſexto obiiciebatur, tamen manifeſtum eſt multo plures errores poſt incarnationem fuiſſe ſublatos. Sicut enim ex creatione rerum a divina bonitate procedente aliqua mala ſunt conſecuta, quod competebat conditioni creaturarum, quæ deficere poſſunt; ita etiam non eſt mirum, ſi manifeſtata divina veritate ſunt aliqui errores exorti ex defectu mentium humanarum: qui tamen errores exercuerunt fidelium ingenia ad diligentius divinorum veritatem exquirendam, & intelligendam; ſicut & mala quæ in creaturis accidunt, ordinat Deus ad aliquod bonum.

7. Quamvis autem bonum omne creatum divinæ bonitati comparatum exiguum inveniatur; tamen quia in rebus creatis nihil poteſt eſſe maius quam ſalus rationalis creaturæ, quæ conſiſtit in fruitione ipſius bonitatis divinæ; quum ex incarnatione divina conſecuta ſit ſalus hu-

Digitized by Google

mana , non parum utilitatis prædicta incarnatio attulit mundo , ut ſeptima ratio procedebat. Nec oportuit propter hoc quod ex incarnatione divina omnes homines ſalvarentur, ſed tantum illi qui prædictæ incarnationi adhærerent per fidem, & fidei ſacramenta.

Eſt ſiquidem incarnationis divinæ virtus ſufficiens ad omnium hominum ſalutem ; ſed quod non omnes ex boc ſalvantur , ex eorum indiſpoſitione contingit, quod incarnationis fructum in ſe ſuſcipere nolunt, incarnato Deo per fidem, & amorem non inhærendo . Non enim erat hominibus ſubtrahenda libertas arbitrii, per quam poſſunt vel inhærere, vel non inhærere Deo incarnato , ne bonum hominis coactum eſſet , & propter hoc abſque merito, & illaudabile redderetur.

8. Prædicta etiam Dei incarnatio ſufficientibus indiciis hominibus manifeſtata eſt. Divinitas enim nullo modo convenientius manifeſtari poteſt quam per ea quæ ſunt propria Dei. Eſt autem Dei proprium quod naturæ leges immutare poſſit , ſupra naturam aliquid operando , cuius ipſe eſt auctor . Convenientiſſime igitur probatur aliquid eſſe divinum per opera quæ ſupra leges naturæ fiunt, ſicut quod cæci illuminentur, leproſi mundentur, mortui ſuſcitentur . Huiuſmodi quidem opera Chriſtus effecit : unde & ipſe per hæc opera quærentibus (Luc. VII. 20.) *Tu es qui venturus es , an alium expectamus?* ſuam Divinitatem demonſtravit, dicens : *Cæci vident , claudi ambulant , ſurdi audiunt &c.* Alium autem mundum creare neceſſe non erat : nec ratio divinæ ſapientiæ, nec rerum natura boc habebat. Si autem dicatur, ut octava ratio proponebat, quod huiuſmodi miracula etiam per alios eſſe ſacta leguntur ; tamen conſiderandum eſt , quod multo differentius , & divinius Chriſtus ea effecit . Nam alii orando hæc feciſſe leguntur , Chriſtus autem imperando quaſi ex propria poteſtate : & non ſolum ipſe hæc fecit , ſed & aliis eadem , & maiora faciendi tribuit poteſtatem , qui ad ſolam invocationem nominis Chriſti huiuſmodi miracula faciebant. Et non ſolum corporalia miracula per Chriſtum ſacta ſunt, ſed etiam ſpiritualia, quæ ſunt multo maiora , ſcilicet quod per Chriſtum , & ad invocationem nominis eius Spiritus ſanctus daretur , quo accenderentur corda caritatis divinæ affectu , & mentes inſtruerentur ſubito in ſcientia divinorum , & linguæ ſimplicium redderentur diſertæ ad divinam veritatem hominibus proponendam . Huiuſmodi autem opera indicia ſunt expreſſa Divinitatis Chriſti : quæ nullus purus homo facere potuit . Unde Apoſtolus ad Hebræos II. 3. dicit quod ſalus hominum *quum initium accepiſſet enarrari per Dominum , per eos qui audierunt , in nos confirmata eſt , atteſtante Deo ſignis , & virtutibus , & variis Spiritus ſancti diſtributionibus.*

9. Licet autem ſaluti totius humani generis, Dei incarnatio neceſſaria foret ; non tamen oportuit quod Deus a principio mundi incarnaretur , ut nono obiiciebatur.

Primo quidem quia per Deum incarnatum oportebat hominibus medicinam afferri contra peccata , ut ſuperius habitum eſt . Contra peccatum autem alicui convenienter medicina non affertur , niſi prius ſuum defectum recognoſcat , ut ſic per bumilitatem homo de ſe ipſo non præſumens , iactet ſpem ſuam in Deum , a quo ſolo poteſt ſanari peccatum , ut ſupra habitum eſt . Poterat autem homo de ſe ipſo præſumere & quantum ad ſcientiam, & quantum ad virtutem. Relinquendus igitur aliquando fuit ſibi , ut experiretur quod ipſe ſibi non ſufficeret ad ſalutem neque per ſcientiam naturalem , quia ante tempus legis ſcriptæ homo legem naturæ trangreſſurus eſt ; neque per virtutem propriam , quia data ſibi cognitione peccati per legem , adhuc ex infirmitate peccavit : & ſic oportuit ut demum homini neque de ſcientia, neque de virtute præſumenti daretur efficax auxilium contra peccatum per Chriſti incarnationem, ſcilicet gratia Chriſti ; per quam & inſtrueretur in dubiis , ne in cognitione deficeret ; & roboraretur contra tentationum inſultus, ne per infirmitatem deficeret . Sic igitur factum eſt quod eſſent tres ſtatus humani generis : primus ante legem , ſecundus ſub lege , tertius ſub gratia.

Deinde per Deum incarnatum præcepta , & documenta perfecta hominibus danda erant. Requirit autem hoc conditio humanæ naturæ quod non ſtatim ad perfectum ducatur , ſed manuducatur per imperfecta, ut ad perfectionem perveniat : quod & in inſtructione puerorum videmus , qui primo de minimis inſtruuntur , nam a principio perfecta capere non valent . Similiter etiam ſi alicui multitudini aliqua inaudita proponerentur , & magna , non ſtatim caperet, niſi ad ea aſſueſceret prius per ali-

qua

qua minora. Sic igitur conveniens fuit a principio ut humanum genus inſtrueretur de his quæ pertinent ad ſuam ſalutem per aliqua levia, & minora documenta, per Patriarchas, & legem, & Prophetas; & tandem in conſummatione temporum perfecta doctrina Chriſti proponeretur in terris, ſecundum quod Apoſtolus dicit ad Galatas IV. 4. *At ubi venit plenitudo temporis, miſit Deus filium ſuum in terras*: & ibidem dicitur, quod lex pædagogus noſter fuit in Chriſto; ſed iam non ſumus ſub pædagogo.

Simul etiam conſiderandum eſt, quod ſicut adventum magni Regis oportet aliquos nuntios præcedere, ut præparentur ſubditi ad eum reverentius ſuſcipiendum; ita oportuit adventum Dei in terras multa præcedere, quibus homines eſſent parati ad Deum incarnatum ſuſcipiendum: quod quidem factum eſt dum per præcedentia promiſſa, & documenta hominum mentes diſpoſitæ ſunt ut facilius ei crederent qui ante prænuntiatus erat, & deſiderantius ſuſciperetur propter priora promiſſa.

10. Et licet adventus Dei incarnati in mundum eſſet maxime neceſſarius humanæ ſaluti, tamen non fuit neceſſarium quod uſque ad finem mundi cum hominibus converſaretur, ut decima ratio proponebat. Hoc enim derogaſſet reverentiæ quam homines debebant Deo incarnato exhibere; dum videntes ipſum carne indutum aliis hominibus ſimilem, nihil de eo ultra alios homines æſtimaſſent; ſed eo poſt mira quæ geſſit in terris, ſuam præſentiam hominibus ſubtrahente, magis ipſum revereri cœperunt: propter quod etiam ſuis diſcipulis plenitudinem Spiritus ſancti non dedit quamdiu cum eis converſatus fuit, quaſi per eius abſentiam eorum animis ad ſpiritualia munera magis præparatis: unde & ipſe eis dicebat (Ioan. XVI. 7.) *Si non abiero, Paraclytus non veniet ad vos; ſi autem abiero, mittam eum ad vos*.

11. Non oportuit autem Deum carnem impaſſibilem, & immortalem ſuſcipere, ſecundum quod undecima ratio proponebat; ſed magis paſſibilem, & mortalem.

Primo quidem quia neceſſarium erat hominibus quod beneficium incarnationis cognoſcerent, ut ex hoc ad divinum amorem inflammarentur. Oportuit autem ad veritatem incarnationis manifeſtandam quod carnem ſimilem aliis hominibus ſumeret, ſcilicet paſſibilem, & mortalem. Si enim impaſſibilem, & immortalem carnem ſuſcepiſſet, viſum fuiſſet hominibus, qui talem carnem non noverant, quod aliquod phantaſma eſſet, & non veritas carnis.

Secundo quia neceſſarium fuit Deum carnem aſſumere, ut pro peccato humani generis ſatisfaceret. Contingit autem unum pro alio ſatisfacere, ut in tertio (Lib. cap. CLVIII.) oſtenſum eſt, ita tamen quod pœnam pro peccato alteri debitam ipſe ſibi non debitam voluntarie aſſumat. Pœna autem conſequens humani generis peccatum, eſt mors, & aliæ paſſibilitates vitæ præſentis, ſicut ſupra dictum eſt: unde & Apoſtolus dicit ad Roman. VIII. 12. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, & per peccatum mors*. Oportuit igitur ut carnem paſſibilem, & mortalem Deus aſſumeret abſque peccato; ut ſic patiendo, & moriendo pro nobis ſatisfaceret, & peccatum auferret. Et hoc eſt quod Apoſtolus dicit ad Roman. VIII. 3. quod *Deus miſit filium ſuum in ſimilitudinem carnis peccati*, ideſt habentem carnem ſimilem peccatoribus, ſcilicet paſſibilem, & mortalem: & ſubdit: *Ut de peccato damnaret peccatum in carne*: ideſt, ut per pœnam quam in carne pro peccato noſtro ſuſtinuit, peccatum a nobis auferret.

Tertio quia per hoc quod carnem paſſibilem, & mortalem habuit, efficacius dedit nobis exempla virtutis, paſſiones carnis fortiter ſuperando, & eis virtuoſe utendo.

Quarto quia per hoc magis ad ſpem immortalitatis erigimur, quod ipſe de ſtatu carnis paſſibilis, & mortalis mutatus eſt in impaſſibilitatem, & immortalitatem carnis: quod etiam de nobis ſperare poſſumus, qui carnem gerimus paſſibilem, & mortalem. Si vero a principio carnem impaſſibilem, & immortalem aſſumpſiſſet, nulla daretur occaſio immortalitatem ſperandi his qui in ſe ipſis mortalitatem, & corruptibilitatem experiuntur.

Hoc etiam mediatoris officium requirebat ut communem haberet nobiſcum paſſibilem carnem, & mortalem, cum Deo vero virtutem, & gloriam; ut auferens a nobis quod nobiſcum commune habebat, ſcilicet paſſionem, & mortem, ad id nos duceret quod ſibi, & Deo erat commune: fuit enim mediator ad iungendum nos Deo.

12. Similiter etiam non fuit expediens

quod Deus incarnatus vitam in hoc mundo ageret opulentam, & honoribus, ſeu dignitatibus ſublimem, ut duodecima ratio concludebat.

Primo quidem quia ad hoc venerat ut mentes hominum terrenis deditas, a terrenis abſtraheret, & ad divina elevaret: unde oportuit ut ſuo exemplo homines in contemptum divitiarum, & aliorum quæ mundani deſiderant, traheret; & quod inopem, & privatam vitam ageret in hoc mundo.

Secundo quia ſi divitiis abundaſſet, & in aliqua maxima dignitate conſtitutus fuiſſet; id quod divine geſſit, magis potentiæ ſæculari quam virtuti Divinitatis fuiſſet attributum: unde efficaciſſimum argumentum ſuæ Divinitatis fuit quod abſque adminiculo potentiæ ſæcularis totum mundum in melius commutavit.

13. Unde patet etiam ſolutio ad id quod decimotertio obiiciebatur. Non eſt autem procul hoc a vero quod filius Dei incarnatus obediens præcepto patris mortem ſuſtinuit ſecundum doctrinam Apoſtoli. Præceptum enim Dei eſt ad homines de operibus virtutum: & quanto aliquis perfectius actum virtutis exequitur, tanto magis Deo obedit. Inter alias autem virtutes præcipua caritas eſt, ad quam omnes aliæ referuntur. Chriſtus igitur dum actum caritatis perfectiſſime implevit, Deo maxime obediens fuit: nullus enim eſt actus caritatis perfectior quam quod homo pro amore alicuius etiam mortem ſuſtineat, ſecundum quod ipſemet Dominus dicit (Ioan. xv. 13.) *Maiorem caritatem nemo habet quam ut animam ſuam ponat quis pro amicis ſuis*. Sic igitur invenitur Chriſtus mortem ſuſtinens pro ſalute hominum, & ad gloriam Dei patris, Deo maxime obediens fuiſſe, actum caritatis perfectum exequendo.

14. Nec hoc repugnat Divinitati ipſius, ut quartadecima ratio procedebat. Sic enim facta eſt unio in perſona ut proprietas utriuſque naturæ maneret, divinæ ſcilicet, & humanæ, ut ſupra (cap. xli. & xlvi.) habitum eſt: & ideo patiente Chriſto etiam mortem, & alia quæ humanitatis ſunt, Divinitas impaſſibilis manſit; quamvis propter unitatem perſonæ dicamus Deum paſſum, & mortuum: cuius exemplum aliqualiter in nobis apparet, quia moriente carne, anima remanet immortalis.

15. Sciendum eſt etiam, quod licet voluntas Dei non ſit ad mortem hominum, ut quintadecima ratio proponebat; eſt tamen ad virtutem, per quam homo mortem fortiter ſuſtinet, & ex caritate periculis mortis ſe obiicit: & ſic voluntas Dei fuit de morte Chriſti, inquantum Chriſtus eam ex caritate ſuſcepit, & fortiter ſuſtinuit.

16. Unde patet quod non fuit impium, & crudele quod Deus pater Chriſtum mori voluit, ut ſextadecima ratio concludebat: non enim coegit invitum, ſed complacuit ei voluntas qua ex caritate Chriſtus mortem ſuſcepit: & hanc etiam caritatem in eius anima operatus eſt.

17. Similiter etiam non inconvenienter dicitur, quod propter humilitatem demonſtrandam Chriſtus mortem crucis voluit pati. Et revera quidem humilitas in Deum non cadit, ut decimaſeptima ratio proponebat: quia virtus humilitatis in hoc conſiſtit ut aliquis infra ſuos terminos ſe contineat, ad ea quæ ſupra ſe ſunt, non ſe extendens, ſed ſuperiori ſe ſubiiciat: unde patet quod Deo humilitas convenire non poteſt, qui ſuperiorem non habet, ſed ipſe ſuper omnia exiſtit. Si autem aliquis vel æquali, vel inferiori ſe ex humilitate aliquando ſubiiciat, hoc eſt quia ſecundum aliquid eum qui ſimpliciter æqualis, vel inferior eſt, ſuperiorem ſe arbitratur. Quamvis igitur Chriſto ſecundum divinam naturam humilitatis virtus non competat, competit tamen ſibi ſecundum humanam naturam: & eius humilitas ex eius Divinitate laudabilior redditur: dignitas enim perſonæ adiicit ad laudem humilitatis, puta quando pro aliqua neceſſitate expedit aliquem magnum aliqua infima pati. Nulla autem tanta dignitas eſſe poteſt hominis quam quod ſit Deus: unde hominis Dei humilitas maxime laudabilis invenitur, dum abiecta ſuſtinuit quæ pro ſalute hominum ipſum pati expediebat. Erant enim homines propter ſuperbiam, mundanæ gloriæ amatores. Ut igitur hominum animos ab amore mundanæ gloriæ in amorem divinæ gloriæ tranſmutaret, voluit mortem ſuſtinere, non qualemcumque, ſed abiectiſſimam. Sunt enim quidam qui etſi mortem non timeant, abhorrent tamen mortem abiectam, ad quam etiam contemnendam Dominus homines animavit ſuæ mortis exemplo.

18. Et licet homines ad humilitatem informari potuerint divinis ſermonibus inſtructi, ut decimaoctava ratio proponebat; tamen ad agendum magis provocant

facta

facta quam verba : & tanto efficacius facta moveot , quanto certior opinio booitatis habetur de eo qui huiuſmodi operatur. Unde licet aliorum homioum multa humilitatis exempla iovenirenrur, tamen expedientiſſimum fuit ut adhuc hominis Dei provocarentur exemplo, quem conſtat errare non potuiſſe: & cuius humilitas tanto eſt mirabilior, quanto maieſtas ſublimior.

19. Manifeſtum eſt etiam ex prædictis quod oportuit Chriſtum mortem pati, non ſolum ut exemplum præberet mortem contemnendi propter veritatis amorem, ſed ut etiam aliorum peccata purgaret: quod quidem factum eſt dum ipſe qui abſque peccato erat, mortem peccato debitam pati voluit, ut in ſe pœnam aliis debitam pro aliis ſatisfaciendo ſuſciperet. Et quamvis ſola Dei gratia ſufficiat ad remittendum peccata, ut decimanona ratio proponebat, tamen in remiſſione peccati exigitur etiam aliquid ex parte eius cui peccatum remittitur, ut ſcilicet ſatisfaciat ei quem offendit. Et quia alii homines pro ſe ipſis hoc facere non poterant, Chriſtus pro omnibus hoc fecit, mortem voluotariam ex caritate patiendo.

20. Et quamvis in puniendo peccata oporteat illum puoiri qui peccavit, ut vigeſima ratio proponebat; tamen in ſatisfaciendo unus poteſt alterius pœnam ferre: quia dum pœna pro peccato infligitur, penſatur eius qui punitur iniquitas; in ſatisfactione vero, dum quis ad placandum eum quem offendit, voluntarie pœnam aſſumit, ſatisfacientis caritas, & benevolentia æſtimatur: quæ maxime apparet quum quis pro alio pœnam aſſumit: & ideo Deus ſatisfactionem unius pro alio acceptat, ut etiam in III. Libro (cap. clviii.) oſtenſum eſt.

21. Satisfacere autem pro toto humano genere, ut etiam ſupra (cap. liv.) oſtenſum eſt, nullus homo purus poterat; nec ad hoc Angelus ſufficiebat, ut vigeſimaprima ratio procedebat. Angelus enim licet quantum ad aliquas proprietates naturales ſit homine potior, tamen quantum ad beatitudinis participationem, in quam per ſatisfactionem reduceodus erat, eſt ei æqualis. Et iterum non plene reintegraretur hominis dignitas, ſi Angelo pro homine ſatisfacieoti obnoxius redderetur.

22. Sciendum autem eſt, quod mors Chriſti virtutem ſatisfaciendi habuit ex caritate ipſius qua voluntarie mortem ſuſtinuit, non ex iniquitate occidentium, qui eum occidendo peccaverunt: quia peccatum non deletur peccato, ut vigeſimaſecunda ratio proponebat.

23. Et quamvis mors Chriſti pro peccato ſatisfactoria fuerit, non tamen toties eum mori oportuit, quoties homines peccant, ut vigeſimatertia ratio concludebat: quia mors Chriſti ſufficiens fuit ad omnium expiaoda peccata, tum propter eximiam caritatem qua mortem ſuſtinuit, tum propter digoitatem perſonæ ſatisfacientis, quæ fuit Deus, & homo. Manifeſtum eſt autem etiam in rebus humanis quod quanto perſona eſt altior, tanto pœna quam ſuſtioet, pro maiori computatur, ſive ad humilitatem, & caritatem patientis, ſive ad culpam inferentis.

24. Ad ſatisfaciendum autem pro peccato totius humani generis, mors Chriſti ſufficiens fuit: quia quamvis ſecundum humanam oaturam ſolum mortuus fuerit, ut vigeſimaquarta ratio proponebat; tamen ex dignitate perſonæ patientis, quæ eſt perſooa filii Dei, mors eius redditur pretioſa: quia, ut ſupra dictum eſt, ſicut maioris eſt criminis alicui perſonæ inferre iniuriam quæ maioris dignitatis exiſtit; ita virtuoſius eſt, & ex maiori caritate procedens quod maior perſona pro aliis ſe ſubiiciat voluntariæ paſſioni.

25. Quamvis autem Chriſtus pro peccato originali ſua morte ſufficienter ſatisfecerit, oon eſt tamen inconveniens quod pœnalitates ex peccato originali conſequentes remaneant adhuc in omnibus qui etiam redemptionis Chriſti participes fiunt, ut vigeſimaquinta ratio procedebat. Hoc enim coogruenter, & utiliter factum eſt, ut pœna remaneret etiam culpa ſublata.

Primo quidem ut eſſet conformitas fidelium ad Chriſtum, ſicut membrorum ad caput: unde ſicut Chriſtus prius multas paſſiones ſuſtinuit, & ſic ad immortalitatis gloriam pervenit; ſic decuit ut fideles eius prius ſubiacerent paſſionibus, & ſic ad immortalitatem pervenirent, quaſi portantes in ſe ipſis inſignia paſſionis Chriſti, ut ſimilitudinem gloriæ eius conſequerentur, ſicut Apoſtolus ad Rom. viii. 17. dicit: *Heredes quidem Dei, coheredes autem Chriſti. Si tamen compatimur, ut & ſimul glorificemur.*

Secundo quia ſi homines venieotes ad Chriſtum ſtatim immortalitatem, impaſſibilitatemque conſequerentur, plures homines ad Chriſtum accederent magis propter hæc corporalia beneficia quam propter ſpiritualia bona: quod eſt contra inten-

tentionem Chriſti venientis in mundum, ut homines ab amore corporalium ad ſpiritualia transferret.

Tertio quia ſi accedentes ad Chriſtum ſtatim impaſſibiles, & immortales redderentur, hoc quodammodo compelleret homines ad fidem Chriſti ſuſcipiendam; & ſic meritum fidei minueretur.

26. Quamvis autem ſufficienter pro peccatis humani generis ſua morte ſatisfecerit, ut vigeſimaſexta ratio proponebat; ſunt tamen unicuique remedia propriæ ſalutis quærenda. Mors enim Chriſti eſt quaſi quædam univerſalis cauſa ſalutis, ſicut peccatum primi hominis fuit quaſi univerſalis cauſa damnationis. Oportet autem univerſalem cauſam applicari ad unumquodque ſpecialiter, ut effectum univerſalis cauſæ participet. Effectus igitur peccati primi parentis pervenit ad unumquemque per carnis originem; effectus autem mortis Chriſti pertingit ad unumquemque pro ſpiritualem regenerationem, per quam homo Chriſto quodammodo coniungitur, & incorporatur: & ideo oportet quod unuſquiſque quærat regenerari per Chriſtum, & alia ſuſcipere in quibus virtus mortis Chriſti operatur.

27. Ex quo patet quod effluxus ſalutis a Chriſto in homines, non eſt per naturæ propaginem, ſed per ſtudium bonæ voluntatis, qua homo Chriſto adhæret; & ſic quod a Chriſto unuſquiſque conſequitur, eſt perſonale bonum: unde non derivatur ad poſteros, ſicut peccatum primi parentis, quod cum naturæ propagine producitur. Et inde eſt quod licet parentes ſint a peccato originali mundati per Chriſtum, non tamen eſt inconveniens quod eorum filii cum peccato originali naſcantur, & ſacramentis ſalutis indigeant, ut vigeſimaſeptima ratio (a) concludebat.

Sic igitur ex præmiſſis aliquatenus patet quod ea quæ circa myſterium incarnationis fides catholica prædicat, neque impoſſibilia, neque incongrua inveniuntur.

CAPUT LVI.

De neceſſitate ſacramentorum.

III. Part. quæſt. lxi. *art.* 1. *& IV. Sent. diſt.* 1. *quæſt.* 1, *art.* 2.

QUia vero, ſicut iam dictum eſt, mors Chriſti eſt quaſi univerſalis cauſa humanæ ſalutis; univerſalem autem cauſam oportet applicari ad unumquemque effectum: neceſſarium fuit exhiberi hominibus quædam remedia per quæ eis beneficium mortis Chriſti quodammodo coniungeretur. Huiuſmodi autem eſſe dicuntur Eccleſiæ ſacramenta: huiuſmodi autem remedia oportuit cum aliquibus viſibilibus ſignis tradi.

1. Primo quidem quia ſicut ceteris rebus, ita etiam homini Deus providet ſecundum eius conditionem. Eſt autem talis hominis conditio quod ad ſpiritualia, & intelligibilia capienda naturaliter per ſenſibilia deducitur. Oportuit igitur ſpiritualia remedia hominibus ſub ſignis ſenſibilibus dari.

2. Secundo quia inſtrumenta oportet eſſe primæ cauſæ proportionata. Prima autem, & univerſalis cauſa humanæ ſalutis eſt verbum incarnatum, ut ex præmiſſis apparet. Congruum igitur fuit ut remedia quibus univerſalis cauſæ virtus pertingit ad homines, illius cauſæ ſimilitudinem haberent, ut ſcilicet in eis virtus divina inviſibiliter operaretur ſub viſibilibus ſignis.

3. Tertio quia homo in peccatum lapſus erat, rebus viſibilibus indebite inhærendo. Ne igitur crederetur viſibilia ex ſui natura mala eſſe, & propter hoc ei inhærentes peccaſſe; per ipſa viſibilia congruum fuit quod hominibus remedia ſalutis adhiberentur; ut ſic appareret ipſa viſibilia ex ſui natura bona eſſe, velut a Deo creata; ſed hominibus noxia fieri, ſecundum quod eis inordinate inhærent; ſalutifera vero, ſecundum quod ordinate eis utuntur.

Ex hoc autem excluditur error quorumdam hæreticorum, qui omnia huiuſmodi viſibilia a ſacramentis Eccleſiæ volunt eſſe removenda. Nec mirum, quia ipſi opinantur omnia viſibilia ex ſui natura mala eſſe, & ex malo auctore producta, quod in ſecundo Libro reprobavimus.

Nec eſt inconveniens quod per res viſibiles, & corporales ſpiritualis ſalus miniſtretur: quia huiuſmodi viſibilia ſunt quaſi quædam inſtrumenta Dei incarnati, & paſſi. Inſtrumentum autem non operatur, ex virtute ſuæ naturæ, ſed ex virtute principalis agentis, a quo applicatur ad operandum. Sic igitur & huiuſmodi res viſibiles ſalutem ſpiritualem operantur, non ex proprietate ſuæ naturæ, ſed ex inſtitutione ipſius Chriſti, ex

(a) *Deeſt hæc obiectio vigeſimaſeptima, ut videre licet cap.* liii.

ex qua virtutem inſtrumentalem conſequuntur.

CAPUT LVII.

De diſtinctione ſacramentorum veteris, & novæ legis.

III. Part. quæſt. lxii. *art.* 6.

DEinde conſiderandum eſt, quod cum huiuſmodi viſibilia ſacramenta ex paſſione Chriſti efficaciam habeant, & ipſam quodammodo repræſentent, talia ea eſſe oportet ut congruant ſaluti factæ per Chriſtum. Hæc autem ſalus ante Chriſti incarnationem, & mortem erat quidem promiſſa, ſed non exhibita; ſed verbum incarnatum, & paſſum eſt ſalutem huiuſmodi operatum. Sacramenta igitur quæ incarnationem Chriſti præceſſerunt, talia eſſe oportuit ut ſignificarent, & quodammodo repromitterent ſalutem; ſacramenta autem quæ Chriſti paſſionem conſequuntur, talia eſſe oportet ut ſalutem hominibus exhibeant, & non ſolum ſignando demonſtrent.

Per hoc autem evitatur Iudæorum opinio, qui credunt ſacramenta legalia, propter hoc quod a Deo ſunt inſtituta, in perpetuum eſſe ſervanda, cum Deus non pœniteat, neque mutetur. Fit autem abſque mutatione diſponentis, vel pœnitentia, quod diverſa diſponat ſecundum congruentiam temporum diverſorum; ſicut paterfamilias alia præcepta tradit filio parvulo, & alia iam adulto: ſic & Deus congruenter alia ſacramenta, & præcepta ante incarnationem tradit ad ſignificandum futura, alia poſt incarnationem ad exhibendum præſentia & rememorandum præterita.

Magis autem irrationabilis eſt Nazaræorum, & Helonitarum error, qui ſacramenta legalia ſimul cum Evangelio dicebant eſſe ſervanda: quia huiuſmodi error quaſi contraria implicat: dum enim ſervant evangelica ſacramenta, profitentur incarnationem, & alia Chriſti myſteria iam eſſe perfecta; dum autem etiam ſacramenta legalia ſervant, profitentur ea eſſe futura.

CAPUT LVIII.

De numero ſacramentorum novæ legis.

III. Part. quæſt. lxv. *art.* 1.

QUia vero, ut dictum eſt (cap. lvi.) remedia ſpiritualis ſalutis ſub ſignis ſenſibilibus ſunt hominibus tradita, conſequens etiam fuit ut diſtinguerentur remedia quibus provideretur ſpirituali vitæ ſecundum ſimilitudinem vitæ corporalis. In vita autem corporali duplicem ordinem invenimus. Sunt enim propagatores, & ordinatores corporalis vitæ in aliis, & ſunt qui propagantur, & ordinantur ſecundum corporalem vitam. Vitæ autem corporali, & naturali tria ſunt per ſe neceſſaria, & quartum per accidens. Oportet enim primo quod per generationem, ſeu nativitatem res aliqua vitam accipiat; ſecundo quod per augmentum ad debitam quantitatem, & robur perveniat; tertio ad conſervationem vitæ per generationem adeptæ, & ad augmentum perductæ, eſt neceſſarium nutrimentum; & hæc quidem ſunt per ſe neceſſaria naturali vitæ, quia ſine his vita corporalis perfici non poteſt: unde & animæ vegetativæ, quæ eſt vivendi principium, tres vires naturales aſſignantur, ſcilicet generativa, augmentativa, & nutritiva. Sed quia contingit aliquod impedimentum circa vitam corporalem, ex quo res viva infirmatur, per accidens neceſſarium eſt quartum, quod eſt ſanatio rei viventis ægrotæ. Sic igitur & in vita ſpirituali primum eſt ſpiritualis generatio per baptiſmum, ſecundum eſt ſpirituale augmentum perducens ad robur perfectum per ſacramentum confirmationis; tertium eſt ſpirituale nutrimentum per Euchariſtiæ ſacramentum: reſtat quartum, quod eſt ſpiritualis ſanatio, quæ fit vel in anima tantum per pœnitentiæ ſacramentum, vel ex anima derivatur ad corpus, quando fuerit opportunum, per extremam unctionem. Hæc igitur pertinent ad eos qui in vita ſpirituali propagantur, & conſervantur. Propagatores autem, & ordinatores corporalis vitæ ſecundum duo attenduntur, ſcilicet ſecundum originem naturalem, quod ad parentes pertinet, & ſecundum regimen politicum, per quod vita hominis pacifica conſervatur, & hoc pertinet ad Reges, & Principes. Sic igitur eſt in ſpirituali vita. Sunt enim quidam propagatores,

tores, & conſervatores ſpiritualis vitæ ſecundum ſpirituale miniſterium tantum, ad quod pertinet ordinis ſacramentum; quidam vero ſecundum corporalem, & ſpiritualem ſimul, quod fit per ſacramentum matrimonii, quo vir, & mulier conveniunt ad prolem generandam, & educandam ad cultum divinum.

CAPUT LIX.

De baptiſmo.

III. Part. quæſt. lxvi.

SEcundum hoc igitur apparere poteſt circa ſacramenta ſingula & effectus proprius uniuſcuiuſque, & materia conveniens: & primo quidem circa ſpiritualem generationem, quæ per baptiſmum fit.

Conſiderandum eſt igitur quod generatio rei viventis eſt mutatio quædam de non vivente ad vitam. Vita autem ſpirituali privatus eſt homo in ſua origine per peccatum originale, ut ſupra (cap. l.) dictum eſt; & ad hoc quæcumque peccata ſunt addita, abducunt a vita. Oportuit igitur baptiſmum, qui eſt ſpiritualis generatio, talem virtutem habere quod etiam peccatum originale, & omnia actualia peccata commiſſa tollat. Et quia ſignum ſacramenti ſenſibile congruum debet eſſe ad repræſentandum ſpiritualem ſacramenti effectum; fœditatis autem ablutio in rebus corporalibus facilius, & convenientius fit per aquam; idcirco baptiſmus convenienter in aqua confertur per verbum Dei ſanctificata. Et quia generatio unius eſt alterius corruptio, & quod generatur, priorem formam amittit, & proprietates ipſam conſequentes; neceſſe eſt quod per baptiſmum, qui eſt ſpiritualis generatio, non ſolum peccata tollantur, quæ ſunt ſpirituali vitæ contraria, ſed etiam omnes peccatorum reatus: & propter hoc baptiſmus non ſolum a culpa abluit, ſed etiam ab omni reatu pœnæ abſolvit: unde baptizatis ſatisfactio non iniungitur pro peccatis.

Item cum per generationem res formam acquirat, ſimul acquirit & operationem conſequentem formam, & locum ei congruentem: ignis enim mox generatus tendit ſurſum ſicut in proprium locum: & ideo cum baptiſmus ſit ſpiritualis generatio, ſtatim baptizati idonei ſunt ad ſpirituales actiones, ſicut ad ſuſceptionem aliorum ſacramentorum, & ad alia huiuſmodi; & ſtatim eis debetur locus congruus ſpirituali vitæ, qui eſt beatitudo æterna: & propter hoc baptizati, ſi decedant, ſtatim in beatitudine recipiuntur: unde dicitur, quod baptiſmus aperit ianuam cæli.

Conſiderandum eſt etiam, quod unius rei eſt tantum una generatio. Unde cum baptiſmus ſit ſpiritualis generatio, unus homo eſt ſemel tantum baptizandus. Manifeſtum eſt etiam quod infectio, quæ per Adam in mundum intravit, ſemel tantum hominem inquinat: unde & baptiſmus, qui contra eam principaliter ordinatur, iterari non debet. Hoc etiam commune eſt quod ex quo res aliqua ſemel conſecrata eſt, quamdiu manet, ulterius conſecrari non debet, ne conſecratio inefficax videatur: unde cum baptiſmus ſit quædam conſecratio hominis baptizati, non eſt iterandum baptiſma. Per quod excluditur error Donatiſtarum, vel Rebaptizantium.

CAPUT LX.

De confirmatione.

III. Part. quæſt. lxxii. *& IV. Sent. diſt.* vii.

PErfectio autem ſpiritualis roboris in hoc proprie conſiſtit quod homo fidem Chriſti confiteri audeat coram quibuſcumque; nec inde retrahatur propter confuſionem aliquam, vel terrorem: fortitudo enim inordinatum timorem repellit. Sacramentum igitur quo ſpirituale robur regenerato confertur, eum quodammodo inſtituit pro fide Chriſti propugnatorem. Et quia pugnantes ſub aliquo Principe, eius inſignia deferunt, hi qui confirmationis ſacramentum ſuſcipiunt, ſigno Chriſti inſigniuntur, videlicet ſigno crucis, quo pugnavit, & vicit. Hoc autem ſignum in fronte ſuſcipiunt in ſignum quod publice fidem Chriſti confiteri non erubeſcant. Hæc autem inſignitio fit ex confectione olei, & balſami, quæ chriſma vocatur, non irrationabiliter. Nam per oleum Spiritus ſancti virtus deſignatur, quo Chriſtus unctus nominatur; ut ſic a Chriſto Chriſtiani dicantur, quaſi ſub ipſo militantes. In balſamo autem propter odorem bona fama oſtenditur, quam neceſſe eſt habere eos qui inter mundanos converſantur, ad fidem Chriſti publice confitendam, quaſi in campum cet-

Digitized by Google

certaminis de ſecretis Eccleſiæ finibus producti. Convenienter etiam hoc ſacramentum a ſolis Pontificibus confertur, qui ſunt quodammodo duces exercitus chriſtiani: nam & apud ſæcularem militiam ad ducem exercitus pertinet ad militiam eligendo quoſdam adſcribere; ut ſic qui hoc ſacramentum ſuſcipiunt, ad ſpiritualem militiam quodammodo videantur adſcripti: unde & eis manus imponitur ad deſignandam derivationem virtutis a Chriſto.

CAPUT LXI.

De Euchariſtia.

III. Part. quaſt. lxxiii. *& ſeq. & IV. Sent. diſt.* viii. *& ſeq.*

SIcut autem corporalis vita materiali alimento indiget non ſolum ad quantitatis augmentum, ſed etiam ad naturam corporis ſuſtentandam, ne propter reſolutiones continuas diſſolvatur, & eius virtus depereat; ita neceſſarium fuit in ſpirituali vita ſpirituale alimentum habere, quo regenerati & in virtutibus conſerventur, & creſcant. Et quia ſpirituales effectus ſub ſimilitudine viſibilium fiunt, congruum fuit nobis tradi, ut dictum eſt, huiuſmodi ſpirituale alimentum ſub ſpeciebus illarum rerum quibus homines communius ad corporale alimentum utuntur. Huiuſmodi autem ſunt panis, & vinum: & ideo ſub ſpeciebus panis, & vini hoc traditur ſacramentum.

Sed conſiderandum eſt, quod aliter generans generato coniungitur, & aliter nutrimentum nutrito in corporalibus rebus. Generans enim non oportet ſecundum ſubſtantiam generato coniungi, ſed ſolum ſecundum ſimilitudinem, & virtutem; ſed alimentum oportet nutrito ſecundum ſubſtantiam coniungi. Unde ut corporalibus ſignis ſpirituales effectus reſpondeant, myſterium verbi incarnati aliter nobis coniungitur in baptiſmo, qui eſt ſpiritualis regeneratio, atque aliter in hoc Euchariſtiæ ſacramento, quod eſt ſpirituale alimentum: in baptiſmo enim continetur verbum incarnatum ſolum ſecundum virtutem, ſed in Euchariſtiæ ſacramento confitemur ipſum ſecundum ſubſtantiam contineri. Et quia complementum noſtræ ſalutis factum eſt per paſſionem Chriſti, & mortem, per quam eius ſanguis a carne ſeparatus eſt; ſeparatim nobis traditur ſacramentum corporis eius ſub ſpecie panis, & ſanguis ſub ſpecie vini; ut ſic in hoc ſacramento paſſionis dominicæ memoria, & repræſentatio habeatur. Et ſecundum hoc impletur quod Dominus dixit Ioan. vi. 56. *Caro mea vere eſt cibus, & ſanguis meus vere eſt potus.*

CAPUT LXII.

De errore infidelium circa Euchariſtia ſacramentum.

SIcut autem Chriſto proferente hæc verba, quidam diſcipulorum turbati ſunt, dicentes (Ioan. vi. 6.) *Durus eſt hic ſermo: quis poteſt eum audire?* ita & contra doctrinam Eccleſiæ inſurrexerunt hæretici veritatem huius negantes. Dicunt enim in hoc ſacramento non realiter eſſe corpus, & ſanguinem Chriſti, ſed ſignificative tantum; ut ſic intelligatur quod Chriſtus dixit demonſtrato pane, *Hoc eſt corpus meum*, ac ſi diceret, hoc eſt ſignum, vel figura corporis mei: ſecundum quem modum & Apoſtolus dixit I. Corinth. x. 4. *Petra autem erat Chriſtus*, ideſt Chriſti figura. Et ad hunc intellectum referunt quicquid in Scripturis invenitur ſimiliter dici.

Huius autem opinionis occaſionem aſſumunt ex verbis Domini, qui de ſui corporis comeſtione, & ſanguinis potatione, ut ſcandalum diſcipulorum, quod ortum fuerat, ſopiretur, quaſi ſe ipſum exponens dixit (Ioan. vi. 64.) *Verba quæ ego locutus ſum vobis, ſpiritus, & vita ſunt*; quaſi ea quæ dixerat, non ad litteram, ſed ſecundum ſpiritualem ſenſum intelligenda eſſent.

Inducuntur etiam ad diſſentiendum ex multis difficultatibus quæ ad hanc Eccleſiæ doctrinam ſequi videntur, propter quas hic ſermo Chriſti, & Eccleſiæ durus eis apparet.

Et primo quidem difficile videtur quomodo verum corpus Chriſti in altari eſſe incipiat. Aliquid enim incipit eſſe ubi prius non fuit, dupliciter, vel per motum localem, vel per converſionem alterius in ipſum; ut patet in igne, qui alicubi eſſe incipit, vel quia ibi de novo accenditur, vel quia illuc de novo apportatur. Manifeſtum eſt autem verum corpus Chriſti non ſemper in hoc altari fuiſſe: confitetur enim Eccleſia Chriſtum in ſuo corpore aſcendiſſe in cælum. Videtur autem impoſſibile dici, quod aliquid hic de novo convertatur in corpus Chri-

Chriſti: nihil enim videtur converti in præexiſtens, cum id in quod aliquid convertitur, per huius converſionem eſſe incipiat. Manifeſtum eſt autem corpus Chriſti præextitiſſe, utpote in utero virginali conceptum. Non igitur videtur eſſe poſſibile quod in altari de novo eſſe incipiat per converſionem alterius in ipſum. Similiter autem nec per mutationem loci. Quia omne quod localiter movetur, ſic incipit eſſe in uno loco quod deſinit eſſe in alio in quo prius fuit. Oportebit igitur dicere, quod cum Chriſtus incipit eſſe in hoc altari, in quo hoc ſacramentum peragitur, deſinat eſſe in cælo, quo aſcendendo pervenerat. Amplius, nullus motus localis terminatur ſimul ad duo loca. Manifeſtum eſt autem hoc ſacramentum ſimul in diverſis altaribus celebrari. Non eſt ergo poſſibile quod per motum localem corpus Chriſti ibi eſſe incipiat.

Secunda difficultas ex loco accidit. Non enim ſemotim partes alicuius in diverſis locis continentur ipſo integro permanente. Manifeſtum eſt autem in hoc ſacramento ſeorſum eſſe panem, & vinum in locis ſeparatis. Si igitur caro Chriſti ſit ſub ſpecie panis, & ſanguis ſub ſpecie vini, videtur ſequi quod Chriſtus non remaneat integer, ſed ſemper cum hoc ſacramentum agitur, eius ſanguis a corpore ſeparetur.

Adhuc. Impoſſibile videtur quod maius corpus in loco minoris includatur. Manifeſtum eſt autem verum corpus Chriſti eſſe maioris quantitatis quam panis qui in altari offertur. Impoſſibile igitur videtur quod verum corpus Chriſti totum & integrum ſit ubi videtur eſſe panis. Si autem ibi eſt non totum, ſed aliqua pars eius; redibit primum inconveniens, quod ſemper cum hoc ſacramentum agitur, corpus Chriſti per partes diſcerpatur.

Amplius. Impoſſibile eſt unum corpus in pluribus locis exiſtere. Manifeſtum eſt autem hoc ſacramentum in pluribus locis celebrari. Impoſſibile igitur videtur quod corpus Chriſti veraciter in hoc ſacramento contineatur. Niſi forte quis dicat, quod ſecundum aliquam particulam eſt hic, & ſecundum aliam alibi. Ad quod iterum ſequitur quod per celebrationem huiuſmodi ſacramenti corpus Chriſti dividatur in partes, cum tamen nec quantitas corporis Chriſti ſufficere videatur ad tot particulas ex eo dividendas, in quot locis hoc ſacramentum peragitur.

Tertia difficultas eſt ex his quæ in hoc ſacramento ſenſu percipimus. Sentimus enim manifeſte & poſt conſecrationem in hoc ſacramento omnia accidentia panis, & vini, ſcilicet colorem, ſaporem, odorem, figuram, quantitatem, & pondus, circa quæ decipi non poſſumus, quia ſenſus circa propria ſenſibilia non decipitur. Huiuſmodi autem accidentia in corpore Chriſti eſſe non poſſunt ſicut in ſubiecto. Similiter etiam nec in aere adiacenti: quia cum plurima eorum ſint accidentia naturalia, requirunt ſubiectum determinatæ naturæ, non qualis eſt natura corporis humani, vel aeris. Nec etiam poſſunt per ſe ſubſiſtere, cum accidentis eſſe ſit ineſſe. Accidentia autem, cum ſint formæ, individuari non poſſunt niſi per ſubiectum: unde remoto ſubiecto eſſent formæ univerſales. Relinquitur igitur huiuſmodi accidentia eſſe in ſuis determinatis ſubiectis, ſcilicet in ſubſtantia panis, & vini. Eſt igitur ibi ſubſtantia panis, & vini, & non ſubſtantia corporis Chriſti; cum impoſſibile videatur duo corpora eſſe ſimul.

Quarta difficultas accidit ex paſſionibus, & actionibus, quæ apparent in pane, & vino poſt conſecrationem ſicut & ante. Nam vinum ſi in magna quantitate ſumeretur, calefaceret, & inebriaret; panis autem & confortaret, & nutriret. Videntur etiam, ſi diu, & incaute ſerventur, putrefieri, & a muribus comedi. Comburi etiam poſſunt, & in cinerem redigi, & vaporem. Quæ omnia corpori Chriſti convenire non poſſunt, cum fides ipſum impaſſibilem prædicet. Impoſſibile igitur videtur quod corpus Chriſti in hoc ſacramento ſubſtantialiter contineatur.

Quinta difficultas videtur ſpecialiter accidere ex fractione panis, quæ quidem ſenſibiliter apparet, nec ſine ſubiecto eſſe poteſt. Abſurdum etiam videtur dicere, quod illius fractionis ſubiectum ſit corpus Chriſti. Non igitur videtur ibi eſſe corpus Chriſti, ſed ſolum ſubſtantia panis, & vini.

Hæc igitur, & huiuſmodi ſunt propter quæ doctrina Chriſti, & Eccleſiæ circa hoc ſacramentum dura eſſe videtur.

CA-

Digitized by Google

CAPUT LXIII.

Solutio præmiſſarum difficultatum, & primo quo ad converſionem panis in corpus Chriſti.

Licet autem divina virtus ſublimius, & ſecretius in hoc ſacramento operetur quam ab homine perquiri poſſit; ne tamen doctrina Eccleſiæ circa hoc ſacramentum infidelibus impoſſibilis videatur, conandum eſt ad hoc quod omnis impoſſibilitas excludatur.

Prima igitur occurrit conſideratio, per quem modum verum Chriſti corpus eſſe ſub hoc ſacramento incipiat. Impoſſibile autem eſt quod hoc fiat per motum localem corporis Chriſti: tum quia ſequeretur quod in cælo eſſe deſineret, quandocumque hoc agitur ſacramentum: tum quia non poſſet ſimul hoc ſacramentum agi niſi in uno loco, cum unus motus localis non niſi ad unum terminum finiatur: tum etiam quia motus localis inſtantaneus eſſe non poteſt, ſed tempore indiget; conſecratio autem perficitur in ultimo inſtanti prolationis verborum. Relinquitur ergo dicendum, quod verum corpus Chriſti eſſe incipiat in hoc ſacramento per hoc quod ſubſtantia panis convertitur in ſubſtantiam corporis Chriſti, & ſubſtantia vini in ſubſtantiam ſanguinis eius.

Ex hoc autem apparet falſam eſſe opinionem tam eorum qui dicunt, ſubſtantiam panis ſimul cum ſubſtantia corporis Chriſti in hoc ſacramento exiſtere; quam etiam eorum qui ponunt, ſubſtantiam panis in nihilum redigi, vel in primam materiam reſolvi. Ad utrumque enim ſequitur quod corpus Chriſti in hoc ſacramento eſſe incipere non poſſit niſi per motum localem: quod eſt impoſſibile, ut oſtenſum eſt.

Præterea. Si ſubſtantia panis ſimul eſt in hoc ſacramento cum vero corpore Chriſti, potius Chriſto dicendum fuit: *Hic eſt corpus meum*, quam *hoc eſt corpus meum*; cum per *hic* demonſtretur ſubſtantia quæ videtur, quæ quidem eſt ſubſtantia panis, ſi in ſacramento cum corpore Chriſti remaneat.

Similiter impoſſibile videtur eſſe quod ſubſtantia panis omnino in nihilum redeat. Multum enim de natura corporea primo creata iam in nihilum rediiſſet ex frequentatione huiuſmodi myſterii. Nec eſt decens ut in ſacramento ſalutis divina virtute aliquid in nihilum redigatur.

Neque etiam in primam materiam ſubſtantiam panis eſt poſſibile reſolvi; cum materia prima ſine forma eſſe non poſſit, niſi forte per materiam primam prima elementa corporea intelligantur: in quæ quidem ſi ſubſtantia panis reſolveretur, neceſſe eſſet hoc ipſum percipi ſenſu, cum elementa corporea ſenſibilia ſint. Eſſet etiam ibi localis transmutatio, & corporalis alteratio contrariorum, quæ inſtantanea eſſe non poſſunt.

Sciendum tamen eſt, quod prædicta converſio panis in corpus Chriſti, alterius modi eſt ab omnibus converſionibus naturalibus. Nam in qualibet converſione naturali manet ſubiectum, in quo ſuccedunt ſibi diverſæ formæ, vel accidentales, ſicut cum album in nigrum convertitur, vel ſubſtantiales, ſicut cum aer in ignem, unde converſiones formales nominantur. Sed in converſione prædicta ſubiectum tranſit in ſubiectum, & accidentia manent, unde hæc converſio ſubſtantialis nominatur. Et quidem qualiter hæc accidentia maneant, & quare, poſterius perſcrutandum eſt. Nunc autem conſiderare oportet, quomodo ſubiectum in ſubiectum vertatur: quod quidem natura facere non poteſt. Omnis enim naturæ operatio materiam præſupponit, per quam ſubiecta individuantur: unde natura facere non poteſt quod hæc ſubſtantia fiat illa, ſicut quod hic digitus fiat ille digitus. Sed materia ſubiecta eſt virtuti divinæ, cum per ipſam producatur in eſſe: unde divina virtute fieri poteſt quod hæc individua ſubſtantia in illam præexiſtentem convertatur. Sicut enim virtute naturalis agentis, cuius operatio ſe extendit tantum ad immutationem formæ, & exiſtentia ſubiecti ſuppoſita, hoc totum in illud totum convertitur ſecundum variationem ſpeciei, & formæ, utpote hic aer in hunc ignem generatum; ita virtute divina, quæ materiam non præſupponit, ſed eam producit, hæc materia convertitur in illam, & per conſequens hoc individuum in illud: individuationis enim principium materia eſt, ſicut forma eſt principium ſpeciei. Hinc autem manifeſtum eſt quod in converſione prædicta panis in corpus Chriſti, non eſt aliquod ſubiectum commune permanens poſt converſionem; cum tranſmutatio fiat ſecundum primum ſubiectum, quod eſt individuationis principium: neceſſe eſt tamen aliquid remanere, ut ve-

rum ſit quod dicitur: *Hoc eſt corpus meum*: quæ quidem verba ſunt huius converſionis ſignificativa, & factiva. Et quia ſubſtantia panis non manet, nec aliqua prior materia, ut oſtenſum eſt, neceſſe eſt dicere, quod maneat id quod eſt præter ſubſtantiam panis: huiuſmodi autem eſt accidens panis. Remanent igitur accidentia panis etiam poſt converſionem prædictam.

Inter accidentia vero quidam ordo conſiderandus eſt. Nam inter omnia accidentia propinquius inhæret ſubſtantiæ quantitas dimenſiva, deinde qualitates in ſubſtantia recipiuntur quantitate mediante, ſicut color mediante ſuperficie: unde & per diviſionem quantitatis, per accidens alia accidentia dividuntur. Ulterius autem qualitates ſunt actionum, & paſſionum principia, & relationum quarumdam, ut ſunt pater, & filius, & dominus, & ſervus, & alia huiuſmodi; quædam vero relationes immediate ad quantitates ſequuntur, ut maius & minus, duplum, & dimidum, & ſimilia. Sic igitur accidentia panis poſt converſionem prædictam remanere ponendum eſt, ut ſola quantitas dimenſiva ſine ſubiecto ſubſiſtat, & in ipſa qualitates fundentur ſicut in ſubiecto, & per conſequens actiones, paſſiones, & relationes. Accidit igitur in hac converſione contrarium ei quod in naturalibus mutationibus accidere ſolet, in quibus ſubſtantia manet ut mutationis ſubiectum, accidentia vero variantur; hic autem e converſo accidens manet, & ſubſtantia tranſit. Huiuſmodi enim converſio non poteſt proprie dici motus, ſicut a Naturali conſideratur, ut ſubiectum requirir; ſed eſr quædam ſubſtantialis ſucceſſio, ſicut in creatione eſt ſucceſſio eſſe, & non eſſe, ut in ſecundo (Lib. cap. xix.) dictum eſr.

Hæc igitur eſt una ratio quare accidens panis remanere oportet, ut inveniatur aliquod manens in converſione prædicta. Eſt autem & præter hoc aliud neceſſarium. Si enim ſubſtantia panis in corpus Chriſti converteretur, & panis accidentia tranſirent; ex tali converſione non ſequeretur quod corpus Chriſti, ſecundum ſuam ſubſtantiam, eſſet ubi prius fuit panis: nulla enim relinqueretur habitudo corporis Chriſti ad locum prædictum. Sed cum quantitas dimenſiva panis remanet poſt converſionem, per quam panis hunc locum ſortiebatur, ſubſtantia panis in corpus Chriſti mutata, fit corpus Chriſti ſub quantitate dimenſiva panis, & per conſequens locum panis quodammodo ſortitur, mediantibus tamen dimenſionibus panis.

Poſſunt & aliæ rationes aſſignari & quantum ad fidei rationem, quæ (a) de inviſibilibus eſt, & quantum ad meritum, quod circa hoc ſacramentum tanto maius eſt, quanto inviſibilius agitur, corpore Chriſti ſub panis accidentibus occultato, propter commodiorem, & honeſtiorem uſum ſacramenti: eſſet enim horrori ſumentibus, & abominationi videnribus, ſi corpus Chriſti in ſua ſpecie a fidelibus ſumeretur. Unde ſub ſpecie panis, & vini, quibus homines communius utuntur ad eſum, & porum, corpus Chriſti proponitur ad manducandum, & ſanguis porandus.

CAPUT LXIV.

Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte loci.

HIS igitur conſideratis circa modum converſionis, ad alia ſolvenda nobis aliquatenus via patet. Dictum eſt enim, quod locus in quo hoc agitur ſacramentum, attribuitur corpori Chriſti ratione dimenſionum panis remanentium poſt converſionem ſubſtantiæ panis in corpus Chriſti. Secundum hoc igitur ea quæ Chriſti ſunt, neceſſe eſt eſſe in loco prædicto, ſecundum quod exigit ratio converſionis prædictæ.

Conſiderandum eſt igitur, in hoc ſacramento aliquid eſſe ex vi converſionis, aliquid autem ex naturali concomitantia. Ex vi quidem converſionis eſt in hoc ſacramento illud ad quod directe converſio terminatur: ſicut ſub ſpeciebus panis corpus Chriſtl, in quod ſubſtantia panis convertitur, ut per verba conſecrationis patet, cum dicitur, *Hoc eſt corpus meum*; & ſimiliter ſub ſpecie vini eſt ſanguis Chriſti, cum dicitur, *Hic eſt calix ſanguinis mei &c.* Sed ex naturali concomitanria ſunt ibi omnia alia, ad quæ converſio non terminatur, ſed tamen ei in quod terminatur, ſunt realiter coniuncta. Manifeſtum eſt enim quod converſio panis non terminatur in Divinitatem Chriſti, neque in eius animam; ſed tamen ſub ſpecie panis eſt anima Chriſti, & eius Divinitas propter unionem utriuſque ad corpus Chriſti. Si vero in triduo mortis Chriſti hoc ſacramentum cele-

(a) *Al.* de indiviſibilibus.

Digitized by Google

lebratum fuiſſet, non fuiſſet ſub ſpecie panis anima Chriſti, quia realiter non erat corpori eius unita; & ſimiliter nec ſub ſpecie panis fuiſſet ſanguis, nec ſub ſpecie vini corpus propter ſeparationem utriuſque in morte. Nunc autem quia corpus Chriſti in ſua natura non eſt ſine ſanguine, ſub utraque ſpecie continetur corpus, & ſanguis; ſed ſub ſpecie panis continetur corpus ex vi converſionis, ſanguis autem ex naturali concomitantia, ſub ſpecie autem vini e converſo.

Per eadem etiam patet ſolutio ad id quod obiiciebatur de inæqualitate corporis Chriſti ad locum panis. Subſtantia enim panis directe convertitur in ſubſtantiam corporis Chriſti. Dimenſiones autem corporis Chriſti ſunt in ſacramento ex naturali concomitantia, non autem ex vi converſionis, cum dimenſiones panis remaneant. Sic igitur corpus Chriſti non comparatur ad hunc locum mediantibus dimenſionibus propriis, ut eis oporteat adæquari locum, ſed mediantibus dimenſionibus panis remanentibus, quibus locus adæquatur.

Inde etiam patet ſolutio ad id quod obiiciebatur de pluralitate locorum. Corpus enim Chriſti per ſuas proprias dimenſiones in uno tantum loco exiſtit, ſed mediantibus dimenſionibus panis in ipſum tranſeuntis in tot locis eſt, in quot huiuſmodi converſio fuerit celebrata, non quidem diviſum per partes, ſed integrum in unoquoque: nam quilibet panis conſecratus in integrum corpus Chriſti convertitur.

CAPUT LXV.

Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte accidentium.

Sic igitur difficultate ſoluta quæ ex loco accidit, inſpiciendum eſt de ea quæ ex accidentibus remanentibus eſſe videtur. Non enim negari poteſt accidentia panis, & vini remanere, cum ſenſus hoc infallibiliter demonſtret: neque his corpus Chriſti, aut ſanguis afficitur, quia hoc ſine eius alteratione eſſe non poſſet, nec talium accidentium capax eſt: ſimiliter autem & ſubſtantia aeris. Unde relinquitur quod ſint ſine ſubiecto, tamen per modum prædictum, ut ſcilicet ſola quantitas dimenſiva ſine ſubiecto ſubſiſtat, & ipſa aliis accidentibus præbeat ſuſtentamentum. Nec eſt impoſſibile quod accidens virtute divina ſubſiſtere poſſit ſine ſubiecto. Idem enim eſt iudicandum de productione rerum, & de conſervatione earum in eſſe. Divina autem virtus poteſt producere effectus quarumcumque cauſarum ſecundarum ſine ipſis cauſis ſecundis, ſicut potuit formare hominem ſine ſemine, & ſanare febrem ſine operatione naturæ: quod accidit propter infinitatem virtutis eius, & quia omnibus cauſis ſecundis largitur virtutem agendi, unde & effectus cauſarum ſecundarum conſervare poteſt in eſſe ſine cauſis ſecundis. Et hoc modo in hoc ſacramento accidens conſervat in eſſe, ſublata ſubſtantia, quæ ipſum conſervabat: quod quidem præcipue dici poteſt de quantitatibus dimenſivis, quas etiam Platonici poſuerunt per ſe ſubſiſtere, propter hoc quod ſecundum intellectum ſeparantur. Manifeſtum eſt autem quod plus poteſt Deus in operando quam intellectus in apprehendendo. Habet autem & hoc proprium quantitas dimenſiva inter accidentia reliqua, quod ipſa ſecundum ſe individuatur: quod ideo eſt, quia poſitio quæ eſt ordo partium in toto, in eius ratione includitur: eſt enim quantitas poſitionem habens. Ubicumque autem intelligitur diverſitas partium eiuſdem ſpeciei, neceſſe eſt intelligi individuationem: nam quæ ſunt unius ſpeciei, non multiplicantur niſi ſecundum individuum: & inde eſt quod non poſſunt apprehendi multæ albedines, niſi ſecundum quod ſunt in diverſis ſubiectis; poſſunt autem apprehendi multæ lineæ, etiam ſi ſecundum ſe conſiderentur: diverſus enim ſitus qui per ſe lineæ ineſt, ad pluralitatem linearum ſufficiens eſt. Et quia ſola quantitas dimenſiva de ſui ratione habet unde multiplicatio individuorum in eadem ſpecie poſſit accidere, prima radix huiuſmodi multiplicationis ex dimenſione eſſe videtur: quia & in genere ſubſtantiæ multiplicatio fit ſecundum dimenſionem materiæ: quæ nec intelligi poſſet, niſi ſecundum quod materia ſub dimenſionibus conſideratur: nam remota quantitate, ſubſtantia omnis indiviſibilis eſt, ut patet per Philoſophum I. Phyſic. (text. comm. xv.) Manifeſtum eſt autem quod in aliis generibus accidentium multiplicantur individua eiuſdem ſpeciei ex parte ſubiecti. Et ſic relinquitur quod cum in huiuſmodi ſacramento ponamus dimenſiones per ſe ſubſiſtere, & alia accidentia in eis ſicut in ſubiecto fundari; non oportet nos dicere, quod accidentia huiuſmodi individua-

viduata non ſint, remanet enim in ipſis dimenſionibus individuationis radix.

CAPUT LXVI.

Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte actionis, & paſſionis.

His autem conſideratis, quæ ad quartam difficultatem pertinent, conſideranda ſunt: circa quæ aliquid eſt quod de facili expediri poteſt; aliquid autem quod maiorem difficultatem prætendit.

Quod enim in ſacramento eædem actiones appareant quæ prius in ſubſtantia panis, & vini apparebant, puta quod ſimiliter immutent ſenſum, ſimiliter etiam alterent aerem circumſtantem, vel quodlibet aliud odore, aut colore: ſatis conveniens videtur ex his quæ poſita ſunt. Dictum eſt enim (cap. LXIII.) quod in hoc ſacramento remanent accidentia panis, & vini, inter quæ ſunt qualitates ſenſibiles, quæ ſunt huiuſmodi actionum principia. Rurſus circa paſſiones aliquas, puta quæ ſiunt ſecundum alterationes huiuſmodi accidentium, non magna etiam difficultas accidit, ſi præmiſſa ſupponantur. Quum enim præmiſſum ſit quod alia accidentia in dimenſionibus fundantur ſicut in ſubiecto, per eumdem modum circa huiuſmodi ſubiectum alteratio aliorum accidentium conſiderari poteſt, ſicut ſi eſſet ibi ſubſtantia; ut puta ſi vinum eſſet calefactum, & infrigidaretur, aut mutaret ſaporem, aut aliquid huiuſmodi.

Sed maxima difficultas apparet circa generationem, & corruptionem, quæ in hoc ſacramento videtur accidere. Nam ſi quis in magna quantitate hoc ſacramentali cibo uteretur, ſuſtentari poſſet, & vino etiam inebriari, ſecundum illud Apoſtoli I. Corinth. XI. 21. *Alius eſurit, alius autem ebrius eſt*. Quæ quidem accidere non poſſent, niſi ex hoc ſacramento caro, & ſanguis generaretur: nam nutrimentum convertitur in ſubſtantiam nutriti. Quamvis quidam dicant hominem hoc ſacramentali cibo non poſſe nutriri, ſed ſolum confortari, & reſocillari, ſicut quum ad odorem vini confortatur. Sed hæc quidem confortatio ad horam accidere poteſt; non autem ſufficit ad ſuſtentandum hominem, ſi diu ſine cibo permaneat: experimento autem de facili inveniretur, hominem diu ſacramentali cibo ſuſtentari poſſe. Mirandum etiam videtur, cur negent hominem hoc ſacramentali cibo poſſe nutriri, refugientes hoc ſacramentum in carnem, & ſanguinem poſſe converti; cum ad ſenſum appareat quod per putrefactionem, vel combuſtionem in aliam ſubſtantiam, ſcilicet cineris, & pulveris, convertatur: quod quidem difficile tamen videtur, eo quod nec videatur poſſibile quod ex accidentibus fiat ſubſtantia, nec credi fas ſit quod ſubſtantia corporis Chriſti, quæ eſt impaſſibilis, in aliam ſubſtantiam convertatur.

Si quis autem dicere velit, quod ſicut miraculoſe panis in corpus Chriſti convertitur, ita miraculoſe accidentia in ſubſtantiam convertuntur: primum quidem hoc non videtur miraculo eſſe conveniens, quod hoc ſacramentum putreſcat, vel per combuſtionem diſſolvatur: deinde quia putrefactio, & combuſtio conſueto naturæ ordine huic ſacramento accidere inveniuntur; quod non ſolet eſſe in his quæ miraculoſe fiunt.

Ad hanc dubitationem tollendam quædam famoſa poſitio eſt ad inventa, quæ a multis tenetur. Dicunt enim, quod quum contingit hoc ſacramentum in carnem converti, aut ſanguinem per nutrimentum, vel in cinerem (*a*) per combuſtionem, aut putrefactionem; non convertuntur accidentia in ſubſtantiam, neque ſubſtantia corporis Chriſti; ſed redit divino miraculo ſubſtantia panis, quæ prius fuerat, & ex ea generantur illa in quæ hoc ſacramentum converti invenitur. Sed hoc quidem omnino ſtare non poteſt.

Oſtenſum eſt enim ſupra, quod ſubſtantia panis in ſubſtantiam corporis Chriſti convertitur: quod autem in aliquid converſum eſt, redire non poteſt, niſi e converſo illud reconvertatur in ipſum. Si igitur ſubſtantia panis redit, ſequitur quod ſubſtantia corporis Chriſti reconvertitur in panem: quod eſt abſurdum.

Adhuc. Si ſubſtantia panis redit, neceſſe eſt quod vel redeat ſpeciebus panis manentibus, vel ſpeciebus panis iam deſtructis. Speciebus quidem panis durantibus ſubſtantia panis redire non poteſt: quia quamdiu ſpecies manent, manet ſub eis ſubſtantia corporis Chriſti. Sequeretur ergo quod ſimul eſſet ibi ſubſtantia panis, & ſubſtantia corporis Chriſti. Similiter etiam neque corruptis ſpeciebus panis, ſubſtantia panis redire poteſt: tum quia ſubſtantia panis non eſt ſine propriis ſpeciebus: tum quia deſtructis ſpeciebus panis, iam generata eſt alia ſubſtantia, ad

(*a*) *Al.* aut combuſtionem.

Digitized by Google

ad cuius generationem ponebatur quod ſubſtantia panis rediret.

Melius igitur dicendum videtur, quod in ipſa conſecratione ſicut ſubſtantia panis in corpus Chriſti miraculoſe convertitur, ita miraculoſe accidentibus confertur quod ſubſiſtant, quod eſt proprium ſubſtantiæ; & per conſequens quod omnia poſſit facere, & pati, quæ ſubſtantia poſſet facere, & pati, ſi ſubſtantia adeſſet: unde ſine novo miraculo & inebriare, & nutrire, & incinerari, & putreſieri poſſunt eodem modo, & ordine ac ſi ſubſtantia panis, & vini adeſſet.

CAPUT LXVII.

Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte fractionis.

III. Part. quæſt. lxxvii. *art.* 7.

Reſtat autem ea quæ ad quintam difficultatem pertinent, ſpeculari. Manifeſtum eſt autem ſecundum prædicta quod fractionis ſubiectum ponere poſſumus dimenſiones per ſe ſubſiſtentes; nec tamen huiuſmodi dimenſionibus fractis frangitur ſubſtantia corporis Chriſti, eo quod totum corpus Chriſti ſub qualibet portione remaneat. Quod quidem etſi difficile videatur, tamen ſecundum ea quæ præmiſſa ſunt (cap. lxiv.) exponi habet. Dictum eſt enim ſupra, quod corpus Chriſti eſt in hoc ſacramento per ſubſtantiam ſuam ex vi ſacramenti; dimenſiones autem corporis Chriſti ſunt ibi ex naturali concomitantia quam ad ſubſtantiam habent, e contrario et ſecundum quod corpus naturaliter eſt in loco: nam corpus naturaliter eſt in loco mediantibus dimenſionibus, quibus loco commenſuratur. Alio autem modo ſe habet aliquid ſubſtantiale ad id in quo eſt, & alio modo aliquid quantum: nam quantum totum ita eſt in aliquo toto, quod totum non eſt in parte, ſed pars in parte, ſicut totum in toto: unde & corpus naturale ſic eſt in toto loco totum, quod non eſt totum in qualibet parte loci; ſed partes corporis partibus loci aptantur, eo quod eſt in loco mediantibus dimenſionibus. Si autem aliquod ſubſtantiale ſit in aliquo toto totum, etiam totum eſt in qualibet parte eius, ſicut tota natura, & ſpecies aquæ in qualibet parte aquæ eſt, & tota anima eſt in qualibet corporis parte. Quia igitur corpus Chriſti eſt in ſacramento ratione ſuæ ſubſtantiæ, in quam converſa eſt ſubſtantia panis dimenſionibus eius manentibus, ſicut tota ſpecies panis erat ſub qualibet parte dimenſionum, ita integrum corpus Chriſti eſt ſub qualibet parte earumdem. Non igitur fractio illa, ſeu diviſio attingit ad corpus Chriſti, ut ſit in illo ſicut in ſubiecto; ſed ſubiectum eius ſunt dimenſiones panis, vel vini remanentes; ſicut & aliorum accidentium ibidem remanentium, diximus eas eſſe ſubiectum.

CAPUT LXVIII.

Solutio auctoritatis ſupra inductæ.

His igitur difficultatibus remotis, manifeſtum eſt quod id quod eccleſiaſtica traditio habet circa ſacramentum altaris, nihil continet impoſſibile Deo, qui omnia poteſt: nec etiam contra Eccleſiæ traditionem eſt verbum Domini dicentis ad diſcipulos, qui de hac doctrina ſcandalizari videbantur: *Verba quæ ego locutus ſum vobis, ſpiritus, & vita ſunt.* Non enim per hoc dedit intelligere quod vera caro ſua in hoc ſacramento manducanda fidelibus non traderetur; ſed quia non traditur manducanda carnaliter, ut ſcilicet ſicut alii cibi carnales, in propria ſpecie dilacerata ſumeretur; ſed quia quodam ſpirituali modo ſumitur præter conſuetudinem aliorum ciborum carnalium.

CAPUT LXIX.

Ex quali pane, & vino debet confici hoc ſacramentum.

Quia vero, ut dictum eſt, ex pane, & vino hoc ſacramentum conficitur, neceſſe eſt eas conditiones ſervari in pane, & vino, ut ex eis hoc ſacramentum confici poſſit, quæ ſunt de ratione panis, & vini. Vinum autem non dicitur niſi liquor qui ex uvis exprimitur; nec panis dicitur proprie niſi qui ex granis triticei conficitur. Alii vero qui dicuntur panes, pro defectu panis triticei ad eius ſupplementum in uſum venerunt; & ſimiliter alii liquores in uſum vini: unde nec ex alio pane, nec ex alio vino ſacramentum confici poſſet; neque etiam ſi pani, & vino tanta alienæ materiæ admixtio fieret, quod ſpecies ſolveretur. Si qua vero huiuſmodi pani, & vino accidunt, quæ non ſunt de ratione panis, & vini, manifeſtum eſt quod his prætermiſſis poteſt verum confici ſacramentum: unde cum

eſſe

eſſe fermentum, vel azymum non ſit de ratione panis, ſed utrolibet exiſtente ſpecies panis ſalvetur, ex utrolibet pane poteſt confici ſacramentum: & propter hoc diverſæ Eccleſiæ diverſum in hoc uſum habent: & utrumque congruere poteſt ſignificationi ſacramenti. Nam, ut Gregorius dicit in Regiſtro, Romana Eccleſia offert azymos panes, propterea quod Dominus ſine ulla commixtione carnem ſuſcepit; ſed ceteræ Eccleſiæ offerunt fermentatum, pro eo quod verbum patris indutum eſt carne, & eſt verus Deus, & verus homo, ſicut & fermentum commiſcetur farinæ.

Congruit tamen magis puritati corporis myſtici, ideſt Eccleſiæ, quæ in hoc ſacramento configuratur, uſus azymi panis, ſecundum illud Apoſtoli I. Corinth. v. 7. *Paſcha noſtrum immolatus eſt Chriſtus: itaque epulemur ..... in azymis ſinceritatis, & veritatis.*

Per hoc autem excluditur error quorumdam hæreticorum, qui dicunt in azymo ſacramentum hoc celebrari non poſſe: quod etiam evidenter Evangelii auctoritate deſtruitur: dicitur enim Matth. xxvi. & Marci xiv. & Lucæ xxii. quod Dominus prima die azymorum paſcha cum diſcipulis ſuis comedit, & tunc hoc ſacrameotum inſtituit. Quum autem non eſſet licitum ſecundum legem quod prima die azymorum fermentatum in domibus Iudæorum inveniretur, ut patet Exodi xii. Dominus autem quamdiu fuit in mundo, legem ſervaverit: maoifeſtum eſt quod panem azymum in corpus ſuum convertit, & diſcipulis ſumendum dedit. Stultum eſt igitur improbare in uſu Eccleſiæ Latinorum quod Dominus in ipſa inſtitutione huius ſacramenti ſervavit.

Sciendum tamen, quod quidam dicunt ipſum præveniſſe diem azymorum propter paſſionem imminentem; & tunc fermentato pane eum uſum fuiſſe: quod quidem oſtendere nituntur ex duobus. Primo ex hoc quod dicitur Ioanis xiii. quod ante diem feſtum paſchæ Dominus cum diſcipulis cœnam celebravit, in qua corpus ſuum conſecravit, ſicut Apoſtolus tradit I. Cor. xi. unde videtur quod Chriſtus cœnam celebravit ante diem azymorum; & ſic in conſecratinne ſui corporis uſus fuit pane fermentato. Hoc etiam confirmare volunt per hoc quod habetur Ioannis xviii. quod ſexta feria, qua Chriſtus eſt crucifixus, Iudæi non intraverunt prætorium Pilati, ut non contaminarentur, ſed manducarent paſcha. Paſcha autem dicuntur azyma. Ergo concludunt quòd cœna fuit celebrata ante azyma.

Ad hoc autem reſpondetur, quod ſicut Dominus mandat Exodi xii. feſtum azymorum ſeptem diebus celebrabatur; inter qnos dies prima erat ſancta, atque ſolemnis præcipue inter alias, quod erat quiotadecima die menſis. Sed quia apud Iudæos ſolemnitates a præcedenti veſpere incipiebant, ideo quartadecima die ad veſperam incipiebant comedere azyma, & comedebant per ſeptem ſubſequentes dies: & ideo dicitur in eodem capitulo: *Primo menſe, quartadecima die menſis ad veſperam comedetis azyma uſque ad diem vigeſimamprimam eiuſdem menſis ad veſperam: ſeptem diebus fermentatum non invenietur in domibus veſtris*: & eadem quartadecima die ad veſperas immolabatur agnus paſchalis. Prima ergo die azymorum a tribus Evangeliſtis, Matthæo, Marco, Luca, dicitur quartadecima dies menſis, quia ad veſperam comedebant azyma, & tunc immolabatur paſcha, id eſt agnus paſchalis: & hoc erat ſecundum Ioannem ante diem feſtum paſchæ, ideſt ante quintamdecimum diem menſis, qui erat ſolemnior inter omnes, in quo Iudæi volebant comedere paſcha, ideſt panes azymos paſchales, non autem agnum paſchalem. Et ſic nulla diſcordia inter Evangeliſtas exiſtente, planum eſt quod Chriſtus ex azymo pane corpus ſuum conſecravit in cœna. Unde manifeſtum fit quod Latinorum Eccleſia rationabiliter pane azymo utitur in hoc ſacramento.

CAPUT LXX.

De ſacramento pœnitentiæ, & primo quod homines poſt gratiam ſacramentalem acceptam peccare poſſunt.

Quamvis autem per prædicta ſacramenta hominibus gratia conferatur, non tamen per acceptam gratiam impeccabiles fiunt.

1. Gratuita enim dona recipiuotur in anima ſicut habituales diſpoſitiones: nnn enim homo ſecundum ea ſemper agit. Nihil autem prohibet eum qui habitum habet, agere ſecundum habitum, vel contra eum; ſicut grammaticus poteſt ſecundum grammaticam recte loqui, vel etiam contra grammaticam loqui incongrue: & ita eſt etiam de habitibus virtutum moralium: poteſt enim qui iuſtitiæ habitum habet, iuſta agere, & poteſt etiam contra iuſtitiam agere: quod ideo

ideo eſt, quia uſus habituum in nobis ex voluntate eſt; voluntas autem ad utrumque oppoſitorum ſe habet. Manifeſtum eſt igitur quod ſuſcipiens gratuita dona, peccare poteſt, contra gratiam agendo.

2. Adhuc. Impeccabilitas in homine eſſe non poteſt ſine immutabilitate voluntatis. Immutabilitas autem voluntatis non poteſt homini competere niſi ſecundum quod attingit ultimum finem: ex hoc enim voluntas immutabilis redditur quod totaliter impletur, ita quod non habet quo divertat ab eo in quo eſt firmata. Impletio autem voluntatis non competit homini niſi ut finem ultimum attingenti: quamdiu enim reſtat aliquid ad deſiderandum, voluntas impleta non eſt. Sic igitur homini impeccabilitas non competit antequam ad ultimum finem perveniat, quod quidem non datur homini in gratia quæ in ſacramentis confertur: quia ſacramenta ſunt in adiutorium hominis ſecundum quod eſt in via ad finem. Non igitur ex gratia in ſacramentis percepta aliquis impeccabilis redditur.

3. Amplius. Omne peccatum ex quadam ignorantia contingit: unde Philoſophus dicit (III. Ethic. cap. 1.) quod omnis malus eſt ignorans: & in Proverbiis (cap. xiv. 22.) dicitur: *Errant qui operantur malum*. Tunc igitur ſolum homo ſecurus poteſt eſſe a peccato ſecundum voluntatem, quando ſecundum intellectum ſecurus eſt ab ignorantia, & errore. Manifeſtum eſt autem quod homo non redditur immunis ab omni ignorantia, & errore per gratiam in ſacramentis perceptam: hoc enim eſt hominis ſecundum intellectum illam veritatem inſpicientis quæ eſt certitudo omnium veritatum: quæ quidem inſpectio eſt ultimus hominis finis, ut in tertio (Lib. cap. li.) oſtenſum eſt. Non igitur per gratiam ſacramentorum homo impeccabilis redditur.

4. Item. Ad alterationem hominis quæ eſt ſecundum malitiam, & virtutem, multum operatur alteratio quæ eſt ſecundum animæ paſſiones: nam ex eo quod ratione paſſiones animæ refrenantur, homo virtuoſus efficitur, & in virtute conſervatur; ex eo vero quod ratio ſequitur paſſiones, homo redditur vitioſus. Quamdiu igitur homo eſt alterabilis ſecundum animæ paſſiones, eſt etiam alterabilis ſecundum vitium, & virtutem. Alteratio autem quæ eſt ſecundum animæ paſſiones, non tollitur per gratiam in ſacramentis collatam, ſed manet in homine quamdiu anima paſſibili corpori unitur. Manifeſtum eſt igitur quod per ſacramentorum gratiam homo impeccabilis non redditur.

5. Præterea. Superfluum videtur eos admonere ne peccent qui peccare non poſſunt. Sed per evangelicam, & apoſtolicam doctrinam admonentur fideles iam per ſacramenta Spiritus ſancti gratiam conſecuti: dicitur enim Hebr. xii. 15. *Contemplantes* (a) *ne quid deſit gratiæ Dei, neque radix amaritudinis ſurſum germinans impediat*: & Epheſ. iv. 30. *Nolite contriſtare Spiritum ſanctum Dei, in quo ſignati eſtis*: & I. Cor. x. 12. *Qui ſe exiſtimat ſtare, videat ne cadat*: ipſe etiam Apoſtolus de ſe dicit (ibid. ix. 27.) *Caſtigo corpus meum, & in ſervitutem redigo, ne forte cum aliis prædicaverim, ipſe reprobus efficiar*. Non igitur per gratiam in ſacramentis perceptam homines impeccabiles redduntur.

Per hoc excluditur quorumdam hæreticorum error (Ioviniani teſt. Hieron. Lib. II. contra Iovin. cap. xxxi.) qui dicunt quod homo poſtquam gratiam Spiritus ſanctus percepit, peccare non poteſt; & ſi peccat, numquam gratiam Spiritus ſancti habuit.

Aſſumit autem in fulcimentum ſui erroris quod dicitur I. Cor. xiii. 8. *Caritas numquam excidit*: & I. Ioan. iii. 6. dicitur: *Omnis qui in eo manet, non peccat; & omnis qui peccat, non vidit, nec cognovit eum*: & infra expreſſius: *Omnis qui eſt ex Deo, peccatum non facit, quoniam ſemen ipſius in eo manet, & non poteſt peccare, quoniam ex Deo natus eſt*.

Sed hæc ad eorum propoſitum oſtendendum efficacia non ſunt. Non enim dicitur quod caritas numquam excidit, propter hoc quod ille qui habet caritatem, eam quandoque non amittat, cum dicatur Apoc. ii. 4. *Habeo adverſum te* (b) *pauca, quod caritatem tuam primam reliquiſti*. Sed ideo dictum eſt, quod caritas numquam excidit, quia cum cetera dona Spiritus ſancti de ſui ratione imperfectionem habentia, utpote ſpiritus prophetiæ, & huiuſmodi, evacuentur cum venerit quod perfectum eſt, caritas in illo perfectionis ſtatu remanebit. Ea vero quæ ex epiſtola Ioannis inducta ſunt, ideo dicuntur, quia (c) dona Spiritus ſancti quibus homo adoptatur in filium, vel renaſcitur in filium Dei, quantum eſt

(a) Vulgata *ne quis*. (b) In Vulgata non eſt vox *pauca*. (c) *Al.* bona.

Digitized by Google

eſt de ſe, tantam habent virtutem, quod hominem ſine peccato conſervare poſſunt; nec homo peccare poteſt ſecundum ea vivens; poteſt tamen contra ea agere, & ab eis diſcedendo peccare: ſic enim dictum eſt: *Qui natus eſt ex Deo non poteſt peccare*; ſicut ſi diceretur, quod calidum non poteſt infrigidare: id tamen quod eſt calidum, poteſt fieri frigidum, & ſic infrigidabit: vel ſicut ſi diceretur, iuſtus iniuſta non agit, ſcilicet inquantum eſt iuſtus.

CAPUT LXXI.

Quod homo peccans poſt ſacramentorum gratiam, poteſt ad gratiam converti.

EX præmiſſis autem apparebit ulterius quod homo poſt ſacramentalem gratiam ſuſceptam in peccatum cadens, iterum reparari poteſt ad gratiam.

1. Ut enim oſtenſum eſt, quamdiu hic vivitur, voluntas mutabilis eſt ſecundum vitium, & virtutem. Sicut igitur poſt acceptam gratiam poteſt peccare, ita & a peccato, ut videtur, poteſt ad virtutem redire.

2. Item. Manifeſtum eſt bonum eſſe potentius malo: nam malum non agit niſi virtute boni, ut ſupra in III. Libro eſt oſtenſum. Si igitur voluntas hominis a ſtatu gratiæ per peccatum avertitur, multo magis per gratiam poteſt a peccato revocari.

3. Adhuc. Immobilitas voluntatis non competit alicui quamdiu eſt in via. Sed quamdiu hic homo vivit, eſt in via tendendi in ultimum finem. Non igitur habet immobilem voluntatem in malo, ut non poſſit per divinam gratiam reverti ad bonum.

4. Amplius. Manifeſtum eſt quod a peccatis quæ quis ante gratiam perceptam in ſacramentis, commiſit, per ſacramentorum gratiam liberatur: dicit enim Apoſtolus I. ad Cor. VI. 9. *Neque fornicarii, neque idolis ſervientes, neque adulteri &c. regnum Dei poſſidebunt. Et hæc quidem fuiſtis aliquando; ſed abluti eſtis, ſed ſanctificati eſtis, ſed iuſtificati eſtis in nomine Domini noſtri Ieſu Chriſti, & in Spiritu Dei noſtri*. Manifeſtum eſt etiam quod gratia in ſacramentis collata naturæ bonum non minuit, ſed auget. Pertinet autem hoc ad bonum naturæ quod a peccato reducibilis ſit in ſtatum iuſtitiæ: nam potentia ad bonum, quoddam bonum eſt. Igitur ſi contingat peccare poſt gratiam perceptam, adhuc homo reducibilis erit ad ſtatum iuſtitiæ.

5. Adhuc. Si peccantes poſt baptiſmum ad gratiam redire non poſſunt, tollitur eis ſpes ſalutis. Deſperatio autem eſt via ad libere peccandum: dicitur enim ad Epheſ. IV. 19. de quibuſdam quod *deſperantes tradiderunt ſemetipſos impudicitiæ in operationem omnis immunditiæ, & avaritiæ*. Periculoſiſſima eſt igitur hæc poſitio, quæ in tantam ſentinam vitiorum homines inducit.

6. Præterea. Oſtenſum eſt ſupra (cap. præced.) quod gratia in ſacramentis percepta non conſtituit hominem impeccabilem. Si igitur poſt gratiam in ſacramentis perceptam peccans ad ſtatum iuſtitiæ redire non poſſet, periculoſum eſſet ſacramenta percipere: quod patet eſſe inconveniens. Non igitur peccantibus poſt ſacramenta percepta reditus ad iuſtitiam denegatur.

Hoc etiam auctoritate ſacræ Scripturæ confirmatur. Dicitur enim I. Ioan. II. 1. *Filioli mei, hæc ſcribo vobis, ut non peccetis. Sed & ſi quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem Ieſum Chriſtum iuſtum: & ipſe eſt propitiatio pro peccatis noſtris*. Quæ quidem verba manifeſtum eſt quod fidelibus iam renatis proponebantur. Paulus etiam de Corinthio fornicario ſcribit II. Cor. II. 6. *Sufficit illi qui eiuſmodi eſt, obiurgatio hæc quæ fit a pluribus, ita ut e contrario magis doleatis, & conſolemini*: & infra 7. dicit: *Gaudeo, non quia contriſtati eſtis, ſed quia contriſtati eſtis ad pœnitentiam*: dicitur etiam Hier. III. 1. *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me, dicit Dominus*: & Thren. ult. 21. *Converte nos Domine ad te, & convertemur: innova dies noſtros ſicut a principio*. Ex quibus omnibus apparet quod ſi fideles poſt gratiam lapſi fuerint, iterum patet eis reditus ad ſalutem.

Per hoc autem excluditur error Novatianorum, qui peccantibus poſt baptiſmum indulgentiam denegabant. Ponebant autem ſui erroris occaſionem (*a*) ex eo quod dicitur Heb. VI. 4. *Impoſſibile eſt eos qui ſemel ſunt illuminati, & guſtaverunt donum cæleſte, & participes ſunt facti Spiritus ſancti, guſtaverunt nihilominus bonum verbum Dei, virtuteſque ſæculi venturi, & prolapſi ſunt, renovari rurſum ad pœnitentiam*. Sed ex quo ſenſu hoc Apoſtolus dixerit, apparet ex hoc quod ſubditur: *Rur-*

(a) *At* in eo?

Rurſus crucifigentes ſibimetipſis Filium Dei, & oſtentui habentes. Ea igitur ratione qua prolapſi ſunt poſt gratiam perceptam, renovari rurſus ad pœnitentiam non poſſunt, quia Filius Dei rurſus crucifigendus non eſt. Denegatur igitur illa renovatio in pœnitentia per quam homo ſimul crucifigitur Chriſto, quod quidem eſt per baptiſmum: dicitur enim Roman. vi. 3. *Quicumque igitur baptizati ſumus in Chriſto Ieſu, in morte ipſius baptizati ſumus*. Sicut igitur Chriſtus non eſt iterum crucifigendus, ita qui peccat poſt baptiſmum, non eſt rurſus baptizandus; poteſt tamen rurſus converti ad gratiam per pœnitentiam: unde & Apoſtolus non dixit, quod impoſſibile ſit eos qui ſemel lapſi ſunt, rurſus revocari, vel converti ad pœnitentiam, ſed quod impoſſibile ſit *renovari*, quod baptiſmo attribuere ſolet, ut patet ad Titum iii. 5. *Secundum miſericordiam ſuam ſalvos nos fecit per lavacrum regenerationis, & renovationis Spiritus ſancti*.

CAPUT LXXII.

De neceſſitate pœnitentiæ, & partium eius.

EX hoc igitur apparet quod ſi aliquis poſt baptiſmum peccet, remedium ſui peccati per baptiſmum habere non poteſt: & quia abundantia divinæ miſericordiæ, & efficacia gratiæ Chriſti hoc non patitur ut abſque remedio dimittatur, inſtitutum eſt aliud ſacramentale remedium, quo peccata purgentur; & hoc eſt pœnitentiæ ſacramentum, quod eſt quædam velut ſpiritualis ſanatio. Sicut enim qui vitam naturalem per generationem adepti ſunt, ſi aliquem morbum incurrant, qui ſit contrarius perfectioni vitæ, a morbo curari poſſunt, non quidem ſic ut iterato naſcantur, ſed quadam alteratione ſanantur; ita baptiſmus, qui eſt ſpiritualis regeneratio, non reiteratur contra peccata poſt baptiſmum commiſſa; ſed pœnitentia, quaſi quadam ſpirituali alteratione, ſanantur.

Conſiderandum eſt autem, quod corporalis ſanatio quandoque quidem ab intrinſeco totaliter eſt, ſicut quando aliquis ſola virtute naturæ curatur; quandoque autem ab intrinſeco, & extrinſeco ſimul, utputa quando naturæ operatio iuvatur exteriori beneficio medicinæ. Quod autem totaliter ab extrinſeco curetur, non contingit: habet enim adhuc in ſe ipſo principia vitæ, ex quibus ſanitas in ipſo cauſatur. In ſpirituali vero curatione accidere non poteſt quod totaliter ab intrinſeco fiat. Oſtenſum eſt enim in III. Libro (cap. clvii.) quod a culpa homo liberari non poteſt niſi auxilio gratiæ. Similiter etiam neque poteſt eſſe quod ſpiritualis curatio ſit totaliter ab exteriori: non enim reſtitueretur ſanitas mentis, niſi ordinati motus voluntatis in homine cauſarentur. Oportet igitur in pœnitentiæ ſacramento ſpiritualem ſalutem & ab interiori, & ab exteriori procedere. Hoc autem ſic contingit.

Ad hoc enim quod aliquis a morbo corporali curetur perfecte, neceſſe eſt quod ab omnibus incommodis liberetur quæ per morbum incurrit; ſic & ſpiritualis curatio pœnitentiæ perfecta non eſſet, niſi homo ab omnibus detrimentis ſublevaretur in quæ inductus eſt per peccatum. Primum autem detrimentum quod homo ex peccato ſuſtinet, eſt deordinatio mentis, ſecundum quod mens avertitur ab incommutabili bono, ſcilicet a Deo, & convertitur ad peccatum. Secundum autem eſt quod reatum pœnæ incurrit: ut enim in III. Libro (cap. cxl. & ſeq.) oſtenſum eſt, a iuſtiſſimo rectore Deo pro qualibet culpa pœna (a) debetur. Tertium eſt quædam debilitatio naturalis boni ſecundum quod homo peccando redditur pronior ad peccandum, & tardior ad bene agendum.

Primum igitur quod in pœnitentia requiritur, eſt ordinatio mentis, ut ſcilicet mens convertatur ad Deum, & avertatur a peccato, dolens de commiſſo, & proponens non committendum: quod eſt de ratione contritionis. Hæc vero mentis reordinatio ſine gratia eſſe non poteſt. Nam mens noſtra debite ad Deum converti non poteſt ſine caritate; caritas autem ſine gratia haberi non poteſt, ut patet ex his quæ in III. Libro (cap. cli.) dicta ſunt. Sic igitur per contritionem & offenſa Dei tollitur, & a reatu pœnæ æternæ liberatur, qui cum gratia, & caritate eſſe non poteſt: non enim æterna pœna eſt niſi per ſeparationem a Deo, cui gratia, & caritate homo coniungitur. Hæc (b) enim mentis reordinatio quæ in contritione conſiſtit, ex interiori procedit, ideſt a libero arbitrio cum adiutorio divinæ gratiæ. Quia vero ſupra (cap. lv.) oſtenſum eſt, quod meritum Chriſti pro humano genere patientis ad expiationem omnium peccato-

(a) *Numquid* exigitur; *aut* iuſtiſſimo rectori Deo? (b) *Forte* autem.

Digitized by Google

rum operatur; neceſſe eſt ad hoc quod homo de peccato liberetur, quod non ſolum mente Deo adhæreat, ſed etiam mediatori Dei & hominum Ieſu Chriſto, in quo datur remiſſio omnium peccatorum. Nam in converſione mentis ad Deum ſalus ſpiritualis conſiſtit: quam quidem ſalutem conſequi non poſſumus niſi per medicum animarum noſtrarum Ieſum Chriſtum, qui ſalvat populum ſuum a peccatis eorum: cuius quidem meritum ſufficiens eſt ad omnia peccata totaliter tollenda: ipſe eſt enim qui tollit peccata mundi, ut dicitur Ioannis 1. Sed tamen non omnes effectum remiſſionis perfecte conſequuntur, ſed unuſquiſque intantum conſequitur, inquantum Chriſto pro peccatis patienti coniungitur. Quia igitur coniunctio noſtri ad Chriſtum in baptiſmo non eſt ſecundum operationem noſtram quaſi ab interiori, quia nulla res ſe ipſam generat ut ſit, ſed a Chriſto, qui nos regenerat in ſpem vivam; remiſſio peccatorum in baptiſmo fit ſecundum poteſtatem ipſius Chriſti nos ſibi coniungentis perfecte, & integre, ut non ſolum impuritas peccati tollatur, ſed etiam ſolvatur penitus omnis pœnæ reatus, niſi forte per accidens in his qui non conſequuntur effectum ſacramenti propter hoc quod ficte accedunt. In hac vero ſpirituali ſanatione Chriſto coniungimur ſecundum operationem noſtram divina gratia informatam: unde non ſemper totaliter, nec omnes æqualiter remiſſionis effectum per hanc coniunctionem conſequuntur. Poteſt enim eſſe converſio mentis in Deum, & in deteſtationem peccati tam vehemens, quod perfecte remiſſionem peccati homo conſequitur non ſolum quantum ad purgationem culpæ, ſed etiam quantum ad remiſſionem totius pœnæ. Hoc autem non ſemper contingit. Unde quandoque per contritionem amota culpa, & reatu pœnæ æternæ ſoluto, ut dictum eſt, remanet obligatio ad aliquam pœnam temporalem, ut iuſtitia Dei ſalvetur, ſecundum quam culpa ordinatur per pœnam.

Cum autem ſubire pœnam pro culpa, iudicium quoddam requirat, oportet quod pœnitens, qui ſe Chriſto ſanandum commiſit, Chriſti iudicium in taxatione pœnæ expectet: quod quidem per ſuos miniſtros exhibet Chriſtus, ſicut & cetera ſacramenta. Nullus autem poteſt iudicare de culpis quas ignorat. Neceſſarium igitur fuit confeſſionem inſtitui quaſi ſecundam partem huiuſmodi ſacramenti, ut culpa pœnitentis innoteſcat Chriſti miniſtro. Oportet igitur miniſtrum cui fit confeſſio, iudiciariam poteſtatem habere vice Chriſti, qui conſtitutus eſt iudex vivorum, & mortuorum. Ad iudiciariam autem poteſtatem duo requiruntur, ſcilicet auctoritas cognoſcendi de culpa, & poteſtas abſolvendi, vel condemnandi. Et hæc duo dicuntur duæ claves Eccleſiæ, ſcilicet ſcientia diſcernendi, & potentia ligandi & ſolvendi, quas Dominus Petro commiſit, iuxta illud Matth. XVI. 19. *Tibi dabo claves regni cælorum*. Non autem ſic intelligitur Petro commiſiſſe ut ipſe ſolus haberet, ſed ut per eum derivarentur ad alios: alias non eſſet ſufficienter fidelium ſaluti proviſum. Huiuſmodi autem claves a paſſione Chriſti efficaciam habent, per quam ſcilicet Chriſtus nobis aperuit ianuam regni cæleſtis: ideo ſicut ſine baptiſmo, in quo operatur paſſio Chriſti, non poteſt eſſe ſalus hominibus, ut realiter ſuſcepto, vel ſecundum propoſitum deſiderato, quando neceſſitas, non contemptus, ſacramentum excludit; ita peccantibus poſt baptiſmum ſalus eſſe non poteſt, niſi clavibus Eccleſiæ ſe ſubiiciant, vel actu confitendo, & iudicium miniſtrorum Eccleſiæ ſubeundo, vel ſaltem huius rei propoſitum habendo, ut impleatur tempore opportuno: quia, ut dicit Petrus Act. IV. 12. *non eſt aliud nomen datum . . . hominibus, in quo oporteat nos ſalvos fieri*, niſi in nomine Domini noſtri Ieſu Chriſti.

Per hoc autem excluditur quorumdam error, qui dixerunt, hominem poſſe peccatorum veniam conſequi ſine confeſſione, & propoſito confitendi; vel quod per prælatos Eccleſiæ diſpenſari poteſt quod ad confeſſionem aliquis non teneatur. Non enim hoc poſſunt prælati Eccleſiæ, ut claves fruſtrentur Eccleſiæ, in quibus tota eorum poteſtas conſiſtit, neque ut ſine ſacramento, a paſſione Chriſti virtutem habente, aliquis remiſſionem peccatorum conſequatur: hoc enim eſt ſolius Chriſti, qui eſt ſacramentorum inſtitutor & auctor. Sicut igitur diſpenſari non poteſt per prælatos Eccleſiæ ut aliquis ſine baptiſmo ſalvetur; ita nec quod aliquis remiſſionem ſine confeſſione, & abſolutione conſequatur.

Conſiderandum tamen eſt, quod ſicut baptiſmus efficaciam aliquam habet ad remiſſionem peccati etiam antequam actu ſuſcipiatur, dum eſt in propoſito ipſum ſuſcipiendi, licet poſtmodum pleniorem effectum conferat in adeptione gratiæ,

& in

& in remiſſione culpæ cum actu ſuſcipitur ; & quandoque in ipſa ſuſceptione baptiſmi confertur gratia , & remittitur culpa ei cni prius remiſſa non fuit : ſic & claves Eccleſiæ efficaciam habent in aliquo antequam eis ſe actu ſubiiciat , ſi tamen habeat propoſitum ut ſe eis ſubiiciat ; pleniorem tamen gratiam , & remiſſionem conſequitur , dum ſe eis actu ſubiicit confitendo , & abſolutionem percipiendo : & nihil prohibet quin aliquando virtute clavium alicui confeſſo in ipſa abſolutione gratia conferatur , per quam ei culpa dimittitur . Quia igitur etiam in ipſa confeſſione , & abſolutione plenior effectus gratiæ , & remiſſionis confertur ei qui prius propter bonum propoſitum utrumque obtinuit ; manifeſtum eſt quod virtute clavium miniſter Eccleſiæ abſolvendo aliquid de pœna temporali dimittit , cuius debitor remanſit pœnitens poſt contritionem ; ad reſiduum vero ſua iniunctione obligat pœnitentem : cuius quidem obligationis impletio , ſatisfactio dicitur , quæ eſt tertia pœnitentiæ pars , per quam homo totaliter a reatu pœnæ liberatur , dum pœnam exſolvit quam debuit ; & ulterius debilitas naturalis boni curatur , dum homo a malis abſtinet , & bonis aſſueſcit , Deo ſpiritum ſubiiciendo per orationem , carnem vero domando per ieiunium , ut ſit ſubiecta ſpiritui , & rebus exterioribus per eleemoſynarum largitionem proximos ſibi adiungendo , a quibus fuit ſeparatus per culpam . Sic igitur patet quod miniſter Eccleſiæ in uſu clavium iudicium quoddam exercet . Nulli autem indicium committitur niſi in ſibi ſubiectos . Unde manifeſtum eſt quod non quilibet ſacerdos quemlibet poteſt abſolvere a peccato , ut quidam mentiuntur , ſed eum tantum in quem accipit poteſtatem .

CAPUT LXXIII.

De ſacramento extrema unctionis .

IV. Sent. diſt. XXIII.

QUia vero corpus eſt animæ inſtrumentum ; inſtrumentum autem eſt ad uſum principalis agentis ; neceſſe eſt quod talis ſit diſpoſitio inſtrumenti ut competat principali agenti : unde & corpus diſponitur ſecundum quod congruit animæ . Ex infirmitate igitur animæ , quæ eſt peccatum , interdum infirmitas derivatur ad corpus , hoc divino iudicio diſpenſante : quæ quidem corporalis infirmitas interdum utilis eſt ad animæ ſanitatem , prout homo infirmitatem corporalem ſuſtinet humiliter , & patienter , & ei quaſi in pœnam ſatisfactoriam computatur . Eſt etiam quandoque impeditiva ſpiritualis ſalutis , prout ex infirmitate corporali impediuntur virtutes . Conveniens igitur fuit ut contra peccatum aliqua ſpiritualis medicina adhiberetur , ſecundum quod ex peccato derivatur infirmitas corporalis , per quam quidem ſpiritualem medicinam ſanatur infirmitas corporalis aliquando , cum ſcilicet expedit ad ſalutem : & ad hoc ordinatum eſt ſacramentum extremæ unctionis , de quo dicitur Iacob. v. 14. *Infirmatur quis in vobis ? Inducat presbyteros Eccleſia , & orent ſuper eum , ungentes eum oleo in nomine Domini : & oratio fidei ſanabit infirmum .* Nec præiudicat virtuti ſacramenti , ſi aliquando infirmi quibus hoc ſacramentum confertur , non ex toto ab infirmitate corporali curantur : quia quandoque ſanari corporaliter etiam digne hoc ſacramentum ſumentibus non eſt utile ad ſpiritualem ſalutem . Nec tamen inutiliter ſumunt , quamvis corporalis ſanitas non ſequatur . Cum enim hoc ſacramentum ſic ordinetur contra infirmitatem corporis , inquantum conſequitur ex peccato ; manifeſtum eſt quod contra alias ſequelas peccati hoc ſacramentum ordinatur quæ ſunt pronitas ad malum , & difficultas ad bonum ; & tanto magis , quanto huiuſmodi infirmitates animæ ſunt propinquiores peccato quam infirmitas corporalis . Et quidem huiuſmodi infirmitates ſpirituales per pœnitentiam ſunt curandæ , prout pœnitens per opera virtutis , quibus ſatisfaciendo utitur , a malis retrahitur , & ad bonum inclinatur . Sed quia homo vel per negligentiam , aut per occupationes varias vitæ , aut etiam propter temporis brevitatem , aut propter alia huiuſmodi , prædictos defectus in ſe perfecte non curat , ſalubriter ei providetur ut per hoc ſacramentum prædicta curatio compleatur , & a reatu pœnæ temporalis liberetur , ut ſic nihil in eo remaneat quod in exitu animæ a corpore eam poſſit a perceptione gloriæ impedire . Et ideo Iacobus addit : *Et alleviabit eum Dominus .* Contingit etiam quod homo omnium peccatorum quæ commiſit , notitiam , vel memoriam non habet , ut poſſit per pœnitentiam ſingula expurgare : ſunt etiam quotidiana peccata , ſine quibus præſens vita non agitur , a quibus oportet hominem in ſuo exitu per

hoc

Digitized by Google

hoc ſacramentum emundari, ut nihil inveniatur in eo quod perceptioni gloriæ repugnet: & ideo addit Iacobus, quod *ſi in peccatis ſit, dimittentur ei*. Unde manifeſtum eſt quod hoc ſacramentum eſt ultimum, & quodammodo conſummativum totius ſpiritualis curationis, quo homo quaſi ad participandam gloriam præparatur, unde & extrema unctio nuncupatur.

Ex quo manifeſtum eſt quod hoc ſacramentum non quibuſcumque infirmantibus eſt exhibendum, ſed illis tantum qui ex infirmitate videntur morti propinquare: qui tamen ſi convaluerint, iterato poteſt hoc ſacramentum eis conferri, ſi ad ſimilem ſtatum devenerint. Non enim huius ſacramenti unctio eſt ad conſecrandum, ſicut unctio confirmationis, ablutio baptiſmi, & quædam aliæ unctiones, quæ ideo numquam iterantur, quia conſecratio ſemper manet, dum res conſecrata durat propter efficaciam divinæ virtutis conſecrantis. Ordinatur autem huius ſacramenti inunctio ad ſanandum; medicina autem ſanativa toties iterari debet, quoties infirmitas iteratur.

Et licet aliqui ſint in ſtatu propinquo morti etiam abſque infirmitate, ut patet in his qui damnantur ad mortem, qui tamen ſpiritualibus effectibus huius ſacramenti indigerent; non tamen exhibendum eſt niſi infirmanti, cum ſub ſpecie corporalis medicinæ exhibeatur, quæ non competit niſi corporaliter infirmato. Oportet enim in ſacramentis ſignificationem ſervari. Sicut igitur requiritur in baptiſmo ablutio corpori exhibita, ita in hoc ſacramento requiritur medicatio infirmitati corporali appoſita: unde etiam oleum eſt ſpecialis materia huius ſacramenti, quia habet efficaciam ad ſanandum corporaliter mitigando dolores, ſicut aqua, quæ corporaliter abluit, eſt materia ſacramenti in quo fit ſpiritualis ablutio.

Inde etiam manifeſtum eſt quod ſicut medicatio corporalis adhibenda eſt ad infirmitatis originem, ita hæc unctio illis partibus corporis adhibetur ex quibus infirmitas peccati procedit, ſicut ſunt inſtrumenta ſenſuum, & manus, & pedes, quibus opera peccati exercentur, & ſecundum quorumdam conſuetudinem etiam renes, in quibus vis libidinis viget.

Quia vero per hoc ſacramentum peccata dimittuntur, peccatum autem non dimittitur niſi per gratiam; manifeſtum eſt quod in hoc ſacramento gratia confertur. Ea vero in quibus gratia illuminans mentem confertur, exhibere ſolum pertinet ad ſacerdotes, quorum ordo eſt illuminativus, ut dicit Dionyſius (Lib. de eccleſ. Hier. cap. VI.) Nec requiritur ad hoc ſacramentum Epiſcopus, cum per hoc ſacramentum non conferatur excellentia ſtatus, ſicut in illis quorum eſt miniſter Epiſcopus. Quia tamen hoc ſacramentum perfectæ curationis effectum habet, & in eo requiritur copia gratiæ, competit huic ſacramento quod multi ſacerdotes interſint, & quod oratio totius Eccleſiæ ad effectum huius ſacramenti coadiuvet: unde Iacobus dicit: *Inducat presbyteros Eccleſiæ: & oratio fidei ſanabit infirmum*. Si tamen unus ſolus presbyter adſit, intelligitur hoc ſacramentum perficere in virtute totius Eccleſiæ, cuius miniſter exiſtit, & cuius perſonam gerit. Impeditur autem huius ſacramenti effectus per fictionem ſuſcipientis, ſicut contingit & in aliis ſacramentis.

CAPUT LXXIV.

De ſacramento ordinis.

IV. Sent. diſt. XXIV.

Manifeſtum eſt autem ex prædictis quod in omnibus ſacramentis, de quibus iam dictum eſt, ſpiritualis confertur gratia ſub ſacramento viſibilium rerum. Omnis autem actio debet eſſe proportionata agenti. Oportet igitur quod prædictorum diſpenſatio ſacramentorum fiat per homines viſibiles ſpiritualem virtutem habentes: non enim Angelis competit ſacramentorum diſpenſatio, ſed hominibus viſibili carne indutis: unde & Apoſtolus dicit ad Hebræos V. 1. *Omnis Pontifex ex hominibus aſſumptus, pro hominibus conſtituitur in his quæ ſunt ad Deum*.

Huius autem ratio aliunde ſumi poteſt. Sacramentorum enim inſtitutio, & virtus a Chriſto initium habet: de ipſo enim dicit Apoſtolus ad Epheſ. V. 25. quod *Chriſtus dilexit Eccleſiam, & ſe ipſum tradidit pro ea, ut illam ſanctificaret, mundans eam lavacro aquæ in verbo vitæ*. Manifeſtum eſt etiam quod Chriſtus ſacramentum ſui corporis, & ſanguinis in cœna dedit, & frequentandum inſtituit, quæ ſunt principalia ſacramenta. Quia igitur Chriſtus corporalem ſui præſentiam erat Eccleſiæ ſubtracturus, neceſſarium fuit ut alios inſtitueret ſibi miniſtros, qui ſacramenta fidelibus diſpenſarent, ſecundum illud Apoſtoli I. ad Cor.

IV. 1.

Digitized by Google

IV. 1. *Sic nos exiſtimet homo ut miniſtros Chriſti, & diſpenſatores myſteriorum Dei.* Unde diſcipulis conſecrationem ſui corporis, & ſanguinis commiſit, dicens (Luc. XXII. 19.) *Hoc facite in meam commemorationem*: eiſdem tribuit poteſtatem peccata remittendi, ſecundum illud Ioan. XX. 23. *Quorum remiſeritis peccata, remittuntur eis*: eiſdem etiam docendi, & baptizandi iniunxit officium, dicens Matthæi ult. 19. *Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos*. Miniſter autem comparatur ad dominum ſicut inſtrumentum ad principale agens. Sicut enim inſtrumentum movetur ab agente ad aliquid efficiendum, ſic miniſter movetur imperio domini ad aliquid exequendum. Oportet autem inſtrumentum eſſe proportionatum agenti: unde & miniſtros Chriſti oportet eſſe ei conformes. Chriſtus autem ut Dominus auctoritate & virtute propria noſtram ſalutem operatus eſt, inquantum fuit Deus, & homo; ut ſecundum id quod homo eſt, ad redemptionem noſtram pateretur; ſecundum autem quod Deus, paſſio eius nobis fieret ſalutaris. Oportet igitur miniſtros Chriſti homines eſſe, & aliquid Divinitatis eius participare ſecundum aliquam ſpiritualem poteſtatem: nam & inſtrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis. De hac autem poteſtate dicit Apoſtolus II. ad Cor. ult. quod poteſtatem dedit ei Dominus in ædificationem, & non in deſtructionem.

Non eſt autem dicendum, quod poteſtas huiuſmodi ſic data ſit Chriſti diſcipulis quod per eos ad alios derivanda non eſſet: data eſt enim eis ad Eccleſiæ ædificationem ſecundum Apoſtoli dictum. Tamdiu igitur oportet hanc poteſtatem perpetuari, quamdiu neceſſe eſt ædificari Eccleſiam. Hoc autem neceſſe eſt poſt mortem diſcipulorum Chriſti uſque ad ſæculi finem. Sic igitur data fuit diſcipulis Chriſti ſpiritualis poteſtas, ut per eos deveniret ad alios: unde & Dominus diſcipulos in perſona aliorum fidelium alloquebatur, ut patet per id quod habetur Marci XIII. 37. *Quod vobis dico, omnibus dico*: & Matthæi ult. 20. Dominus diſcipulis dixit: *Ecce ego vobiſcum ſum uſque ad conſummationem ſæculi*.

Quia igitur hæc ſpiritualis poteſtas a Chriſto in miniſtros Eccleſiæ derivatur; ſpirituales autem effectus in nos a Chriſto derivati, ſub quibuſdam ſenſibilibus ſignis explentur, ut ex ſupradictis (cap. LVI.) patet: oportuit etiam quod hæc ſpiritualis poteſtas ſub quibuſdam ſenſibilibus ſignis hominibus traderet. Huius autem ſunt certæ formæ verborum, determinati actus, puta impoſitio manuum, inunctio, & porrectio libri, vel calicis, aut alicuius huiuſmodi, quod ad executionem ſpiritualis pertinet poteſtatis. Quandocumque autem aliquid ſpirituale ſub ſigno corporali traditur, hoc dicitur ſacramentum. Manifeſtum eſt igitur quod in collatione ſpiritualis poteſtatis quoddam ſacramentum peragitur, quod dicitur ordinis ſacramentum. Ad divinam autem liberalitatem pertinet ut cui confertur poteſtas ad aliquid operandum, conferantur etiam ea ſine quibus huiuſmodi operatio convenienter exerceri non poteſt. Adminiſtratio autem ſacramentorum, ad quæ ordinatur ſpiritualis poteſtas, convenienter non fit niſi aliquis ad hoc a divina gratia adiuvetur: & ideo in hoc ſacramento confertur gratia, ſicut & in aliis ſacramentis.

Quia vero poteſtas ordinis ad diſpenſationem ſacramentorum ordinatur; inter ſacramenta autem nobiliſſimum, & conſummativum aliorum eſt Euchariſtiæ ſacramentum, ut ex dictis (cap. LXI.) patet: oportet quod poteſtas ordinis conſideretur præcipue ſecundum comparationem ad hoc ſacramentum: nam unumquodque denominatur a fine. Eiuſdem autem virtutis eſſe videtur aliquam perfectionem tribuere, & ad ſuſceptionem illius materiam præparare; ſicut ignis virtutem habet ut formam ſuam transfundat in alterum, & ut materiam diſponat ad formæ ſuſceptionem. Cum igitur poteſtas ordinis ad hoc ſe extendat ut ſacramentum corporis Chriſti conficiat, & fidelibus tradat; oportet quod eadem poteſtas ad hoc ſe extendat quod fideles aptos reddat, & congruos ad huius ſacramenti perceptionem. Redditur autem aptus, & congruus fidelis ad huius ſacramenti perceptionem per hoc quod eſt a peccato immunis: non enim poteſt aliter Chriſto ſpiritualiter uniri, cui ſacramentaliter coniungitur, hoc ſacramentum percipiendo. Oportet igitur quod poteſtas ordinis ſe extendat ad remiſſionem peccatorum per diſpenſationem illorum ſacramentorum quæ ordinantur ad peccati remiſſionem: cuiuſmodi ſunt baptiſmus, & pœnitentia, ut ex dictis patet. Unde, ut dictum eſt, Dominus diſcipulis, quibus commiſit ſui corpori conſecrationem, dedit etiam poteſtatem remittendi peccata: quæ quidem poteſtas per claves intelligitur,

Digitized by Google

tur, de quibus Dominus Petro Matthæi xvi. 19. dixit: *Tibi dabo claves regni cælorum.* Cælum enim unicuique clauditur, & aperitur per hoc quod peccato ſubiacet, vel a peccato purgatur: unde & uſus harum clavium dicitur eſſe ligare, & ſolvere, ſcilicet a peccatis: de quibus quidem clavibus ſupra dictum eſt.

CAPUT LXXV.

De diſtinctione ordinum.

IV. Sent. diſt. XXIV.

Conſiderandum eſt autem, quod poteſtas quæ ordinatur ad aliquem principalem effectum, nata eſt habere ſub ſe inferiores poteſtates ſibi deſervientes: quod manifeſte in artibus apparet. Arti enim quæ formam artificialem inducit, deſerviunt artes quæ diſponunt materiam; & illa quæ formam inducit, deſervit arti ad quam pertinet artificiati finis; & ulterius quæ ordinatur ad anteriorem finem, deſervit illi ad quam pertinet ultimus finis, ſicut ars quæ cædit ligna, deſervit naviſactivæ, & hæc gubernatoriæ, quæ iterum deſervit œconomicæ, vel militari, aut alicuius huiuſmodi, ſecundum quod navigatio ad diverſos fines ordinari poteſt. Quia igitur poteſtas ordinis principaliter ordinatur ad corpus Chriſti conſecrandum, & fidelibus diſpenſandum, & ad fideles a peccatis purgandum; oportet eſſe aliquem principalem ordinem, cuius poteſtas ad hoc principaliter ſe extendat; & hic eſt ordo ſacerdotalis; alios autem qui eidem ſerviant aliqualiter materiam diſponendo, & hi ſunt ordines miniſtrantium. Quia vero ſacerdotalis poteſtas, ut dictum eſt (cap. præc.) ſe extendit ad duo, ſcilicet ad corporis Chriſti conſecrationem, & ad reddendum fideles idoneos per abſolutionem a peccatis ad Euchariſtiæ perceptionem; oportet quod inferiores ordines ei deſerviant vel in utroque, vel in altero tantum: & manifeſtum eſt quod tanto aliquis inter inferiores ordines ſuperior eſt, quanto ſacerdotali deſervit in pluribus, vel in aliquo digniori. Infimi igitur ordines deſerviunt ſacerdotali ordini ſolum in populi præparatione. Oſtiarii quidem arcendo infideles a cœtu fidelium; Lectores autem inſtruendo catechumenos de fidei rudimentis, unde eis Scriptura veteris teſtamenti committitur legenda; Exorciſtæ autem purgando eos qui iam inſtructi ſunt, ſi aliqualiter a dæmone impediuntur a perceptione ſacramentorum; ſuperiores vero ordines ſacerdotali deſerviunt & in præparatione populi, & ad conſummationem ſacramenti: nam Acolythi habent miniſterium ſuper vaſa non ſacra, in quibus ſacramenti materia præparatur, unde eis urceoli in ſua ordinatione traduntur; Subdiaconi autem habent miniſterium ſupra vaſa ſacra, & ſuper diſpoſitionem materiæ nondum conſecratæ; Diaconi autem ulterius habent aliquod miniſterium ſuper materiam iam conſecratam, prout ſanguinem Chriſti diſpenſat fidelibus: & ideo hi tres ordines, ſcilicet Sacerdotum, Diaconorum, & Subdiaconorum ſacri dicuntur, quia accipiunt miniſterium ſuper aliqua ſacra. Deſerviunt etiam ſuperiores ordines in præparatione populi: unde & Diaconibus committitur evangelica doctrina populo proponenda, Subdiaconibus apoſtolica, Acolythis ut circa utrumque exhibeant quod pertinet ad ſolemnitatem doctrinæ, ut ſcilicet luminaria deferant, & alia huiuſmodi adminiſtrant.

CAPUT LXXVI.

De epiſcopali dignitate, & quod in ea unus ſit ſummus.

Quia vero omnium horum ordinum collatio cum quodam ſacramento perficitur, ut dictum eſt (cap. lxxiv.) ſacramenta vero Eccleſiæ ſunt per aliquos miniſtros Eccleſiæ diſpenſanda: ideo neceſſe eſt aliquam ſuperiorem poteſtatem eſſe in Eccleſia alicuius altioris miniſterii, quæ ordinis ſacramentorum diſpenſet: & hæc eſt epiſcopalis poteſtas, quæ etſi quantum quidem ad conſecrationem corporis Chriſti non excedat ſacerdotis poteſtatem, excedit tamen eam in his quæ pertinent ad fideles: nam & ipſa ſacerdotalis poteſtas ex epiſcopali derivatur, & quicquid arduum circa populum fidelem eſt agendum, Epiſcopis reſervatur, quorum auctoritate etiam ſacerdotes poſſunt quod eis agendum committitur: unde & in his quæ ſacerdotes agunt, utuntur rebus per Epiſcopum conſecratis, ut in Euchariſtiæ conſecratione utuntur conſecratis per Epiſcopum calice, altari, & pallis. Sic igitur manifeſtum eſt quod ſumma poteſtas regiminis fidelis populi ad epiſcopalem pertinet dignitatem.

1. Manifeſtum eſt autem quod quamvis

vis

Digitized by Google

vis populi diſtinguantur per diverſas dioeceſes, & civitates, tamen ſicut eſt una Eccleſia, ita oportet eſſe unum populum chriſtianum. Sicut igitur in ſpirituali populo unius Eccleſiæ requiritur unus Epiſcopus, qui ſit totius populi caput; ita in toto populo chriſtiano requiritur quod unus ſit totius Eccleſiæ caput.

2. Item. Ad unitatem Eccleſiæ requiritur quod omnes fideles in fide conveniant. Circa vero ea quæ fidei ſunt, contingit quæſtiones moveri: per diverſitatem autem ſententiarum divideretur Eccleſia, niſi in unitate per unius ſententiam conſervaretur. Exigitur ergo ad unitatem Eccleſiæ conſervandam, quod ſit unus qui toti Eccleſiæ præſit. Manifeſtum eſt autem quod Chriſtus Eccleſiæ in neceſſariis non deficit, quam dilexit, & pro ea ſanguinem ſuum fudit, cum & de ſynagoga dicatur per Dominum: *Quid ultra debui facere vineæ meæ, & non feci?* Iſa. v. 4. Non eſt igitur dubitandum quin ex ordinatione Chriſti unus toti Eccleſiæ præſit.

3. Adhuc. Nulli dubium eſſe debet quin Eccleſiæ regimen ſit optime ordinatum, utpote per eum diſpoſitum per quem *Reges regnant, & legum conditores iuſta decernunt*. (Prov. VIII. 15.) Optimum autem regimen multitudinis eſt ut regatur per unum: quod patet ex fine regiminis, qui eſt pax: pax enim, & unitas ſubditorum eſt finis regentis. Unitatis autem congruentior cauſa eſt unus quam multi. Manifeſtum eſt igitur regimen Eccleſiæ ſic eſſe diſpoſitum ut unus toti Eccleſiæ præſit.

4. Amplius. Eccleſia militans ex triumphanti Eccleſia per ſimilitudinem derivatur: unde & Ioannes in Apocalypſi vidit Hieruſalem deſcendentem de cælo: & Moyſi dictum eſt, quod faceret omnia ſecundum exemplar ei in monte monſtratum. In triumphanti autem Eccleſia unus præſidet, qui etiam præſidet in toto univerſo, ſcilicet Deus: dicitur enim Apocal. XXI. 3. *Ipſi populus eius erunt, & ipſe cum eis erit eorum Deus*. Ergo & in Eccleſia militante unus eſt qui præſidet univerſis. Hinc eſt quod Oſeæ I. 11. dicitur: *Congregabuntur filii Iuda, & filii Iſrael pariter, & ponent ſibi caput unum*: & Dominus dicit Ioan. X. 16. *Fiet unum ovile, & unus paſtor*.

Si quis autem dicat, quod unum caput, & unus paſtor eſt Chriſtus, qui eſt unus unius Eccleſiæ ſponſus: non ſufficienter reſpondet. Manifeſtum eſt enim quod eccleſiaſtica ſacramenta ipſe Chriſtus perficit: ipſe enim eſt qui baptizat, ipſe eſt qui peccata remittit, ipſe eſt verus ſacerdos, qui ſe obtulit in ara crucis, & cuius virtute corpus eius in altari quotidie conſecratur: & tamen quia corporaliter non cum omnibus fidelibus præſentialiter erat futurus, elegit miniſtros, per quos prædicta fidelibus diſpenſaret, ut ſupra (cap. LXXIV.) dictum eſt. Eadem igitur ratione, quia præſentiam corporalem erat Eccleſiæ ſubtracturus, oportuit ut alicui committeret qui loco ſui univerſalis Eccleſiæ gereret curam. Hinc eſt quod Petro dixit ante aſcenſionem: *Paſce oves meas*: Ioan. ult. 17. & ante paſſionem: *Tu (a) iterum converſus confirma fratres tuos*: Lucæ XXII. 32. & ei ſoli promiſit (Matth. XVI. 19.) *Tibi dabo claves regni cælorum*: ut oſtenderetur poteſtas clavium per eum ad alios derivanda ad conſervandam Eccleſiæ unitatem.

Non poteſt autem dici, quod etſi Petro hanc dignitatem dederit, per eum tamen ad alios non derivatur. Manifeſtum eſt enim quod Chriſtus Eccleſiam ſic inſtituit ut eſſet uſque ad finem ſæculi duratura, ſecundum illud Iſai. IX. 7. *Super ſolium David, & ſuper regnum eius ſedebit, ut confirmet illud, & corroboret in iudicio, & iuſtitia amodo & uſque in ſempiternum*. Manifeſtum eſt igitur quod ita illos qui tunc erant, in miniſterio conſtituit, ut eorum poteſtas derivaretur ad poſteros pro utilitate Eccleſiæ uſque ad finem ſæculi; præſertim cum ipſe dicat Matth. ult. 20. *Ecce ego vobiſcum ſum uſque ad conſummationem ſæculi*.

Per hoc autem excluditur quorumdam præſumptuoſus error, qui ſe ſubducere nituntur ab obedientia, & ſubiectione Petri, ſucceſſorem eius Romanum Pontificem univerſalis Eccleſiæ paſtorem non recognoſcentes.

CAPUT LXXVII.

Quod per malos miniſtros ſacramenta diſpenſari poſſunt.

1. EX his quæ præmiſſa ſunt, manifeſtum eſt quod miniſtri Eccleſiæ potentiam quamdam in ordinis ſuſceptione divinitus ſuſcipiunt ad ſacramenta fidelibus diſpenſanda. Quod autem alicui rei per conſecrationem acquiritur, perpetuo in eo manet: unde nihil conſecratum ite-

(a) Vulgata aliquando.

iterato conſecratur. Poteſtas igitur ordinis perpetuo in miniſtris Eccleſiæ manet. Non ergo tollitur per peccatum. Poſſunt ergo etiam a peccatoribus, & malis dummodo ordinem habeant, eccleſiaſtica ſacramenta conferri.

2. Item. Nihil poteſt in id quod eius facultatem excedit, niſi accepta aliunde poteſtate: quod tam in naturalibus, quam in civilibus patet: non enim aqua calefacere poteſt, niſi accipiat virtutem calefaciendi ab igne; neque balivus cives coercere poteſt niſi accepta poteſtate a Rege. Ea autem quæ in ſacramentis aguntur, facultatem humanam excedunt, ut ex præmiſſis (cap. xlvii.) patet. Ergo nullus poteſt ſacramenta diſpenſare, quantumcumque ſit bonus, niſi poteſtatem accipiat diſpenſandi. Bonitati autem hominis malitia opponitur, & peccatum. Ergo nec per peccatum ille qui poteſtatem accepit, impeditur quo minus ſacramenta diſpenſare poſſit.

3. Adhuc. Homo dicitur bonus, vel malus ſecundum virtutem, vel vitium, quæ ſunt habitus quidam. Habitus autem a potentia in hoc differt quod per potentiam ſumus potentes aliquid facere, per habitum autem non reddimur potentes ad aliquid faciendum, ſed habiles, vel inhabiles ad id quod poſſumus, bene, vel male agendum. Per habitum igitur non datur, neque tollitur nobis aliquid poſſe; ſed hoc per habitum acquirimus ut bene, vel male aliquid agamus. Non igitur ex hoc quod aliquis eſt bonus, vel malus, eſt potens, vel impotens ad diſpenſandum ſacramenta, ſed idoneus, vel non idoneus ad bene diſpenſandum.

4. Amplius. Quod agit in virtute alterius, non aſſimilat ſibi patiens, ſed principali agenti: non enim domus aſſimilatur inſtrumentis quibus artifex utitur, ſed arti ipſius. Miniſtri autem Eccleſiæ in ſacramentis non agunt in virtute propria, ſed in virtute Chriſti, de quo dicitur Ioannis 1. 33. *Hic eſt qui baptizat*: unde & ſicut inſtrumentum miniſtri agere dicuntur: miniſter enim eſt ſicut inſtrumentum animatum. Non igitur malitia miniſtrorum impedit quin fideles ſalutem per ſacramenta conſequantur a Chriſto.

5. Præterea. De bonitate, vel malitia alterius hominis homo iudicare non poteſt: hoc enim ſolius Dei eſt, qui occulta cordis rimatur. Si igitur malitia miniſtri impedire poſſet ſacramenti effectum, non poſſet homo habere fiduciam certam de ſua ſalute; nec conſcientia eius remaneret libera a peccato. Inconveniens igitur videtur quod ſpem ſuæ ſalutis in bonitate puri hominis quis ponat: dicitur enim Hierem. xvii. 5. *Maledictus homo qui confidit in homine*. Si autem homo ſalutem conſequi per ſacramenta non ſperaret, niſi a bono miniſtro diſpenſata, videtur ſpem ſuæ ſalutis aliqualiter in homine ponere. Ut ergo ſpem noſtræ ſalutis in Chriſto ponamus, qui eſt Deus, & homo, confitendum eſt quod ſacramenta ſunt ſalutaria ex virtute Chriſti, ſive per bonos, ſive per malos miniſtros diſpenſentur.

Hoc etiam apparet per hoc quod Dominus etiam malis prælatis obedire docet, quorum tamen non ſunt opera imitanda: dicit enim Matth. xxiii. 2. *Super cathedram Moyſi ſederunt Scribæ, & Phariſæi: quæcumque ergo dixerint vobis, ſervate, & facite; ſecundum autem opera eorum nolite facere*. Multo autem magis obediendum eſt aliquibus propter hoc quod ſuſcipiunt miniſterium a Chriſto, quam propter cathedram Moyſi. Eſt ergo etiam malis miniſtris obediendum: quod non eſſet, niſi in eis ordinis poteſtas maneret, propter quam eis obeditur. Habent ergo poteſtatem diſpenſandi ſacramenta etiam mali.

Per hoc autem excluditur quorumdam error dicentium, quod omnes boni poſſunt ſacramenta miniſtrare, & nulli mali.

CAPUT LXXVIII.

De ſacramento matrimonii.

Quamvis autem homines per ſacramenta reſtaurentur ad gratiam, non tamen mox reſtaurantur ad immortalitatem: cuius rationes ſupra (cap. lii. & lv.) oſtendimus. Quæcumque autem corruptibilia ſunt, perpetuari non poſſunt niſi per generationem. Quia igitur populum fidelium perpetuari oportebat uſque ad mundi finem, neceſſarium fuit hoc per generationem fieri, per quam etiam humana ſpecies perpetuatur.

Conſiderandum eſt autem, quod quando aliquid ad diverſos fines ordinatur, indiget habere diverſa dirigentia in finem, quia finis eſt proportionatus agenti. Generatio autem humana ad multa ordinatur; ſcilicet ad perpetuitatem ſpeciei, & ad perpetuitatem alicuius boni politici, puta populi in aliqua civitate: ordinatur

Digitized by Google

natur etiam ad perpetuitatem Eccleſiæ, quæ in fidelium collectione conſiſtit. Unde oportet quod huiuſmodi generatio a diverſis dirigatur. Inquantum igitur ordinatur ad bonum naturæ, quod eſt perpetuitas ſpeciei, dirigatur in finem a natura inclinante in hunc finem, & ſic dicitur eſſe naturæ officium. Inquantum vero ordinatur ad bonum politicum, ſubiacet ordinationi civilis legis. Inquantum autem ordinatur ad bonum Eccleſiæ, oportet quod ſubiaceat regimini eccleſiaſtico. Ea autem quæ populo per miniſtros Eccleſiæ diſpenſantur, ſacramenta dicuntur. Matrimonium igitur ſecundum quod conſiſtit in coniunctione maris & feminæ intendentium prolem ad cultum Dei generare, & educare, eſt Eccleſiæ ſacramentum: unde & quædam benedictio nubentibus per miniſtros Eccleſiæ adhibetur: & ſicut in aliis ſacramentis per ea quæ exterius aguntur, ſpirituale aliquid ſignatur, ſic & in hoc ſacramento per coniunctionem maris, & feminæ coniunctio Chriſti & Eccleſiæ figuratur, ſecundum illud Apoſtoli ad Epheſ. v. 32. *Sacramentum hoc magnum eſt: ego autem dico in Chriſto & Eccleſia*. Et quia ſacramenta efficiunt quod figurant, credendum eſt quod nubentibus per hoc ſacramentum gratia conferatur, per quam ad unionem Chriſti & Eccleſiæ pertineant: quod eis maxime neceſſarium eſt, ut ſic carnalibus, & terrenis intendant, quod a Chriſto, & Eccleſia non diſiungantur.

Quia igitur per coniunctionem maris & feminæ, Chriſti & Eccleſiæ coniunctio deſignatur, oportet quod figura ſignificato reſpondeat. Coniunctio autem Chriſti & Eccleſiæ eſt unius ad unam perpetuo habendam: eſt enim una Eccleſia, ſecundum illud Cant. vi. 8. *Una eſt columba mea, perfecta mea*: nec umquam Chriſtus a ſua Eccleſia ſeparabitur: dicit enim ipſe Matth. ult. 20. *Ecce ego vobiſcum ſum.... uſque ad conſummationem ſæculi*: & ulterius: *Semper cum Domino erimus*, ut dicitur I. Theſſal. iv. 16. Neceſſe eſt igitur quod matrimonium, ſecundum quod eſt Eccleſiæ ſacramentum, ſit unius ad unam indiviſibiliter habendam: & hoc pertinet ad fidem, qua ſibi invicem vir & uxor obligantur.

Sic igitur tria ſunt bona matrimonii, ſecundum quod eſt Eccleſiæ ſacramentum; ſcilicet proles ad cultum Dei ſuſcipienda, & educanda; fides, prout unus vir uni uxori obligatur; & ſacramentum, ſecundum quod indiviſibilitatem habet matrimonialis coniunctio, inquantum eſt coniunctionis Chriſti & Eccleſiæ ſacramentum. Cetera autem quæ in matrimonio conſideranda ſunt, ſupra in tertio Lib. (cap. xii. & ſeqq.) pertractavimus.

CAPUT LXXIX.

Quod per Chriſtum reſurrectio corporum ſit futura.

Quia vero ſupra oſtenſum eſt, quod per Chriſtum liberati ſumus ab his quæ per peccatum primi hominis incurrimus; peccante autem primo homine, non ſolum in nos peccatum derivatum eſt, ſed etiam mors, quæ eſt pœna peccati, ſecundum illud Apoſtoli ad Roman. v. 12. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, & per peccatum mors*: neceſſarium eſt quod per Chriſtum ab utroque liberemur, & a culpa ſcilicet, & a morte. Unde & ibidem dicit Apoſtolus: *Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis accipientes abundantiam donationis, & iuſtitiæ, in vita regnabunt per unum Ieſum Chriſtum*. Ut igitur utrumque nobis in ſe ipſo demonſtraret, & mori, & reſurgere voluit. Mori quidem voluit, ut nos a peccato purgaret: unde Apoſtolus dicit ad Heb. ix. 27. *Quemadmodum ſtatutum eſt hominibus ſemel mori... ſic & Chriſtus ſemel oblatus eſt ad multorum exhaurienda peccata*. Reſurgere autem voluit, ut nos a morte liberaret: unde Apoſtolus I. Cor. xv. 20. *Chriſtus reſurrexit a mortuis primitia dormientium: quoniam quidem per hominem mors, & per hominem reſurrectio mortuorum*. Effectum igitur mortis Chriſti in ſacramentis conſequimur quantum ad remiſſionem culpæ: dictum eſt enim ſupra (cap. lvi.) quod ſacramenta in virtute paſſionis Chriſti operantur: effectum autem reſurrectionis Chriſti quantum ad liberationem a morte in fine ſæculi conſequemur, quando omnes per Chriſti virtutem reſurgemus: unde dicit Apoſtolus I. Cor. xv. 12. *Si Chriſtus prædicatur quod reſurrexit a mortuis; quomodo quidam dicunt ex vobis, quoniam reſurrectio mortuorum non eſt, neque Chriſtus reſurrexit? Si autem Chriſtus non reſurrexit, inanis eſt prædicatio noſtra, inanis eſt & fides (a) veſtra.*

(a) Al. *noſtra*.

Digitized by Google

ſtra. Eſt igitur de neceſſitate fidei credere reſurrectionem mortuorum futuram.

Quidam vero hoc perverſe inrelligentes, reſurrectionem corporum futuram non credunt; ſed quod de reſurrectione legitur in Scripturis, ad ſpiritualem reſurrectionem referre conantur, ſecundum quod aliqui a morte peccati reſurgunt per gratiam.

1. Hic autem error ab ipſo Apoſtolo reprobatur: dicit enim II. Tim. II. 16. *Profana, & vaniloquia devita: multum enim proficiunt ad impietatem, & ſermo eorum ut cancer ſerpit: ex quibus eſt Himenæus, & Philetus, qui a veritate fidei exciderunt, dicentes reſurrectionem iam factam eſſe*: quod non poterat intelligi niſi de reſurrectione ſpirituali. Eſt ergo contra veritatem fidei ponere reſurrectionem ſpiritualem, & negare corporalem.

2. Præterea. Manifeſtum eſt ex his quæ Apoſtolus Corinthiis dicit, quod præmiſſa verba de reſurrectione corporali ſunt intelligenda: nam poſt pauca ſubdit: *Seminatur corpus animale, ſurget corpus ſpirituale:* ubi manifeſte corporis reſurrectionem tangit: & poſtmodum ſubdit: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, & mortale hoc induere immortalitatem*. Hoc autem corruptibile, & mortale, eſt corpus. Corpus igitur eſt quod reſurget.

3. Adhuc. Dominus Ioannis v. utramque reſurrectionem promittit: dicit enim: *Amen, amen dico vobis, quia venit hora, & nunc eſt, quando mortui audient vocem Filii Dei; & qui audierint, vivent:* quod ad reſurrectionem ſpiritualem animarum pertinere videtur, quæ tunc iam fieri incipiebat, dum aliqui per fidem Chriſto adhærebant; ſed poſtmodum corporalem reſurrectionem exprimit dicens: *Venit hora in qua omnes qui in monumentis ſunt, audient vocem Filii Dei*. Manifeſtum eſt enim quod animæ in monumentis non ſunt, ſed corpora. Prædicitur ergo hic corporum reſurrectio.

4. Expreſſe etiam corporum reſurrectio prænuntiatur a Iob: dicitur enim Iob XIX. 25. *Scio, quod Redemptor meus vivit, & in noviſſimo die de terra ſurrecturus ſum, & rurſus circumdabor pelle mea, & in carne mea videbo Deum.*

Ad oſtendendum etiam reſurrectionem carnis futuram evidens ratio ſuffragatur, ſuppoſitis his quæ in ſuperioribus ſunt oſtenſa.

1. Oſtenſum eſt enim in ſecundo (Lib. cap. LXXIX.) animas hominum immortales eſſe. Remanent igitur poſt corpora a corporibus abſolutæ. Manifeſtum eſt etiam ex his quæ in ſecundo (Lib. cap. LXXXIII. & LXXXIV.) dicta ſunt, quod anima corpori naturaliter unitur, eſt enim ſecundum ſuam eſſentiam corporis forma. Eſt igitur contra naturam animæ abſque corpore eſſe. Nihil autem quod eſt contra naturam, poteſt eſſe perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima abſque corpore. Cum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato coniungi: quod eſt reſurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur reſurrectionem corporum futuram.

2. Adhuc. Oſtenſum eſt ſupra in tertio (Lib. cap. XXIV.) naturale hominis deſiderium ad felicitatem tendere. Felicitas autem ultima eſt felicis perfectio. Cuicumque igitur deeſt aliquid ad perfectionem, nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius deſiderium totaliter quietatur: omne enim imperfectum perfectionem conſequi naturaliter cupit. Anima autem a corpore ſeparata, eſt aliquo modo imperfecta, ſicut omnis pars extra ſuum totum exiſtens: anima enim naturaliter eſt pars humanæ naturæ. Non igitur homo poteſt ultimam felicitatem conſequi, niſi anima iterato corpori coniungatur; præſertim cum oſtenſum ſit, quod homo in hac vita non poteſt ad felicitatem ultimam pervenire.

3. Item. Sicut in tertio Libro (cap. CXXXVI.) oſtenſum eſt, ex divina providentia peccantibus pœna debetur, & bene agentibus præmium. In hac autem vita homines ex anima & corpore compoſiti peccant, vel recte agunt. Debetur igitur hominibus & ſecundum animam, & ſecundum corpus præmium, vel pœna. Manifeſtum eſt autem quod in hac vita præmium ultimæ felicitatis conſequi non poſſunt, ex his quæ in tertio ſunt oſtenſa: multoties etiam peccata in hac vita non puniuntur; quinimmo, ut dicitur Iob XXI. 7. (*a*) *Hic impii vivunt, confortati ſunt, ſublimatique divitiis*. Neceſſarium igitur eſt ponere iteratam animæ ad corpus coniunctionem, ut homo in corpore, & anima præmiari, & puniri poſſit.

CA-

(*a*) Vulgata: *Quare ergo impii &c.* con puncto interrogationis.

CAPUT LXXX.

Obiectiones contra reſurrectionem.

SUnt autem quædam quæ reſurrectionis fidem impugnare videntur.

1. In nulla enim naturalium rerum invenitur, id quod corruptum eſt, idem numero redire in eſſe, ſicut nec ab aliqua privatione ad habitum videtur poſſe rediri: & ideo quia quæ corrumpuntur, eadem numero iterari non poſſunt, natura intendit ut id quod corrumpitur, idem ſpecie per generationem conſervetur. Cum igitur homines per mortem corrumpantur, ipſumque corpus hominis uſque ad prima elementa reſolvatur, non videtur quod idem numero homo poſſit reparari ad vitam.

2. Item. Impoſſibile eſt eſſe idem numero cuius aliquod eſſentialium principiorum idem numero eſſe non poteſt: nam eſſentiali principio variato, ſemper variatur eſſentia rei, per quam res ſicut eſt, ita & una eſt. Quod autem omnino redit in nihilum, idem numero reſumi non poteſt: potius enim erit novæ rei creatio quam eiuſdem reparatio. Videtur autem plura principiorum eſſentialium hominis per eius mortem in nihilum redire. Et primo quidem ipſa corporeitas, & forma mixtionis, cum corpus manifeſte diſſolvatur. Deinde pars animæ ſenſitiva, & nutritiva, quæ ſine corporeis organis eſſe non poſſunt. Ulterius autem in nihilum videtur redire ipſa humanitas, quæ dicitur eſſe forma totius, anima a corpore ſeparata. Impoſſibile igitur videtur quod homo idem numero reſurgat.

3. Adhuc. Quod non eſt continuum, idem numero eſſe non videtur: quod quidem non ſolum in magnitudinibus, & motibus manifeſtum eſt, ſed etiam in qualitatibus, & formis: ſi enim poſt ſanitatem aliquis infirmatus iterato ſanetur, non redibit eadem ſanitas numero. Manifeſtum eſt autem quod per mortem eſſe hominis aufertur; cum corruptio ſit mutatio de eſſe in non eſſe. Impoſſibile eſt igitur quod eſſe hominis idem numero reiteretur. Neque igitur erit idem homo numero: quæ enim ſunt eadem numero, ſecundum eſſe ſunt idem.

4. Amplius. Si idem hominis corpus reparatur ad vitam, pari ratione oportet quod quidquid in corpore hominis fuit, eidem reſtituatur. Ad hoc autem maxima indecentia ſequitur, non ſolum propter capillos, & ungues, & pilos, qui manifeſte quotidiana præciſione tolluntur, ſed etiam propter alias partes corporis quæ occulte per actionem naturalis caloris reſolvuntur: quæ omnia ſi reſtituantur homini reſurgenti, indecens magnitudo conſurget. Non videtur igitur quod homo ſit poſt mortem reſurrecturus.

5. Præterea. Contingens eſt quandoque aliquos homines carnibus humanis veſci, & ſolum tali nutrimento nutriri, & ſic nutritos filios generare. Caro igitur eadem in pluribus hominibus invenitur. Non eſt autem poſſibile quod in pluribus reſurgat: nec aliter videtur eſſe univerſalis reſurrectio, & integra, ſi unicuique non reſtituatur quod hic habuit. Videtur igitur impoſſibile quod ſit hominum reſurrectio futura.

6. Item. Illud quod eſt commune omnibus exiſtentibus in aliqua ſpecie, videtur eſſe naturale illi ſpeciei. Non eſt autem hominis reſurrectio naturalis: non enim aliqua virtus naturalis agentis ſufficit ad hoc agendum, ut communiter omnes homines reſurgant. Non igitur communiter omnes homines reſurgent.

7. Adhuc. Si per Chriſtum liberamur & a culpa, & a morte, quæ eſt peccati effectus, illi ſoli videntur liberandi eſſe a morte per reſurrectionem qui fuerunt participes myſteriorum Chriſti, quibus liberarentur a culpa. Hoc autem non eſt omnium hominum. Non igitur omnes homines reſurgent, ut videtur.

CAPUT LXXXI.

Solutio præmiſſarum obiectionum.

AD horum igitur ſolutionem conſiderandum eſt, quod Deus, ſicut ſupra (cap. LII.) dictum eſt, in inſtitutione humanæ naturæ aliquid corpori humano attribuit ſupra id quod ei ex naturalibus principiis debebatur, ſcilicet incorruptibilitatem quamdam, per quam convenienter ſuæ formæ coaptaretur; ut ſicut animæ vita perpetua eſt, ita corpus per animam poſſet perpetuo vivere: & talis quidem incorruptibilitas etiam ſi non eſſet naturalis quantum ad activum principium, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, ut ſcilicet materia proportionaretur ſuæ naturali formæ, quæ eſt finis materiæ. Animæ igitur præter ordinem ſuæ naturæ a Deo aver-

averſæ, ſubtracta eſt diſpoſitio quæ eius corpori divinitus indita erat ut ſibi proportionaliter reſponderet; & ſecuta eſt mors. Eſt igitur mors quaſi per accidens ſuperveniens homini per peccatum, conſiderata inſtitutione humanæ naturæ. Hoc autem accidens ſublatum eſt per Chriſtum, qui merito ſuæ paſſionis mortem moriendo deſtruxit. Ex hoc igitur conſequitur quod divina virtute, quæ corpori incorruptionem dedit, iterato corpus de morte ad vitam reparetur.

1. Secundum hoc igitur ad primum dicendum, quod virtus naturæ deficiens eſt a virtute divina, ſicut virtus inſtrumenti a virtute principalis agentis. Quamvis igitur operatione naturæ, hoc fieri non poſſit ut corpus corruptum reparetur ad vitam, tamen virtute divina id fieri poteſt. Nam quod natura hoc facere non poſſit, ideo eſt, quia natura ſemper per formam aliquam operatur; quod autem habet formam, iam eſt: unde nihil ſe ipſum generare poteſt, ſed generat aliquid aliud ſibi ſecundum ſpeciem ſimile; cum vero corruptum eſt, formam amiſit, quæ poterat eſſe actionis principium: unde operatione naturæ, quod corruptum eſt, idem numero reparari non poteſt. Sed divina virtus, quæ res produxit in eſſe, ſic per naturam operatur quod abſque ea effectum naturæ producere poteſt, ut ſuperius (Lib. III. cap. XCIX.) oſtenſum eſt: unde cum virtus divina maneat eadem etiam (a) rebus corruptis, poteſt corrupta in integrum reparare.

2. Quod vero ſecundo obiiciebatur, impedire non poteſt quin homo idem numero reſurgere poſſit. Nullum enim principiorum eſſentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum: nam anima rationalis, quæ eſt forma hominis, manet poſt mortem, ut ſuperius (Lib. II. cap. LXXIX.) eſt oſtenſum; materia etiam manet, quæ tali formæ fuit ſubiecta, ſub dimenſionibus eiſdem, ex quibus habebat ut eſſet individualis materia. Ex coniunctione igitur eiuſdem animæ numero ad eamdem materiam numero, homo unus numero reparabitur. Corporeitas autem dupliciter accipi poteſt. Uno modo ſecundum quod eſt forma ſubſtantialis corporis, prout in genere ſubſtantiæ collocatur; & ſic corporeitas cuiuſcumque corporis nihil eſt aliud quam forma ſubſtantialis eius ſecundum quam in genere, & ſpecie collocatur; ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimenſiones. Non enim ſunt diverſæ formæ ſubſtantiales in uno & eodem, per quarum unam collocatur in genere ſupremo, puta ſubſtantiæ, & per aliam in genere proximo, puta in genere corporalis, vel animalis, & per aliam in ſpecie, puta hominis, aut equi: quia ſi prima forma faceret eſſe ſubſtantiam, ſequentes formæ iam advenirent ei quod eſt hoc aliquid in actu, & ſubſiſtens in natura; & ſic poſteriores formæ non facerent hoc aliquid, ſed eſſent in ſubiecto quod eſt hoc aliquid, ſicut formæ accidentales. Oportet igitur quod corporeitas, prout eſt forma ſubſtantialis in homine, non ſit aliud quam anima rationalis, quæ in ſua materia hoc requirit quod habeat tres dimenſiones, eſt enim actus corporis alicuius. Alio modo accipitur corporeitas prout eſt forma accidentalis, ſecundum quam dicitur corpus eſſe in genere quantitatis; & ſic corporeitas nihil aliud eſt quam tres dimenſiones quæ corporis rationem conſtituunt. Etſi igitur hæc corporeitas in nihilum cedit corpore humano corrupto, tamen impedire non poteſt quin idem numero reſurgat, eo quod corporeitas modo primo dicta non in nihilum cedit, ſed eadem manet. Similiter etiam forma mixti dupliciter accipi poteſt. Uno modo ut per formam mixti intelligatur forma ſubſtantialis corporis mixti; & ſic cum in homine non ſit alia forma ſubſtantialis quam anima rationalis, ut oſtenſum eſt (Lib. I. cap. LVIII.) nec poterit dici, quod forma mixti, prout eſt forma ſubſtantialis, homine moriente cedat in nihilum. Alio modo dicitur forma mixti qualitas quædam compoſita, & contemperata ex mixtione ſimplicium qualitatum, quæ ita ſe habeat ad formam ſubſtantialem corporis mixti ſicut ſe habet qualitas ſimplex ad formam ſubſtantialem corporis ſimplicis. Unde ſi forma mixtionis ſic dicta in nihilum cedat, non præiudicat unitati corporis reſurgentis. Sic etiam dicendum eſt & de parte nutritiva, & ſenſitiva. Si enim per partem ſenſitivam, & nutritivam intelligantur ipſæ potentiæ, quæ ſunt proprietates naturales animæ, vel magis compoſiti, corrupto corpore corrumpuntur; nec tamen per hoc impeditur unitas reſurgentis. Si vero per partes prædictas intelligatur ipſa ſubſtantia animæ ſenſitivæ, & nutritivæ, utraque earum eſt eadem cum anima rationali: non enim ſunt in homine tres animæ, ſed una tantum, ut in ſecundo Libro

(a) *Al.* in rebus.

bro oſtenſum eſt. De humanitate vero non eſt intelligendum, quod ſit quædam forma conſurgens ex coniunctione formæ ad materiam, quaſi realiter ſit alia ab utroque: quia cum per formam materia fiat hoc aliquid actu, ut dicitur II. de Anima (rext. comm. VIII.) illa tertia forma conſequens non eſſet ſubſtantialis, ſed accidentalis. Dicunt autem quidam, quod forma partis eadem eſt, & forma rotius: ſed dicitur forma partis, ſecundum quod facit materiam eſſe in actu; ſorma vero totius dicitur, ſecundum quod complet ſpeciei rationem: & ſecundum hoc humanitas non eſt aliud realiter quam anima rationalis. Unde patet quod corrupto corpore, non cedit in nihilum. Sed quia bumanitas eſt eſſentia hominis; eſſentia aurem rei eſt quam ſignat diffinitio; diffinitio autem rei naturalis non ſignat tantum formam, ſed formam, & materiam: neceſſarium eſt quod humanitas aliquid ſignificet compoſitum ex materia & forma, ſicut & homo, differenter tamen. Nam humaniras ſignificat principia eſſentialia ſpeciei tam formalia, quam materialia cum præciſione principiorum individualium: dieitur enim humaniras ſecundum quam aliquis eſt homo; homo antem non eſt aliquis ex hoc quod habet principia individualia, ſed ex hoc ſolum quod habet principia eſſentialia ſpeciei. Humanitas igitur ſignificat ſola principia ſpeciei eſſentialia: unde ſignificatur per modum partis. Homo autem ſignificar quædam principia eſſentialia ſpeciei, ſed non excludit principia individuantia a ſui ſignificatione: nam homo dicitur qui habet humanitarem, ex quo non excluditur quin alia habere poſſir: & propter hoc homo ſignificat per modum totius, ſignificat enim principia ſpeciei eſſenrialia in actu, individuanria vero in potentia; Socrates vero ſignificat utraque in actu, ſicut & differenriam genus habet poteſtare, ſpecies vero actu. Unde patet quod & homo redit idem numero in reſurrectione, & humaniras eadem numero proprer animæ rationalis permanentiam, & materiæ uniratem.

3. Quod vero tertio obiicitur, quod eſſe non eſt unum, quia non eſt continuum, falſo innititur fundamento. Manifeſtum eſt enim quod materiæ, & formæ unum eſt eſſe, non enim materia habet eſſe in actu niſi per formam. Differt tamen quantum ad hoc anima rationalis ab aliis formis: nam eſſe aliarum formarum non eſt niſi in concretione formarum ad materiam, non enim excedunt materiam neque in eſſe, neque in operari; anima vero rarionalis manifeſtum eſt quod excedit materiam in operari, habet enim aliquam operationem abſque parricipatione organi corporalis, ſcilicet inrelligere: unde & eſſe ſuum non eſt ſolum in concretione ad materiam. Eſſe igirur eius quod erat compoſiti, manet (a) ipſo corpore diſſoluto, & reparato corpore in reſurrectione in idem eſſe reducitur, quod remanſit in anima.

4. Quod etiam quarto obiicitur, reſurgentis unitatem non tollit. Quod enim non impedit unitatem ſecundum numerum in homine dum continue vivit, maniſeſtum eſt quod non poteſt impedire uniratem reſurgentis. In corpore autem hominis quamdiu vivit, non ſemper ſunt eædem partes ſecundum materiam, ſed ſolum ſecundum ſpeciem, ſecundum vero materiam partes fluunt, & refluunt. Nec propter hoc impeditur quin homo ſit unus numero a principio vitæ uſque in finem: euius exemplum accipi poteſt ex igne, qui cum conrinue ardet, unus numero dicitur, propter hoc quod ſpecies eius manet, licet ligna conſumantur, & de novo apponantur. Sic etiam eſt in corpore humano: nam forma, & ſpecies ſingularium partium eius continue manet per totam vitam, ſed materia partium reſolvitur per actionem caloris naturalis, & de novo adgeneratur per alimentum. Non eſt autem alius numero homo ſecundum diverſas partes, & ætates, quamvis non quicquid materialiter eſt in homine ſecundum unum ſtatum, ſit in eo ſecundum alium. Sic igitur non requiritur, ad hoc quod reſurgat homo idem numero, quod quicquid fuir materialiter in eo ſecundum totum tempus vitæ ſuæ, reſumatur, ſed tantum ex eo quantum ſufficit ad complementum debitæ quantitatis, & pracipue illud reſumendum videtur quod perfectius fuit ſub forma, & ſpecie humanitatis conſiſtens. Si quid vero defuit ad complementum debitæ quantiraris, vel quia aliquis præventus eſt morre anrequam narura ipſum ad perfectam quantitatem deduceret, vel quia ſorre aliquis mutilatus eſt membro; aliunde hoc divina ſupplebit potentia. Nec ramen hoc impedier reſurgentis corporis unitatem: quia etiam opere naturæ ſuper id quod puer habet, aliquid

addi-

(a) Al. in ipſo.

Digitized by Google

additur aliunde, ut ad perfectam perveniat quantitatem; nec talis additio facit alium numero, idem enim numero eſt homo & puer, & adultus.

5. Ex quo etiam patet quod nec reſurrectionis fidem impedire poteſt, etiam ſi aliqui carnibus humanis veſcantur, ut quinto obiiciebatur. Non enim eſt neceſſarium, ut oſtenſum eſt, quod quicquid fuit in homine materialiter, reſurgat in eo: & iterum ſi aliquid deeſt, ſuppleri poteſt per potentiam Dei. Caro igitur comeſta reſurget in eo in quo primo fuit anima rationalis perfecta; in ſecundo vero, ſi non ſolis carnibus humanis eſt paſtus, ſed & aliis cibis, reſurgere poterit tantum de alio quod ei materialiter advenit, quod erit neceſſarium ad debitam quantitatem corporis reſtaurandam. Si vero ſolis humanis carnibus ſit paſtus, reſurget in eo quod a generantibus traxit; & quod deſuerit, ſupplebitur omnipotentia Creatoris. Quod & ſi parentes ex ſolis humanis carnibus paſti fuerint, ut ſic & eorum ſemen, quod eſt ſuperfluum alimenti, ex carnibus alienis generatum ſit, reſurget quidem ſemen in eo qui eſt natus ex ſemine, loco cuius ei cuius carnes comeſtæ ſunt, ſupplebitur aliunde. Hoc enim in reſurrectione ſervabitur, quod ſi aliquid materialiter fuit in pluribus hominibus, reſurget in eo ad cuius perfectionem magis pertinebat: unde ſi fuit in uno ut radicale ſemen, ex quo eſt generatus, in alio vero ſicut ſuperveniens nutrimentum, reſurget in eo qui eſt generatus ex hoc ſicut ex ſemine. Si vero in uno fuit ut pertinens ad perfectionem individui, in alio autem ut deputatum ad perfectionem ſpeciei; reſurget in eo ad quem pertinebat ſecundum perfectionem individui: unde ſemen reſurget in genito, & non in generante, & coſta Adæ reſurget in Eva, non in Adam, in quo fuit ſicut in naturæ principio. Si autem ſecundum cumdem perfectionis modum fuit in utroque, reſurget in eo in quo primitus fuit.

6. Ad id vero quod ſexto obiectum eſt, ex his quæ dicta ſunt, iam patet ſolutio. Reſurrectio enim quantum ad finem naturalis eſt, inquantum naturale eſt animæ eſſe corpori unitam; ſed principium eius activum non eſt naturale, ſed ſola virtute divina cauſatur.

7. Nec etiam negandum eſt omnium reſurrectionem eſſe futuram, quamvis non omnes per fidem Chriſto adhæreant, nec eius myſteriis ſint imbuti. Filius enim Dei propter hoc naturam humanam aſſumpſit ut eam repararet. Id igitur quod eſt defectus naturæ, in omnibus reparabitur: unde omnes a morte redibunt ad vitam, ſed defectus perfecte non reparabitur niſi in illis qui Chriſto adhæſerunt, vel per proprium actum credendo in ipſum, vel ſaltem per fidei ſacramentum.

CAPUT LXXXII.

Quod homines reſurgent immortales.

Ex quo etiam patet quod in futura reſurrectione homines non ſic reſurgent ut ſint iterum morituri.

1. Neceſſitas enim moriendi eſt defectus in naturam humanam ex peccato proveniens. Chriſtus autem merito ſuæ paſſionis naturæ defectus reparavit, qui in ipſum ex peccato provenerunt: ut enim dicit Apoſtolus Rom. v. 15. *non ſicut delictum, ita & donum. Si enim unius delicto multi mortui ſunt, multo magis gratia Dei, in gratia unius hominis Ieſu Chriſti in plures abundavit*. Ex quo habetur quod efficacius eſt meritum Chriſti ad tollendum mortem, quam peccatum Adæ ad inducendum. Illi igitur qui per meritum Chriſti reſurgent a morte liberati, mortem ulterius non patientur.

2. Præterea. Illud quod eſt in perpetuum duraturum, non eſt deſtructum. Si igitur homines reſurgentes adhuc iterum morientur, ut ſic mors in perpetuum duret, nullo modo mors per mortem Chriſti deſtructa eſt. Eſt autem deſtructa nunc quidem in cauſa, quod Dominus per Oſee prædixerat dicens: *Ero mors tua, o mors*: Oſee XIII. 14. ultimo autem deſtruetur in actu, ſecundum illud, (a) *Noviſſime inimica deſtruetur mors*: I. Corinth. xv. 26. Eſt igitur ſecundum fidem Eccleſiæ hoc tenendum, quod reſurgentes non iterum morientur.

3. Adhuc. Effectus ſimilatur ſuæ cauſæ. Reſurrectio autem Chriſti cauſa eſt futuræ reſurrectionis, ut (cap. LXXIX.) dictum eſt: ſic autem reſurrexit Chriſtus ut non ulterius moreretur, ſecundum illud Roman. VI. 9. *Chriſtus reſurgens ex mortuis, iam non moritur*. Homines igitur ſic reſurgent ut ulterius non moriantur.

4. Amplius. Si homines reſurgentes iterum moriantur, aut (b) ab illa morte iterato reſurgent, aut non. Si non reſurgent,

(a) Vulgata *Noviſſima*. (b) *Al.* iterum ab illa &c.

gent, remanebunt perpetuo animæ ſeparatæ: quod eſt inconveniens, ut ſupra dictum eſt; ad quod evitandum ponuntur poſt reſurgere. Vel ſi poſt ſecundam mortem non reſurgant, nulla erit cauſa quare poſt primam reſurgant. Si autem poſt ſecundam mortem iterato reſurgent, aut reſurgent iterum morituri, aut non. Si non iterum morituri, eadem ratione hoc erit ponendum & in prima reſurrectione; ſi vero iterum morituri, procedet in infinitum alternatio mortis, & vitæ in eodem ſubiecto: quod videtur inconveniens. Oportet enim quod intentio Dei ſuſcitantis ad aliquid determinatum feratur. Ipſa autem mortis, & vitæ alternatio ſucceſſiva, eſt quaſi quædam tranſmutatio, quæ finis eſſe non poteſt: eſt enim contra rationem motus quod ſit finis, quum omnis motus in aliud tendat.

5. Præterea. Intentio inferioris naturæ in agendo ad perpetuitatem fertur. Omnis enim naturæ inferioris actio ad generationem ordinatur, cuius quidem finis eſt ut conſervetur eſſe perpetuum ſpeciei; unde natura non intendit hoc individuum ſicut ultimum finem, ſed ſpeciei conſervationem in ipſo: & hoc habet natura, inquantum agit in virtute Dei, quæ eſt prima radix perpetuitatis: unde etiam finis generationis eſſe ponitur a Philoſopho (II. de generatione text. com. lix.) ut generata participent eſſe divinum ſecundum perpetuitatem. Multo igitur magis actio ipſius Dei ad aliquid perpetuum tendit. Reſurrectio autem non ordinatur ad perpetuitatem ſpeciei, hæc enim per generationem poterat conſervari. Oportet igitur quod ordinetur ad perpetuitatem individui. Non autem ſecundum animam tantum, hoc enim iam anima habebat ante reſurrectionem. Ergo ſecundum compoſitum. Homo igitur reſurgens perpetuo vivet.

6. Adhuc. Anima, & corpus diverſo ordine comparari videntur ſecundum primam hominis generationem, & reſurrectionem eiuſdem. Nam ſecundum generationem primam creatio animæ ſequitur generationem corporis: præparata enim materia corporali per virtutem deciſi ſeminis, Deus animam creando infundit: in reſurrectione autem corpus animæ præexiſtenti coaptabitur. Prima autem vita quam homo per generationem adipiſcitur, ſequitur conditionem corruptibilis corporis, in hoc quod per mortem privatur vita. Vita igitur quam homo reſurgendo adipiſcitur, erit perpetua ſecundum conditionem incorruptibilis animæ.

7. Item. Si in infinitum ſuccedant ſibi in eodem vita, & mors, ipſa alternatio vitæ, & mortis habebit ſpeciem circulationis cuiuſdam. Omnis autem circulatio in rebus generabilibus, & corruptibilibus a prima circulatione incorruptibilium corporum cauſatur: nam prima circulatio in motu locali invenitur, & ſecundum eius ſimilitudinem ad motus alios derivatur. Cauſabitur igitur alternatio mortis, & vitæ a corpore cæleſti: quod eſſe non poteſt, quia reparatio corporis mortui ad vitam facultatem actionis naturæ excedit. Non igitur eſt ponenda huiuſmodi alternatio mortis, & vitæ, nec per conſequens quod reſurgentia corpora moriantur.

8. Amplius. Quæcumque ſuccedunt ſibi in eodem ſubiecto, habent determinatam menſuram ſuæ durationis ſecundum tempus. Omnia autem huiuſmodi, ſubiecta ſunt motui cæli, quem tempus conſequitur: anima autem ſeparata, non eſt ſubiecta motui cæli, quia excedit totam naturam corporalem. Alternatio igitur ſeparationis eius, & unionis ad corpus, non ſubiacet motui cæli. Non igitur eſt talis circulatio in alternatione mortis, & vitæ, qualis ſequitur, ſi reſurgentes iterum moriantur. Reſurgent igitur de cetero non morituri.

Hinc eſt quod dicitur Iſa. xxv. 8. *Præcipitavit Dominus mortem in ſempiternum*: & Apoc. xxi. 24. *Mors ultra non erit*.

Per hoc autem excluditur error quorumdam antiquorum Gentilium, qui credebant eadem temporum, temporaliumque rerum volumina repeti; verbi gratia, ſicut in iſto ſæculo Plato Philoſophus in urbe Athenienſi, & in eadem ſchola, quæ Academica dicta eſt, diſcipulos docuit; ita per innumerabilia retro ſæcula multis quidem prolixis intervallis, ſed tamen certis & idem Plato, & eadem civitas, & eadem ſchola, iidemque diſcipuli repetiti, & per innumerabilia demum ſæcula repetendi ſunt, ut Auguſtinus introducit in XII. de civ. Dei. Ad quod, ut ipſe ibidem dicit, quidam referre volunt illud quod dicitur Eccle. i. 9. *Quid eſt quod fuit? Ipſum quod futurum eſt. Quid eſt quod factum eſt? Ipſum quod faciendum eſt. Nihil ſub Sole novum; nec valet quiſquam dicere, Ecce hoc recens eſt, iam enim præceſſit in ſæculis quæ fuerunt ante nos*. Quod quidem non ſic intelligendum eſt quod eadem numero per generationes varias repetantur, ſed ſimilia ſpecie, ut Auguſtinus ibidem ſol-

ſolvit: & Ariſtoteles in fine de generatione hoc ipſum docuit contra prædictam ſectam loquens.

CAPUT LXXXIII.

Quod in reſurrectione non erit uſus ciborum, & venereorum.

EX præmiſſis autem oſtenditur quod apud homines reſurgentes non erit venereorum, & ciborum uſus.

Remota enim vita corruptibili, neceſſe eſt removeri ea quæ corruptibili vitæ deſerviunt. Manifeſtum eſt autem quod ciborum uſus corruptibili vitæ deſervit: ad hoc enim cibos aſſumimus ut corruptio quæ poſſet accidere ex conſumptione naturalis humidi, evitetur. Eſt etiam in præſenti ciborum uſus neceſſarius ad augmentum, quod poſt reſurrectionem in hominibus non erit, quia homines in debita quantitate reſurgent, ut ex dictis (cap. lxxxi.) patet. Similiter commixtio maris & feminæ corruptibili vitæ deſervit: ordinatur enim ad generationem, per quam quod perpetuo conſervari non poteſt ſecundum individuum, in ſpecie conſervatur. Oſtenſum eſt autem (cap. præc.) quod reſurgentium vita incorruptibilis erit. Non igitur in reſurgentibus erit ciborum, neque venereorum uſus.

2. Adhuc. Vita reſurgentium non minus ordinata erit quam præſens vita, ſed magis: quia ad illam homo perveniet ſolo Deo agente; hanc autem conſequitur cooperante natura. Sed in hac vita ciborum uſus ordinatur ad aliquem finem: ad hoc enim cibus aſſumitur ut per digeſtionem convertatur in corpus. Si igitur tunc erit ciborum uſus, oportebit quod ad hoc ſit quod convertatur in corpus. Cum ergo a corpore nihil reſolvatur, eo quod corpus erit incorruptibile, oportebit dicere, quod totum quod convertitur ex alimento, tranſeat in augmentum. Reſurget autem homo indebita quantitate, ut ſupra (cap. lxxxi.) dictum eſt. Ergo perveniet ad immoderatam quantitatem: immoderata eſt enim quantitas quæ debitam quantitatem excedit.

3. Amplius. Homo reſurgens in perpetuum vivet. Aut igitur ſemper cibo utetur, aut non ſemper, ſed per aliquod determinatum tempus. Si autem ſemper cibo utetur, cum cibus in corpus converſus ſit, a quo nihil reſolvitur, neceſſe eſt quod augmentum faciat ſecundum aliquam dimenſionem. Oportebit ergo dicere, quod corpus hominis reſurgentis in infinitum augeatur: quod eſſe non poteſt, quia augmentum eſt motus naturalis; intentio autem virtutis naturalis moventis numquam eſt ad infinitum, ſed ſemper eſt ad aliquid certum: quia, ut dicitur in II. de Anima (text. com. xli.) *omnium natura conſtantium terminus eſt magnitudinis, & augmenti*. Si autem non ſemper cibo utetur homo reſurgens, ſemper autem vivet; erit aliquod tempus dare in quo cibo non utetur: quare hoc a principio faciendum eſt. Non igitur homo reſurgens cibo utetur. Si autem non utetur cibo, ſequitur quod neque venereorum uſum habebit, ad quem requiritur deciſio ſeminis. A corpore autem reſurgentis ſemen decidi non poterit neque ex ſubſtantia eius: tum quia hoc eſt contra rationem ſeminis, eſſet enim ſemen in corrompi, & a natura recedens, & ſic non poſſet eſſe naturalis actionis principium, ut patet per Philoſophum in Lib. de generatione animalium (I. cap. xviii.) tum etiam quia a ſubſtantia illorum corporum incorruptibilium exiſtentium nihil reſolvi poterit: nec etiam ſemen eſſe poterit ſuperfluum alimenti, ſi reſurgentes cibis non utuntur, ut oſtenſum eſt. Non igitur in reſurgentibus erit venereorum uſus.

4. Item. Venereorum uſus ad generationem ordinatur. Si igitur poſt reſurrectionem erit venereorum uſus, niſi ſit fruſtra, ſequitur quod tunc etiam erit hominum generatio, ſicut & nunc. Multi igitur homines erunt poſt reſurrectionem qui ante reſurrectionem non fuerunt. Fruſtra igitur tantum differtur reſurrectio mortuorum, ut omnes ſimul vitam accipiant qui eamdem habent naturam.

5. Amplius. Si poſt reſurrectionem erit hominum generatio; aut igitur illi qui generabuntur, iterum corrumpentur; aut incorruptibiles erunt, & immortales. Si autem erunt incorruptibiles, & immortales, multa inconvenientia ſequuntur. Primo quidem quia oportebit ponere, quod illi homines ſine peccato naſcantur originali, cum neceſſitas moriendi ſit pœna conſequens peccatum originale: quod eſt contra Apoſtolum dicentem Rom. v. 12. quod *per unum hominem peccatum in omnes homines pertranſiit, & per peccatum mors*. Deinde ſequitur quod non omnes indigeant redemptione, quæ eſt a Chriſto, ſi aliqui ſine peccato ori-

originali, & neceſſitate moriendi naſcantur; & ſic Chriſtus non erit omnium hominum caput; quod eſt contra ſententiam Apoſtoli dicentis I. Cor. xv. 22. quod *ſicut in Adam omnes moriuntur, ita & in Chriſto omnes vivificabuntur*. Sequitur etiam & aliud inconveniens, ut quorum eſt ſimilis generatio, non ſit ſimilis generationis terminus. Homines enim per generationem, quæ eſt ex ſemine, nunc quidem conſequuntur corruptibilem vitam, tunc autem immortalem. Si autem homines qui tunc naſcentur, corruptibiles erunt, & morientur; ſi iterato non reſurgunt, ſequetur quod eorum animæ perpetuo remanebunt a corporibus ſeparatæ: quod eſt inconveniens, cum ſint eiuſdem ſpeciei cum animabus hominum reſurgentium. Si autem & ipſi reſurgunt, debuit eorum reſurrectio ab aliis expectari, ut ſimul omnibus qui unam naturam participant, beneficium conferatur reſurrectionis, quod ad naturæ reparationem pertinet, ut ex dictis (cap. lxxxi.) patet. Et præterea non videtur eſſe aliqua ratio quare aliqui expectentur ad reſurgendum, ſi non omnes expectantur.

6. Adhuc. Si homines reſurgentes venereis utentur, & generabunt; aut hoc erit ſemper, aut non ſemper. Si ſemper, ſequetur quod multiplicatio hominum erit in infinitum. Intentio autem naturæ generantis poſt reſurrectionem non poterit eſſe ad alium finem quam ad multiplicationem hominum: non enim erit ad conſervationem ſpeciei per generationem, cum homines incorruptibiliter ſint victuri. Sequitur igitur quod intentio naturæ generantis ſit ad infinitum; quod eſt impoſſibile. Si vero non ſemper generabunt, ſed ad aliquod determinatum tempus, poſt illud igitur tempus non generabunt: quare & a principio hoc eis attribuendum eſt ut venereis non utantur, nec generent.

Si quis autem dicat, quod in reſurgentibus erit uſus ciborum, & venereorum non propter conſervationem, vel augmentum corporis, neque conſervationem ſpeciei, vel multiplicationem hominum, ſed propter ſolam delectationem, quæ in his actibus exiſtit, ne aliqua delectatio hominibus in ultima remuneratione deſit: patet quidem multipliciter hæc inconvenienter dici.

1. Primo quidem quia vita reſurgentium ordinatior erit quam vita noſtra, ut ſupra dictum eſt. In hac autem vita inordinatum, & vitioſum eſt, ſi quis cibis, & venereis utatur (*a*) propter ſolam delectationem, & non propter neceſſitatem ſuſtentandi corporis, vel prolis educandæ. Et hoc rationabiliter: nam delectationes quæ ſunt in præmiſſis actionibus, non ſunt fines actionum, ſed magis e converſo: natura enim ad hoc ordinavit delectationes in iſtis actibus, ne animalia propter laborem ab iſtis actibus neceſſariis naturæ deſiſterent; quod contingeret, niſi delectatione provocarentur. Eſt ergo ordo præpoſterus, & indecens, ſi operationes propter ſolas delectationes exerceantur. Nullo igitur modo hoc in reſurgentibus erit, quorum vita ordinatiſſima ponitur.

2. Adhuc. Vita reſurgentium (*b*) ad conſequendam perfectam beatitudinem ordinatur. Perfecta autem beatitudo & felicitas hominis non conſiſtit in delectationibus corporalibus; quæ ſunt delectationes ciborum, & venereorum, ut in III. Lib. (cap. xxvii.) oſtenſum eſt. Non igitur oportet ponere in vita reſurgentium huiuſmodi delectationes eſſe.

3. Amplius. Actus virtutum ordinantur ad beatitudinem ſicut ad finem. Si igitur in ſtatu futuræ beatitudinis eſſent delectationes ciborum, & venereorum quaſi ad beatitudinem pertinentes, ſequeretur quod in intentione eorum qui virtuoſa agunt, eſſent aliqualiter delectationes prædictæ; quod rationem temperantiæ excludit: eſt enim contra temperantiæ rationem ut aliquis a delectationibus nunc abſtineat ut poſtmodum eis frui magis poſſit. Redderetur igitur omnis caſtitas impudica, & omnis abſtinentia guloſa. Si vero prædictæ delectationes erunt, non tamen quaſi ad beatitudinem pertinentes, ut oporteat eas eſſe intentas ab his qui virtuoſa agunt; hoc eſſe non poteſt: quia omne quod eſt, vel eſt propter alterum, vel propter ſe ipſum. Prædictæ autem delectationes non erunt propter alterum: non enim erunt propter actiones ordinatas ad finem naturæ, ut iam oſtenſum eſt. Relinquitur igitur quod erunt propter ſe ipſas. Omne autem quod eſt huiuſmodi, vel eſt beatitudo, vel pars beatitudinis. Oportet igitur, ſi delectationes prædictæ in vita reſurgentium erunt, quod ad beatitudinem eorum pertineant: quod eſſe

(a) *Ita exemplum anno 1589. Venetiis editum apud heredem Hieronymi Scoti*. *Al.* venereis utatur propter neceſſitatem &c. *intermediis omiſſis*. (b) *Al.* ad conſervandam.

non poteſt, ut oſtenſum eſt. Nullo igitur modo huiuſmodi delectatioues erunt in futura vita.

4. Præterea. Ridiculum videtur delectationes quærere corporales, in quibus nobiſcum animalia bruta communicant, ubi expectantur delectationes altiſſimæ, in quibus cum Angelis communicamus, quæ erunt in Dei viſione, quæ nobis, & Angelis erit communis, ut in III. Lib. (cap. li.) oſtenſnm eſt. Niſi forte quis dicere velit, beatitudinem Angelorum eſſe imperfecta, quia deſunt eis delectationes brutorum: quod eſt omnino abſurdum.

Hinc eſt quod Dominus dicit Matth. xxii. 30. quod *in reſurrectione neque nubent, neque nubentur, ſed erunt ſicut Angeli Dei.*

Per hoc autem excluditur error Iudæorum, & Saracenorum, qui ponunt quod in reſurrectione homines cibis, & venereis utentur, ſicut & nunc. Quos etiam quidam Chriſtiani hæretici ſunt ſecuti, qui ponentes regnum Chriſti futurum in terris terrenum per mille annos, in ipſo ſpatio temporis dicunt, eos qui tunc reſurrexerint, immoderatiſſime carnalibus epulis vacaturos, in quibus ſit cibus tantus, aut potus, ut non ſolum nullam modeſtiam teneant, ſed modum quoque ipſius credulitatis excedant. Nullo autem modo iſta poſſunt niſi a carnalibus credi. Hi autem qui ſpirituales ſunt, iſtos iſta credentes Chiliaſtas appellant græco vocabulo, quod verbum e verbo exprimentes, nos poſſumus Millenarios nuncupare, ut Auguſtinus dicit XX. de civitate Dei.

Sunt autem quædam quæ huic opinioni ſuffragari videntur. Et primo quidem quia Adam ante peccatum vitam habuit immortalem; & tamen cibis, & venereis uti potuit in illo ſtatu, quum ante peccatum illi ſit dictum (Gen. i. 28.) *Creſcite, & multiplicamini*: & iterum (ibid. ii. 16.) *De omni ligne (a) quod eſt in paradiſo, comedes.*

Deinde ipſe Chriſtus poſt reſurrectionem legitur comediſſe, & bibiſſe: dicitur enim Luc. ult. 43. quod *quum manducaſſet coram diſcipulis, ſumens reliquias dedit eis*: & Actuum x. 40. dicit Petrus: *Hunc*, ſcilicet Ieſum, *Deus ſuſcitavit tertia die, & dedit eum manifeſtum fieri, non omni populo, ſed teſtibus præordinatis a Deo, nobis, qui manducavimus, & bibimus cum illo poſtquam reſurrexit a mortuis.*

Sunt etiam quædam auctoritates quæ ciborum uſum in huiuſmodi ſtatu hominibus repromittere videntur. Dicitur enim Iſa. xxv. 6. *Faciet Dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium pinguium medullatorum, vindemiæ defecata*: & quod intelligatur quantum ad ſtatum reſurgentium, patet ex hoc quod poſtea ſubditur: *Præcipitabit mortem in ſempiternum, & auferet Dominus Deus omnem lacrymam ab omni facie.* Dicitur etiam Iſa. lxv. 13. *Ecce ſervi mei comedent, & vos eſurietis; ecce ſervi mei bibent, & vos ſitietis*: & quod hoc referendum ſit ad ſtatum futuræ vitæ, patet ex eo quod poſtea ſubditur: *Ecce ego creabo cælum novum, & terram novam &c.* Dominus etiam dicit Matth. xxvi. 29. *Non bibam amodo de hoc genimine vitis uſque in diem illum, quum illud bibam vobiſcum novum in regno Patris mei*: & Lucæ xxii. 29. dicit: *Ego diſpono vobis, ſicut diſpoſuit mihi Pater meus regnum, ut edatis, & bibatis ſuper menſam meam in regno meo*: & Apoc. etiam xxii. 2. dicitur, quod *ex utraque parte fluminis*, quod erit in civitate beatorum, erit *lignum vitæ, afferens fructus duodecim*: & xx. 4. dicitur: *Vidi.... animas decollatorum propter teſtamentum Ieſu, & vixerunt, & regnaverunt cum Chriſto mille annis: ceteri mortuorum non vixerunt donec conſummarentur mille anni.* Ex quibus omnibus prædictorum hæreticorum opinio confirmari videtur. Hæc autem non difficile eſt ſolvere.

Quod enim primo obiicitur de Adam, efficaciam non habet. Adam enim perfectionem quamdam habuit perſonalem, nondum tamen erat natura humana totaliter perfecta, nondum multiplicato humano genere. Inſtitutus ergo fuit Adam in tali perfectione quæ competebat principio totius humani generis; & ideo oportuit quod generaret ad multiplicationem humani generis, & per conſequens quod cibis uteretur. Sed perfectio reſurgentium erit, natura humana totaliter ad ſuam perfectionem perveniente, numero electorum iam completo; & ideo generatio locum non habebit, nec alimenti uſus: propter quod & alia erit immortalitas, & incorruptio reſurgentium, & alia quæ fuit in Adam. Reſurgentes enim ſic immortales erunt, & incorruptibiles, ut mori non poſſint, nec ex eorum corporibus aliquid reſolvi; Adam autem ſic fuit immortalis, ut poſſet non mori, ſi non peccaret, & poſſet mori, ſi

(a) Vulgata: *Ex omni ligno paradiſi comede.*

Digitized by Google

ſi peccaret; & eius immortalitas ſic conſervari poterat, non quod nihil reſolveretur ab eius corpore, ſed ut contra reſolutionem humidi naturalis ei ſubveniri poſſet per ciborum aſſumptionem, ne ad corruptionem corpus eius perveniret.

De Chriſto autem dicendum eſt, quod poſt reſurrectionem comedit, non propter neceſſitatem, ſed ad demonſtrandam ſuæ reſurrectionis veritatem: unde cibus ille non fuit converſus in carnem, ſed reſolutus in præiacentem materiam. Hæc autem cauſa comedendi non erit in reſurrectione communi.

Auctoritates vero, quæ ciborum uſum poſt reſurrectionem repromittere videntur, ſpiritualiter intelligendæ ſunt. Proponit enim nobis divina Scriptura intelligibilia ſub ſimilitudine ſenſibilium, ut animus noſter ex his quæ novit, diſcat incognita amare: & ſecundum hunc modum delectatio quæ eſt in contemplatione ſapientiæ, & aſſumptio veritatis intelligibilis in intellectum noſtrum, per uſum ciborum in ſacra Scriptura conſuevit deſignari, ſecundum illud Prov. IX. 2. quod de Sapientia dicitur: *Miſcuit vinum, & propoſuit menſam ſuam .... & inſipientibus locuta eſt: Venite, comedite panem meum, & bibite vinum quod miſcui vobis*: & Eccli. XV. 3. dicitur: *Cibabit illum Dominus pane vitæ, & intellectus, & aqua ſapientiæ ſalutaris potabit illum*. De ipſa etiam Sapientia dicitur Prov. III. 18. *Lignum vitæ eſt his qui apprehenderint eam; & qui tenuerit eam, beatus*. Non igitur prædictæ auctoritates cogunt dicere, quod reſurgentes cibis utantur.

Hoc tamen quod propoſitum eſt de verbis Domini, quæ habentur Matthæi XXVI. poteſt & aliter intelligi, ut referatur ad hoc quod ipſe cum diſcipulis poſt reſurrectionem comedit, & bibit novum quidem vinum, ideſt novo modo, ſcilicet non propter neceſſitatem, ſed propter reſurrectionis demonſtrationem: & dicit, *in regno Patris mei*, quia in reſurrectione Chriſti regnum immortalitatis demonſtrari incepit.

Quod vero in Apocalypſi dicitur de mille annis, & prima reſurrectione Martyrum, intelligendum eſt quod prima reſurrectio eſt animarum, prout a peccatis reſurgunt, ſecundum illud Apoſtoli Epheſ. V. 14. *Exurge a mortuis, & illuminabit te Chriſtus*. Per mille autem annos intelligitur totum tempus Eccleſiæ, in quo Martyres regnant cum Chriſto, & alii Sancti, tam in præſenti Eccleſia, quæ regnum Dei dicitur, quam etiam in cæleſti patria quantum ad animas: millenarius enim numerus perfectionem ſignificat, quia eſt numerus cubicus, ideſt figura ſolida, & radix eius eſt denarius, qui ſolet etiam perfectionem ſignare. Sic ergo manifeſtum fit quod reſurgentes non vacabunt cibis, & potibus, neque venereis actibus.

Ex quo ultimo haberi poteſt, quod omnes occupationes activæ vitæ ceſſabunt, quæ ordinari videntur ad uſum ciborum, & venereorum, & ad alia quæ ſunt neceſſaria corruptibili vitæ. Sola ergo occupatio contemplativæ vitæ in reſurgentibus remanebit: propter quod Lucæ X. 42. dicitur de Maria contemplante, quod *optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea*. Inde eſt etiam quod dicitur Iob cap. VII. 9. *Qui deſcenderit ad inferos, non aſcendet, nec revertetur ultra in domum ſuam, neque cognoſcet eum amplius locus eius*: in quibus verbis talem reſurrectionem Iob negat, qualem quidam poſuerunt, dicentes, quod poſt reſurrectionem homo redibit ad ſimiles occupationes quas nunc habet, ut ſcilicet ædificet domos, & alia huiuſmodi exerceat officia.

CAPUT LXXXIV.

Quod corpora reſurgentia erunt eiuſdem naturæ ſicut prius.

Occaſione autem præmiſſorum quidam circa conditiones reſurgentium erraverunt. Quia enim corpus ex contrariis compoſitum videtur ex neceſſitate corrumpi, fuerunt aliqui qui dixerunt homines reſurgentes huiuſmodi corpora ex contrariis compoſita non habere: quorum aliqui poſuerunt, corpora noſtra non in natura corporali reſurgere, ſed tranſmutari in ſpiritum, moti ex eo quod Apoſtolus dicit I. Corint. XV. 44. *Seminatur corpus animale, ſurget ſpirituale*. Alii vero ex eodem verbo ſunt moti, ut dicerent, quod corpora noſtra in reſurrectione erunt ſubtilia, & aeri, & ventis ſimilia. Nam & ſpiritus aer dicitur, ut ſic ſpiritualia aerea intelligantur. Alii vero dixerunt, quod in reſurrectione animæ reſument corpora non quidem terrena, ſed cæleſtia; occaſionem accipientes ex eo quod Apoſtolus dicit I. Corint. XV. 40. de reſurrectione loquens: *Sunt corpora cæleſtia, & corpora terreſtria*. Quibus omnibus ſuffragari videtur quod Apo-

Apoſtolus ibidem 50. dicit, quod *caro, & ſanguis regnum Dei (a) non poſſidebunt*. Et ſic videtur quod corpora reſurgentium non habebunt carnem, & ſanguinem, & per conſequens nec aliquos humores. Sed harum opinionum error manifeſte apparet.

1. Noſtra enim reſurrectio conformis erit reſurrectioni Chriſti, ſecundum illud Apoſtoli Philipp. III. 21. *Reformabit corpus humilitatis noſtræ configuratum corpori claritatis ſuæ*. Chriſtus autem poſt reſurrectionem habuit corpus palpabile, ex carnibus, & oſſibus conſiſtens: quia, ut dicitur Luc. ult. 39. poſt reſurrectionem diſcipulis dixit: *Palpate, & videte quia ſpiritus carnem, & oſſa non habet, ſicut me videtis habere*. Ergo & alii homines reſurgentes corpora palpabilia habebunt ex carnibus, & oſſibus compoſita.

2. Adhuc. Anima unitur corpori ſicut forma materiæ. Omnis autem forma habet determinatam materiam: oportet enim eſſe proportionem actus, & potentiæ. Cum igitur anima ſit eadem ſecundum ſpeciem, videtur quod habeat eamdem materiam ſecundum ſpeciem. Erit ergo idem corpus ſecundum ſpeciem poſt reſurrectionem, & ante; & ſic oportet quod ſit conſiſtens ex carnibus, & oſſibus, & aliis huiuſmodi partibus.

3. Amplius. Cum in diffinitione rerum naturalium, quæ ſignificat eſſentiam ſpeciei, ponatur materia, neceſſarium eſt quod variata materia ſecundum ſpeciem, varietur ſpecies rei naturalis. Homo autem res naturalis eſt. Si igitur poſt reſurrectionem non habebit corpus conſiſtens ex carnibus, & oſſibus, & huiuſmodi partibus, ſicut nunc habet, non erit qui reſurget, eiuſdem ſpeciei, ſed dicetur homo tantum æquivoce.

4. Item. Magis diſtat ab anima unius hominis, corpus alterius ſpeciei quam corpus humanum alterius hominis. Sed anima non poteſt iterato uniri corpori alterius hominis, ut in ſecundo (Lib. cap. LXXXIII.) oſtenſum eſt. Multo igitur minus poterit in reſurrectione uniri corpori alterius ſpeciei.

5. Præterea. Ad hoc quod homo idem numero reſurgat, neceſſarium eſt quod partes eius eſſentiales ſint eædem numero. Si igitur corpus hominis reſurgentis non erit ex his carnibus, & his oſſibus ex quibus nunc componitur, non erit homo reſurgens idem numero.

Has autem omnes falſas opiniones manifeſtiſſime Iob excludit dicens (cap. XIX. 26.) *Rurſum circumdabor pelle mea, & in carne mea videbo Deum (b): quem viſurus ſum ego ipſe, & non alius*.

Habent autem & ſingulæ prædictarum opinionum propria inconvenientia. Ponere enim corpus tranſire in ſpiritum, eſt omnino impoſſibile. Non enim tranſeunt invicem, niſi quæ in materia communicant. Spiritualium autem, & corporalium non poteſt eſſe communicatio in materia, cum ſubſtantiæ ſpirituales ſint omnino immateriales, ut in II. Libro (cap. XLIX. & L.) oſtenſum eſt. Impoſſibile eſt igitur quod corpus humanum tranſeat in ſubſtantiam ſpiritualem.

Item. Si tranſeat in ſubſtantiam ſpiritualem corpus humanum, aut tranſibit in ipſam ſpiritualem ſubſtantiam quæ eſt anima, aut in aliquam aliam. Si in ipſam, tunc poſt reſurrectionem non eſſet in homine niſi anima, ſicut & ante reſurrectionem. Non igitur immutaretur conditio hominis per reſurrectionem. Si autem tranſibit in aliam ſubſtantiam ſpiritualem, ſequetur quod ex duabus ſubſtantiis ſpiritualibus efficietur aliquid unum in natura; quod eſt omnino impoſſibile, quia quælibet ſubſtantia ſpiritualis eſt per ſe ſubſiſtens.

Similiter etiam impoſſibile eſt quod corpus hominis reſurgentis ſit quaſi aereum, & ventis ſimile. Oportet enim corpus hominis, & cuiuslibet animalis habere determinatam figuram in toto, & in partibus. Corpus autem habens determinatam figuram, oportet quod ſit in ſe terminabile, quia figura eſt quæ termino, vel terminis comprehenditur; aer autem non eſt in ſe terminabilis, ſed ſolum termino alieno terminatur. Non eſt ergo poſſibile quod corpus hominis reſurgentis ſit aereum, vel ventis ſimile.

Præterea. Corpus hominis reſurgentis oportet eſſe tactivum, quia ſine tactu nullum eſt animal: oportet autem ut reſurgens ſit animal, ſi ſit homo. Corpus autem aereum non poteſt eſſe tactivum, ſicut nec aliquod corpus ſimplex, quum oporteat corpus per quod fit tactus, eſſe medium inter qualitates tangibiles, ut ſit quodammodo in potentia ad eas, ut Philoſophus probat in II. Libro de Anima (text. com. CXI. & infra.) Impoſſibile eſt igitur quod corpus hominis reſurgentis ſit aereum, & ſimile ventis.

Ex quo etiam apparet quod non poterit

erit

(a) Vulgata *poſſidere non poſſunt*. (b) Vulgata addit *meum*.

Digitized by Google

erit eſſe corpus cæleſte. Oportet enim corpus hominis, & cuiuslibet animalis eſſe ſuſceptivum tangibilium qualitatum, ut iam dictum eſt. Hoc autem corpori cæleſti non poteſt convenire, quia non eſt neque calidum, neque frigidum, neque humidum, neque ſiccum, neque aliquid huiuſmodi vel actu, vel potentia, ut probatur in I. de cæl. (text. comm. xv.) Corpus igitur hominis reſurgentis non erit corpus cæleſte.

Adhuc. Corpora cæleſtia ſunt incorruptibilia, & ita tranſmutari non poſſunt a ſua naturali diſpoſitione. Naturaliter autem eis debetur figura ſphærica, ut probatur in II. de cælo & mundo (text. comm. 11.) Non eſt igitur poſſibile quod accipiant figuram quæ naturaliter humano corpori debetur. Impoſſibile eſt igitur quod corpora reſurgentium ſint de natura cæleſtium corporum.

CAPUT LXXXV.

Quod corpora reſurgentium erunt alterius diſpoſitionis quam ante.

Quamvis autem corpora reſurgentium ſint futura eiuſdem ſpeciei cuius nunc ſunt corpora noſtra, tamen aliam diſpoſitionem habebunt.

Et primo quidem quantum ad hoc quod omnia reſurgentium corpora tam bonorum, quam malorum, incorruptibilia erunt: cuius quidem ratio triplex eſt.

Una quidem ſumitur ex fine reſurrectionis. Ad hoc enim reſurgent tam boni, quam mali, ut etiam in propriis corporibus præmium conſequantur, vel pœnam pro his quæ geſſerunt dum vixerunt in corpore. Præmium autem bonorum, quod eſt felicitas, erit perpetuum: ſimiliter etiam peccato mortali debetur pœna perpetua: quorum utrumque patet ex his quæ in tertio Libro (cap. cxliv.) determinata ſunt. Oportet igitur quod utrimque corpus incorruptibile recipiatur.

Alia ratio poteſt ſumi a cauſa formali reſurgentium, quæ eſt anima. Dictum eſt enim ſupra (cap. lxxix.) quod ne anima in perpetuum remaneat a corpore ſeparata, iterato per reſurrectionem corpus reſumet. Quia igitur in hoc perfectioni animæ providetur quod corpus recipiat, conveniens erit ut corpus, ſecundum quod competit animæ, diſponatur. Eſt autem anima incorruptibilis: unde & corpus ei incorruptibile reddetur.

Tertia vero ratio ſumi poteſt ex cauſa activa reſurrectionis. Deus enim, qui corpora iam corrupta reparabit ad vitam, multo fortius hoc corporibus præſtare poterit, ut recuperata vita in eis perpetuo conſervetur. In cuius rei exemplum etiam corpora corruptibilia, cum voluit, a corruptione ſervavit illæſa, ſicut corpora trium puerorum in fornace.

Sic igitur intelligenda eſt incorruptibilitas futuri ſtatus, quia hoc corpus quod nunc corruptibile eſt, incorruptibile divina virtute reddetur, ita quod anima in ipſum perfecte dominabitur quantum ad hoc quod ipſum vivificet; nec talis communicatio vitæ a quocumque alio poterit impediri: unde & Apoſtolus dicit I. Corint. xv. 53. *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, & mortale hoc induere immortalitatem*. Non igitur per hoc homo reſurgens immortalis erit, quod aliud corpus incorruptibile reſumat, ut prædictæ opiniones poſuerunt; ſed quia hoc ipſum quod nunc eſt corruptibile, incorruptibile fiet. Sic igitur intelligendum eſt quod Apoſtolus dicit, *Caro, & ſanguis regnum Dei non poſſidebunt*, quod in ſtatu reſurgentium corruptio tolletur carnis, & ſanguinis remanente: ſubſtantia tamen carnis, & ſanguinis remanente: unde ſubiungit: *neque corruptio incorruptelam poſſidebit.*

CAPUT LXXXVI.

De qualitate corporum glorificatorum.

IV. Sent. diſt. xliv. *quæſt.* 11.

Quamvis autem merito Chriſti, defectus naturæ in reſurrectione tollatur ab omnibus communiter tam bonis, quam malis; remanebit tamen differentia inter bonos & malos quantum ad ea quæ perſonaliter utriſque conveniunt. Eſt autem de ratione naturæ quod anima humana ſit corporis forma, ipſum vivificans, & in eſſe conſervans; ſed ex perſonalibus actibus meretur anima in gloriam divinæ viſionis elevari, vel ab ordine huiuſmodi gloriæ propter culpam excludi. Diſponetur igitur corpus communiter omnium ſecundum condecentiam animæ, ut ſcilicet forma incorruptibilis eſſe incorruptibile corpori tribuat, contrariorum compoſitione non obſtante, eo quod materia corporis humani, divina virtute, animæ humanæ quantum ad hoc ſubiicietur omnino. Sed ex claritate, & virtute animæ ad divinam viſionem elevatæ corpus ſibi unitum aliquid amplius conſequetur: erit

Digitized by Google

erit enim totaliter ſubiectum animæ, divina virtute hoc faciente, non ſolum quantum ad eſſe, ſed etiam quantum ad actiones, & paſſiones, & motus, & corporeas qualitates. Sicut igitur anima divina viſione fruens, quadam ſpirituali claritate replebitur, ita per quamdam redundantiam ex anima in corpus, ipſum corpus ſuo modo claritatis gloria induetur: unde dicit Apoſtolus I. Cor. xv. 43. *Seminatur* corpus *in ignobilitate, ſurget in gloria*: quia corpus noſtrum nunc eſt opacum, tunc autem erit clarum, ſecundum illud Matth. XIII. 43. *Fulgebunt iuſti ſicut Sol in regno* (*a*) *Patris mei*.

Anima etiam quæ divina viſione fruetur, ultimo fini coniuncta, in omnibus experietur ſuum deſiderinm adimpletum: & quia ex deſiderio animæ movetur corpus, conſequens erit quod corpus omnino ſpititui ad motum obediet: unde corpora reſurgentium beatorum futura erunt agilia: & hoc eſt quod Apoſtolus dicit ibidem: *Seminatur in infirmitate, ſurget in virtute.* Infirmitatem enim experimur in corpore, quia invalidum invenitur ad ſatisfaciendum deſiderio animæ in motibus, & actionibus, quas anima imperat: quæ infirmitas totaliter tunc tolletur virtute redundante in corpus ex anima Deo coniuncta: propter quod etiam Sapient. III. 7. dicitur de iuſtis, quod *tamquam ſcintillæ in arundineto diſcurrent*: non quod motus ſit in eis propter neceſſitatem, quum nullo indigeant qui Deum habent, ſed ad virtutis demonſtrationem.

Sicut autem anima Deo fruens habebit deſiderium adimpletum quantum ad omnis boni adeptionem, ita etiam eius deſiderium impletum erit quantum ad remotionem omnis mali: quia cum ſummo bono locum non habet aliquod malum. Et corpus igitur perfectum per animam proportionaliter animæ immune erit ab omni malo & quantum ad actum, & quantum ad potentiam. Quantum ad actum quidem, quia nulla in eis erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus; quantum ad potentiam vero, quia non poterunt aliquid pati quod eis ſit moleſtum, & propter hoc impaſſibilia erunt; quæ tamen impaſſibilitas non excludit ab eis paſſionem quæ eſt de ratione ſenſus: utentur enim ſenſibus ad delectationem ſecundum illa quæ ſtatui incorruptionis non repugnant. Ad hanc igitur eorum impaſſibilitatem oſtendendam Apoſtolus dicit: *Seminatur in corruptione, ſurget in incorruptione*

Rurſus. Anima Deo fruens, ipſi perfectiſſime adhærebit, & eius bonitatem participabit in ſummo ſecundum modum ſuum. Sic igitur & corpus perfecte ſubdetur animæ, & eius proprietates participabit quantum poſſibile eſt in perſpicuitate ſenſuum, in ordinatione corporei appetitus, & in omnimoda perfectione naturæ. Tanto enim aliquid perfectius eſt in natura, quanto eius (*b*) materia perfectius ſubditur formæ: & propter hoc dicit Apoſtolus: *Seminatur corpus animale, ſurget corpus ſpirituale.* Spirituale quidem corpus reſurgentis erit, non quia ſit ſpiritus, ut quidam male intellexerunt, ſive per ſpiritum intelligatur ſpiritualis ſubſtantia, ſive aer, aut ventus; ſed quia erit omnino ſubiectum ſpiritui; ſicut & nunc dicitur corpus animale, non quia ſit animal, ſed quia animalibus paſſionibus ſubiacet, & alimonia indiget.

Patet igitur ex prædictis quod ſicut anima hominis elevabitur ad gloriam ſpirituum cæleſtium, ut Deum per eſſentiam videat, ſicut in tertio Lib. (cap. LI.) eſt oſtenſum; ita eius corpus ſublimabitur ad proprietates cæleſtium corporum, inquantum erit clarum, impaſſibile, abſque difficultate, & labore mobile, & perfectiſſime ſua forma perfectum: & ſic propter hoc Apoſtolus dicit, reſurgentium corpora eſſe cæleſtia, non quantum ad natutam, ſed quantum ad gloriam. Unde cum dixiſſet, quod ſunt corpora cæleſtia, & ſunt terreſtria corpora, ſubiungit, quod alia eſt cæleſtium gloria, alia terreſtrium. Sicut autem gloria, in quam humana anima ſublevatur, excedit naturalem virtutem cæleſtium ſpirituum, ut in III. Lib. (cap. LIII.) oſtenſum eſt; ita gloria reſurgentium corporum excedit naturalem perfectionem cæleſtium corporum, ut ſit maior claritas, impaſſibilitas firmior, agilitas, & dignitas naturæ perfectior.

CAPUT LXXXVII.

De loco corporum glorificatorum.

QUia veto locus debet proportionari locato, conſequens eſt quod cum corpora reſurgentium proprietatem cæleſtium corporum couſequantur, etiam in cælis locum habeant, vel magis ſuper omnes cælos, ut ſimul cum Chriſto ſint, cuius virtute ad hanc gloriam perducentur: de quo dicit Apoſtolus ad Epheſ. IV. 10.

(*a*) Vulgata *Patris eorum*. (*b*) *Al.* natura,

Digitized by Google

10. *Qui aſcendit ſuper omnes cælos,* (a) *ut adimpleret omnia.*

Frivolum autem videtur contra hanc divinam promiſſionem ex naturali elementorum poſitione argumentari, quaſi impoſſibile ſit corpus hominis, cum ſit terrenum, & ſecundum ſuam naturam infimum locum habens, ſupra elementa levia elevari. Manifeſtum eſt enim quod ex virtute animæ eſt quod corpus ab anima perfectum, elementorum inclinationes non ſequatur. Ipſa enim anima ſua virtute etiam continet corpus quamdiu vivimus, ne ex contrarietate elementorum diſſolvatur; & virtute etiam animæ motivæ corpus in altum elevatur, & tanto amplius, quanto virtus motiva fortior fuerit. Manifeſtum eſt autem quod tunc anima perfectæ virtutis erit quando Deo per viſionem coniungetur. Non igitur debet grave videri, ſi tunc virtute animæ corpus & ab omni corruptione ſervetur immune, & ſupra quæcumque corpora elevetur.

Neque etiam huic promiſſioni divinæ impoſſibilitatem affert, quod corpora cæleſtia frangi non poſſunt, ut ſuper ea glorioſa corpora ſubleventur, quia a virtute divina hoc fiet, ut glorioſa corpora ſimul cum aliis corporibus eſſe poſſint: cuius rei indicium in corpore Chriſti præceſſit, dum ad diſcipulos ianuis clauſis intravit.

CAPUT LXXXVIII.

De ſexu, & ætate reſurgentium.

IV. Sent. diſt. xliv.

NOn eſt tamen æſtimandum quod in corporibus reſurgentium deſit ſexus femineus, ut aliqui putaverunt: quia cum per reſurrectionem ſint reparandi defectus naturæ, nihil eorum quæ ad perfectionem naturæ pertinent, a corporibus reſurgentium auferetur. Sicut autem alia corporis membra ad integritatem humani corporis pertinent, ita & ea quæ generationi deſerviunt tam in maribus, quam in feminis. Reſurgent ergo membra huiuſmodi in utriſque.

Neque tamen huic obviat quod uſus horum membrorum non erit, ut ſupra (cap. lxxxiii.) oſtenſum eſt: quia ſi propter hoc membra in reſurgentibus non erunt, pari ratione nec omnia membra quæ nutrimento deſerviunt, in reſurgentibus eſſent, quia nec ciborum uſus poſt reſurrectionem erit. Sic igitur magna pars membrorum corpori reſurgentis deeſſet. Erunt igitur omnia membra huiuſmodi, quamvis eorum uſus non ſit, ad integritatem naturalis corporis reſtituendam: unde fruſtra non erunt.

Similiter etiam nec infirmitas ſeminei ſexus perfectioni reſurgentium obviat. Non enim eſt infirmitas per receſſum a natura, ſed a natura intenta: & ipſa etiam naturæ diſtinctio in omnibus perfectionem naturæ demonſtrabit, & divinam ſapientiam omnino cum quodam ordine diſponentem commendabit.

Nec etiam cogit ad hoc verbum Apoſtoli quod dicit ad Epheſ. iv. 13. *Donec occurramus omnes in unitatem fidei, & agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in menſuram ætatis plenitudinis Chriſti.* Non enim hoc ideo dictum eſt quod quilibet in illo occurſu quo reſurgentes exibunt obviam Chriſto in aera, ſit ſexum virilem habiturus; ſed ad deſignandam perfectionem Eccleſiæ, & virtutem: tota enim Eccleſia erit quaſi vir perfectus Chriſto occurrens, ut ex præcedentibus, & ſequentibus patet. In ætate autem Chriſti, quæ eſt ætas iuvenilis, oportet omnes reſurgere propter perfectionem naturæ quæ in hac ſola ætate conſiſtit: puerilis enim ætas nondum perfectionem naturæ conſecuta eſt per augmentum; ſenilis vero ætas iam ab eo receſſit propter decrementum.

CAPUT LXXXIX.

De qualitate corporum reſurgentium in damnatis.

Ubi ſupra.

EX his autem rationabiliter conſiderare poſſumus, qualis futura ſit conditio corporum reſurgentium in damnandis. Oportet enim illa corpora animabus damnandorum proportionata eſſe. Animæ autem malorum naturam quidem bonam habent, utpote a Deo creatam; ſed voluntatem habebunt inordinatam, & a fine proprio deficientem. Corpora igitur eorum, quantum ad id quod naturæ eſt, integra reparabuntur, quia videlicet in ætate perfecta reſurgent abſque omni diminutione membrorum, & abſque omni defe-

(a) Vulgata *ut impleret.*

defectu, & corruptione, quem error naturæ, aut infirmitas introduxit. Unde Apoſtolus dicit I. ad Corinth. xv. 52. *Mortui reſurgent incorrupti*: quod manifeſtum eſt de omnibus debere intelligi tam bonis, quam malis, ex his quæ præcedunt, & ſequuntur in littera. Quia vero anima eorum erit ſecundum voluntatem a Deo averſa, & ſine proprio deſtituta, eorum corpora non erunt ſpiritualia, quaſi ſpiritui omnino ſubiecta, ſed magis eorum anima per affectum erit carnalis. Nec ipſa corpora erunt agibilia, quaſi ſine difficultate animæ obedientia; ſed magis erunt ponderoſa, & gravia, & quodammodo animæ importabilia, ſicut & ipſæ animæ per inobedientiam a Deo ſunt averſæ. Remanebunt etiam paſſibilia ſicut nunc, vel etiam magis; ita tamen quod patientur quidem a rebus ſenſibilibus afflictionem, non tamen corruptionem; ſicut & ipſorum animæ torquebuntur a naturali deſiderio beatitudinis (*a*) fruſtrato. Erunt etiam eorum corpora opaca, & tenebroſa, ſicut & eorum animæ a lumine divinæ cognitionis erunt alienæ: & hoc eſt quod Apoſtolus dicit I. ad Corinth. xv. 51. quod *omnes reſurgemus, ſed non omnes immutabimur*: ſoli enim boni immutabuntur ad gloriam; malorum vero corpora abſque gloria reſurgent.

Forte autem alicui poteſt impoſſibile videri quod malorum corpora ſint paſſibilia, non tamen corruptibilia, cum omnis paſſio magis facta abiiciat a ſubſtantia: videmus enim quod ſi corpus diu in igne permaneat, finaliter conſumetur; dolor etiam ſi ſit nimis intenſus, anima a corpore ſeparatur. Sed hoc totum accidit ſuppoſita transmutabilitate materiæ de forma in formam. Corpus autem humanum poſt reſurrectionem non erit transmutabile de forma in formam neque in bonis, neque in malis, quia in utriſque totaliter perficietur ab anima quantum ad eſſe naturæ; ita ut iam non ſit poſſibile hanc formam a tali corpore removeri, neque aliam introduci, divina virtute corpus animæ totaliter ſubiiciente: unde & potentia quæ eſt in prima materia ad omnem formam, in corpore humano remanebit quodammodo ligata per virtutem animæ ne poſſit in actum alterius formæ reduci. Sed quia damnatorum corpora quantum ad aliquas conditiones non erunt animæ totaliter ſubiecta, affligentur ſecundum ſenſum a contrarietate ſenſibilium: affligentur enim ab igne corporeo, inquantum qualitas ignis propter ſui excellentiam contrariatur æqualitati complexionis, & harmoniæ, quæ eſt ſenſui connaturalis, licet eam ſolvere non poſſit; non tamen talis afflictio animam a corpore poterit ſeparare, cum corpus ſemper ſub eadem forma neceſſe ſit remanere.

Sicut autem corpora beatorum propter innovationem gloriæ ſupra cæleſtia corpora elevabuntur; ita & locus infimus, & tenebroſus, & pœnalis proportionaliter deputabitur corporibus damnatorum: unde & in Pſalm. liv. 16. dicitur: *Veniat mors ſuper eos, & deſcendant in infernum viventes*: & Apocal. xx. 9. dicitur, quod *diabolus qui ſeducebat eos, miſſus eſt in ſtagnum ignis, & ſulphuris: ubi & beſtia,* (*b*) *& pſeudo propheta cruciabuntur die ac nocte in ſæcula ſæculorum.*

CAPUT XC.

Quomodo ſubſtantiæ incorporeæ patiantur ab igne corporeo.

SEd poteſt venire in dubium, quomodo diabolus, qui incorporeus eſt, & animæ damnatorum ante reſurrectionem ab igne corporali poſſint pati, a quo patientur in inferno corpora damnatorum, ſicut & Dominus dicit Matth. xxv. 41. (*c*) *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt diabolo, & angelis eius.*

Non igitur ſic æſtimandum eſt quod ſubſtantiæ incorporeæ ab igne corporeo pati poſſint, quod earum natura corrumpatur per ignem, vel alteretur, aut qualitercumque aliter transmutetur, ſicut nunc noſtra corpora corruptibilia patiuntur ab igne: ſubſtantiæ enim incorporeæ non habent naturam corporalem, ut poſſint a rebus corporeis immutari; neque etiam formarum ſenſibilium ſusceptivæ ſunt, niſi intelligibiliter: talis autem ſusceptio non eſt pœnalis, ſed magis perfectiva, & delectabilis. Neque etiam poteſt dici, quod patiantur ab igne corporeo afflictionem ratione alicuius contrarietatis, ſicut corpora poſt reſurrectionem patientur: quia ſubſtantiæ incorporeæ organa ſenſuum non habent, neque potentiis ſenſitivis utuntur. Patiun-

(a) Al. fruſtratæ. (b) Vulgata *& pſeudopropheta*. (c) Vulgata *diſcedite a me maledicti &c.*

tinntur igitur ab igne corporeo ſubſtantiæ incorporeæ per modum alligationis cuiuſdam. Poſſunt enim alligari ſpiritus corporibus vel per modum formæ, ſicut anima corpori humano alligatur, ut det ei vitam; vel etiam abſque hoc quod ſit eius forma, ſicut necromantici virtute dæmonum ſpiritus alligant imaginibus, aut huiuſmodi rebus. Multo igitur magis virtute divina ſpiritus damnandi igni corporeo alligari poſſunt: & hoc ipſum eſt eis in afflictionem quod ſciunt ſe rebus infimis alligatos in pœnam.

Eſt etiam conveniens quod damnati ſpiritus pœnis corporalibus puniantur. Omne enim peccatum rationalis creaturæ ex hoc eſt quod Deo obediendo non ſubditur. Pœna autem proportionaliter debet culpæ reſpondere, ut voluntas per pœnam in contrario eius affligatur quod diligendo peccavit. Eſt igitur conveniens pœna naturæ rationali peccanti ut rebus ſe inferioribus, ſcilicet corporalibus, quodammodo alligata ſubdatur.

Item. Peccato quod in Deum committitur, non ſolum pœna damni, ſed etiam pœna ſenſus debetur, ut in tertio (Lib. cap. cxlv.) oſtenſum eſt: pœna enim ſenſus reſpondet culpæ quantum ad converſionem inordinatam ad commutabile bonum, ſicut pœna damni reſpondet culpæ quantum ad averſionem ab incommutabili bono. Creatura autem rationalis, & præcipue humana anima, peccat, inordinate ſe ad corporalia convertendo. Ergo conveniens pœna eſt ut per corporalia affligatur.

Præterea. Si pœna afflictiva peccato debetur, quam dicimus pœnam ſenſus, ut in tertio (Lib. cap. cxlv.) oſtenſum eſt, oportet quod ex illo hæc pœna proveniat quod poteſt afflictionem inferre. Nihil autem afflictionem infert, niſi inquantum eſt contrarium voluntati. Non eſt autem contrarium naturali voluntati rationalis naturæ quod ſpirituali ſubſtantiæ coniungatur, quinimmo hoc eſt delectabile ei, & ad eius perfectionem pertinens: eſt enim coniunctio ſimilis ad ſimile, & intelligibilis ad intellectum, nam omnis ſubſtantia ſpiritualis ſecundum ſe intelligibilis eſt. Eſt autem contrarium naturali voluntati ſpiritualis ſubſtantiæ ut corpori ſubdatur, a quo ſecundum ordinem ſuæ naturæ libera eſſe debet. Conveniens igitur eſt ut ſubſtantia ſpiritualis per corporalia puniatur.

Hinc etiam apparet quod licet corporalia, quæ de præmiis beatorum in Scripturis leguntur, ſpiritualiter intelligantur, ſicut dictum eſt de promiſſione ciborum, & potuum; quædam tamen corporalia quæ Scriptura peccantibus comminatur in pœnam, corporaliter ſunt intelligenda, & quaſi proprie dicta. Non enim eſt conveniens quod natura ſuperior per uſum inferioris præmietur, ſed magis per hoc quod ſuperiori coniungitur; punitur autem convenienter natura ſuperior per hoc quod cum inferioribus deputatur. Nihil tamen prohibet quædam etiam quæ de damnatorum pœnis in Scripturis dicta corporaliter (a) leguntur, ſpiritualiter accipi, & velut per ſimilitudinem dicta: ſicut dicitur Iſaiæ ult. 24. *Vermis eorum non morietur:* poteſt enim per vermem intelligi conſcientiæ remorſus, quo etiam impii torquebuntur. Non enim eſt poſſibile quod corporeus vermis ſpiritualem corrodat ſubſtantiam, neque etiam corpora damnatorum, quæ incorruptibilia erunt. Fletus etiam, & ſtridor dentium in ſpiritualibus ſubſtantiis non niſi metaphorice intelligi poſſunt; quamvis in corporibus damnatorum poſt reſurrectionem nihil prohibeat corporaliter ea intelligi; ita tamen quod per fletum non intelligatur lacrymarum deductio, quia ab illis corporibus nulla reſolutio fieri poteſt; ſed ſolum dolor cordis, conturbatio oculorum, & capitis, prout in fletibus eſſe ſolet.

CAPUT XCI.

Quod animæ ſtatim poſt ſeparationem a corpore pœnam, vel præmium conſequuntur.

Ex his autem accipere poſſumus quod ſtatim poſt mortem animæ hominum recipiunt pro meritis vel pœnam, vel præmium. Sunt enim animæ ſeparatæ ſuſceptibiles pœnarum non ſolum ſpiritualium, ſed etiam corporalium, ut (cap. præced.) oſtenſum eſt. Quod autem ſint ſuſceptibiles gloriæ, manifeſtum eſt ex his quæ in tertio ſunt tractata.

1. Ex hoc enim quod anima ſeparatur a corpore, fit capax viſionis divinæ; ad quam dum eſſet coniuncta corruptibili corpori, pervenire non poterat. In viſione autem Dei, ultima hominis beatitudo conſiſtit, quæ eſt virtutis præmium. Nulla autem ratio eſſet quare differretur pœ-

(a) *Al.* loquuntur.

pœna, & præmium, ex quo utriuſque anima particeps eſſe poteſt. Statim igitur cum anima ſeparatura corpore, præmium, vel pœnam recipit pro his quæ in corpore geſſit.

2. Adhuc. In vita iſta eſt ſtatus merendi, vel demerendi: unde comparatur militiæ, & diebus mercenarii, ut patet Iob VII. 1. *Militia eſt vita hominis ſuper terram: & ſicut mercenarii dies eius*. Sed poſt ſtatum militiæ, & laborem mercenarii, ſtatim debetur præmium, vel pœna bene, vel male certantibus: unde & Levit. XIX. 13. dicitur: *Non morabitur opus mercenarii tui apud te uſque mane:* Dominus etiam dicit Ioelis ult. 4. *Cito velociter reddam viciſſitudinem vobis ſuper caput veſtrum*. Statim igitur poſt mortem animæ vel præmium conſequuntur, vel pœnam.

3. Amplius. Secundum ordinem culpæ, & meriti convenienter eſt ordo in pœna, & præmio. Meritum autem, & culpa non competit corpori niſi per animam: nihil enim habet rationem meriti, vel demeriti, niſi inquantum eſt voluntarium. Igitur tam præmium, quam pœna convenienter ab anima derivatur ad corpus. Non autem animæ convenit propter corpus. Nulla igitur ratio eſt quare in punitione, vel præmiatione animarum expectetur reſumptio corporum; quin magis conveniens videtur ut animæ in quibus per prius fuit culpa, & meritum, prius etiam puniantur, vel præmientur.

4. Item. Eadem Dei providentia creaturis rationalibus præmia debentur, & pœnæ, qua rebus naturalibus perfectiones eis debitæ adhibentur. Sic eſt autem in rebus naturalibus quod unumquodque ſtatim recipit perfectionem cuius eſt capax, niſi ſit impedimentum vel ex parte recipientis, vel ex parte agentis. Cum igitur animæ ſtatim cum fuerint ſeparatæ a corpore, ſint capaces & gloriæ, & pœnæ, ſtatim utrumque recipient: nec differtur vel bonorum præmium, vel malorum pœna quouſque animæ corpora reaſſumant.

Conſiderandum tamen eſt, quod ex parte bonorum aliquod impedimentum eſſe poteſt, ne animæ ſtatim a corpore abſolutæ ultimam mercedem recipiant, quæ in Dei viſione conſiſtit. Ad illam enim viſionem creatura rationalis elevari non poteſt, niſi totaliter fuerit depurata; cum illa viſio totam facultatem naturalem creaturæ excedat: unde Sapien. VII. 25. dicitur de ſapientia, quod *nihil inquinatum in illam incurrit*: & Iſa. XXXV. 8. dicitur: *Non pertranſibit per eam pollutus*. Polluitur autem anima per peccatum, inquantum rebus inferioribus inordinate coniungitur: a qua quidem pollutione purificatur in hac vita per pœnitentiam, & alia ſacramenta, ut ſupra dictum eſt. Quandoque vero contingit quod purificatio talis non totaliter perficitur in hac vita, ſed remanet adhuc debitor pœnæ, vel propter negligentiam aliquam, aut occupationem, aut etiam quia debitor pœnæ morte prævenitur: nec tamen propter hoc meretur totaliter excludi a præmio: quia hæc abſque peccato mortali contingere poſſunt, per quod ſolum tollitur caritas, cui præmium vitæ æternæ debetur, ut apparet ex his quæ in tertio dicta ſunt. Oportet igitur quod poſt hanc vitam purgentur antequam finale præmium conſequantur. Purgatio autem hæc fit per pœnas, ſicut etiam in hac vita per pœnas ſatisfactorias purgatio completa fuiſſet: alioquin melioris conditionis eſſent negligentes quam ſoliciti, ſi pœnam quam hic pro peccatis non implent, non ſuſtineant in futuro. Retardantur igitur animæ bonorum qui habent aliquid purgabile in hoc mundo, a præmii conſecutione, quouſque pœnas purgatorias ſuſtineant. Et hæc eſt ratio quare purgatorium ponimus.

Huic autem poſitioni ſuffragatur dictum Apoſtoli I. ad Corinth. III. 15. *Si cuius opus arſerit, detrimentum patietur; ipſe autem ſalvus erit, ſic tamen quaſi per ignem*. Ad hoc etiam eſt conſuetudo Eccleſiæ univerſalis, quæ pro defunctis orat: quæ quidem oratio inutilis eſſet, ſi purgatorium poſt mortem non ponatur: non enim orat Eccleſia pro his qui iam ſunt in termino boni, vel mali; ſed pro his qui nondum ad terminum pervenerunt.

Quod autem ſtatim poſt mortem animæ conſequantur pœnam, vel præmium, ſi impedimentum non ſit, auctoritatibus Scripturæ confirmatur. Dicitur enim Iob XXI. 13. de malis: *Ducunt in bonis dies ſuos, & in puncto ad inferna deſcendunt*: & Lucæ XVI. 22. *Mortuus eſt dives, & ſepultus eſt in inferno*. Infernus autem eſt locus ubi animæ puniuntur. Similiter etiam & de bonis patet. Ut enim habetur Luc. XXIII. 43. Dominus in cruce pendens latroni dixit: *Hodie mecum eris in paradiſo*. Per paradiſum au-

tem

tem intelligitur præmium quod repromittitur bonis, ſecundum illud Apocal. II. 7. *Vincenti dabo edere de ligno vitæ, quod eſt in paradiſo Dei mei.*

Dicunt autem quidam, quod per paradiſum non intelligitur ultima remuneratio quæ erit in cælis, ſecundum illud Matth. v. 12. *Gaudete, & exultate, quoniam merces veſtra copioſa eſt in cælis*: ſed aliqualis remuneratio quæ erit in terra. Nam paradiſus locus quidam terrenus eſſe videtur ex hoc quod dicitur Gen. II. 8. quod *plantaverat Dominus Deus paradiſum voluptatis, in quo poſuit hominem quem formaverat.*

Sed ſi quis recte verba ſacræ Scripturæ conſideret, inveniet quod ipſa finalis retributio, quæ in cælis promittitur ſanctis, ſtatim poſt hanc vitam datur. Apoſtolus enim II. Cor. IV. 17. cum de finali gloria locutus fuiſſet, dicens, quod id *quod in præſenti eſt tribulationis noſtræ momentaneum, & leve, ſupra modum in ſublimitate æternum gloriæ pondus operatur in nobis, non contemplantibus nobis ea quæ videntur, ſed ea quæ non videntur: quæ enim videntur, temporalia ſunt: quæ autem non videntur, æterna*: quæ manifeſtum eſt de finali gloria dici, quæ eſt in cælis; ut oſtenderet quando, & qualiter hæc gloria habeatur, ſubiunxit capitulo ſequenti: *Scimus enim quoniam ſi terreſtris domus noſtra huius habitationis diſſolvatur, quod ædificationem ex Deo habemus, domum non manu factam, ſed æternam in cælis*: per quod manifeſte dat intelligere quod diſſoluto corpore anima ad æternam, & cæleſtem manſionem perducitur, quæ nihil aliud eſt quam fruitio Divinitatis, ſicut Angeli fruuntur in cælis.

Si quis autem contradicere velit, dicens, Apoſtolum non dixiſſe, quod ſtatim diſſoluto corpore domum æternam habeamus in cælis in re, ſed ſolum in ſpe, tandem habituri in re; manifeſte hoc eſt contra intentionem Apoſtoli: quia etiam dum hic vivimus, habituri ſumus cæleſtem manſionem ſecundum prædeſtinationem divinam, & iam eam habemus in ſpe, ſecundum illud Rom. VIII. 24. *Spe enim ſalvi facti ſumus*. Fruſtra igitur addidit: *Si terrena domus noſtra huius habitationis diſſolvatur*: ſuffeciſſet enim dicere: *Scimus quod ædificationem habemus ex Deo &c.* Rurſus expreſſius hoc apparet ex eo quod ſubditur: *Scientes, quoniam dum ſumus in hoc corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, & non per ſpeciem. Audemus autem, & bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, & præſentes eſſe ad Dominum.* Fruſtra autem vellemus peregrinari a corpore, ſcilicet ſeparari, niſi ſtatim eſſemus præſentes ad Dominum. Non autem ſumus præſentes niſi quando videmus per ſpeciem: quamdiu enim ambulamus per fidem, & non per ſpeciem, peregrinamur a Domino, ut ibidem dicitur. Statim igitur cum anima ſancta a corpore ſeparatur, Deum per ſpeciem videt, quod eſt ultima beatitudo, ut in tertio oſtenſum eſt. Hoc autem idem oſtendunt & verba eiuſdem Apoſtoli Philip. I. 23. dicentis: *Deſiderium habens diſſolvi, & eſſe cum Chriſto.* Chriſtus autem in cælis eſt. Sperabat igitur Apoſtolus ſtatim poſt corporis diſſolutionem ſe perventurum ad cælum.

Per hoc autem excluditur error quorumdam Græcorum, qui purgatorium negant, & dicunt animas ante corporum reſurrectionem neque ad cælum aſcendere, neque in infernum demergi.

CAPUT XCII.

Quod animæ ſanctorum poſt mortem habent voluntatem immutabilem in bene.

Ex his autem apparet quod animæ ſtatim cum a corpore fuerint ſeparatæ, immobiles ſecundum voluntatem redduntur, ut ſcilicet ulterius voluntas hominis mutari non poſſit neque de bono in malum, neque de malo in bonum.

1. Quamdiu enim anima de bono in malum, vel de malo in bonum mutari poteſt, eſt in ſtatu pugnæ, & militiæ: oportet enim ut ſolicite reſiſtat malo, ne ab ipſo vincatur, vel conetur ut ab eo liberetur. Sed ſtatim cum anima a corpore ſeparatur, non erit in ſtatu militiæ, vel pugnæ, ſed recipiendi præmium, vel pœnam pro eo quod legitime, vel illegitime certavit: oſtenſum eſt enim (cap. præc.) quod ſtatim vel præmium, vel pœnam conſequitur. Non igitur ulterius anima ſecundum voluntatem vel de bono in malum, vel de malo in bonum mutari poteſt.

2. Item. Oſtenſum eſt in tertio (Lib. cap. LXI. & LXII.) quod beatitudo, quæ in Dei viſione conſiſtit, perpetua eſt: & ſimiliter in eodem (cap. CXLIV.) oſtenſum eſt, quod pro peccato mortali debetur pœna æterna. Sed anima beata eſſe non poteſt, ſi vo-

Digitized by Google

ſi voluntas eius recta non fuerit: definit enim eſſe recta per hoc quod a fine avertitur, & recta eſt per hoc quod fine fruitur. Non poteſt autem ſimul eſſe quod a fine avertatur, & fine fruatur. Oportet igitur rectitudinem voluntatis in anima beata eſſe perpetuam, ut non poſſit transmutari de bono in malum.

3. Amplius. Naturaliter creatura rationalis appetit eſſe beata, unde non poteſt velle non eſſe beata; poteſt tamen per voluntatem deflecti ab eo in quo vera beatitudo conſiſtit, quod eſt voluntatem eſſe perverſam: & hoc quidem contingit, quia id in quo vera beatitudo eſt, non apprehenditur ſub ratione beatitudinis, ſed aliquid aliud, in quod voluntas inordinata deflectitur ſicut in finem; puta, qui ponit finem ſuum in voluptatibus corporalibus, æſtimat eas ut optimum, quod eſt ratio beatitudinis. Sed illi qui iam beati ſunt, apprehendunt id in quo vere beatitudo eſt, ſub ratione beatitudinis, & ultimi finis: alias in hoc non quieſceret appetitus, & per conſequens non eſſent beati. Quicumque igitur beati ſunt, voluntatem deflectere non poſſunt ab eo in quo eſt vera beatitudo. Non poſſunt igitur perverſam voluntatem habere.

4. Item. Cuicumque ſufficit id quod habet, non quærit aliud extra ipſum. Sed quicumque eſt beatus, ſufficit ei id in quo eſt vera beatitudo, alias non impleretur eius deſiderium. Ergo quicumque eſt beatus, nihil aliud quærit quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo conſiſtit. Nullus autem habet perverſam voluntatem niſi per hoc quod vult aliquid quod repugnat ei in quo vera beatitudo conſiſtit. Nullius igitur beati voluntas poteſt mutari in malum.

5. Præterea. Peccatum in voluntate non accidit ſine aliquali ignorantia intellectus: nihil enim volumus niſi bonum verum, vel apparens: propter quod dicitur Proverb. xiv. 22. *Errant qui operantur malum*: & Philoſophus III. Ethic. (cap. III.) dicit, quod omnis malus eſt ignorans. Sed anima quæ eſt vere beata, nullo modo poteſt eſſe ignorans, cum in Deo omnia videat quæ pertinent ad ſuam perfectionem. Nullo igitur modo poteſt malam voluntatem habere, præcipue cum illa Dei viſio ſemper ſit in actu, ut in tertio eſt oſtenſum.

6. Adhuc. Intellectus noſter circa concluſiones aliquas errare poteſt antequam in prima principia reſolutio fiat, in qua reſolutione iam facta, ſcientia de concluſionibus habetur, quæ falſa eſſe non poteſt. Sicut autem habet ſe principium demonſtrationis in ſpeculativis, ita ſe habet finis in appetitivis. Quamdiu igitur finem ultimum non conſequitur voluntas noſtra, poteſt perverti, non autem poſtquam ad fruitionem ultimi finis pervenerit, quod eſt propter ſe ipſum deſiderabile, ſicut prima principia demonſtrationum ſunt per ſe nota.

7. Amplius. Bonum, inquantum huiuſmodi, diligibile eſt. Quod igitur apprehenditur ut optimum, eſt maxime diligibile. Sed ſubſtantia rationalis beata videns Deum, apprehendit ipſum ut optimum. Ergo maxime ipſum diligit. Hoc autem habet ratio amoris quod voluntates ſe amantium ſint conformes. Voluntates igitur beatorum ſunt maxime conformes Deo, qui facit rectitudinem voluntatis, cum divina voluntas ſit prima regula omnium voluntatum. Voluntates igitur Deum videntium non poſſunt fieri perverſæ.

8. Item. Quamdiu aliquid eſt natum moveri ad alterum, nondum habet ultimum finem. Si igitur anima beata poſſet adhuc tranſmutari de bono in malum, nondum eſſet in ultimo fine, quod eſt contra beatitudinis rationem. Manifeſtum eſt igitur quod animæ quæ ſtatim poſt mortem fiunt beatæ, redduntur immutabiles ſecundum voluntatem.

CAPUT XCIII.

Quod animæ malorum poſt mortem habent voluntatem immutabilem in malo.

Similiter etiam & animæ quæ ſtatim poſt mortem efficiuntur in pœnis miſeræ, redduntur immutabiles ſecundum voluntatem.

1. Oſtenſum eſt enim in tertio (Lib. cap. cxliv.) quod peccato mortali debetur pœna perpetua animarum. Non autem eſſet perpetua pœna animarum quæ damnantur, ſi poſſent voluntatem mutare in melius: quia iniquum eſſet quod ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo punirentur. Voluntas igitur animæ damnatæ non poteſt mutari in bonum.

2. Præterea. Ipſa inordinatio voluntatis quædam pœna eſt, & maxime afflictiva, quia inquantum habet inordinatam voluntatem aliquis, diſplicent ei quæ recte ſunt; & damnatis diſplicebit quod volun-

voluntas Dei impletur in omnibus, cui peccando reſtiterunt. Igitur inordinata voluntas numquam ab eis tolletur.

3. Adhuc. Voluntatem a peccato mutari in bonum non contingit niſi per gratiam Dei, ut patet ex his quæ in tertio (Lib. cap. CLVI. & CLVII.) dicta ſunt. Sicut autem bonorum animæ admittuntur ad perfectam participationem divinæ bonitatis, ita damnatorum animæ a gratia totaliter excluduntur. Non igitur poterunt animæ damnatæ in melius mutare voluntatem.

4. Præterea. Sicut boni in carne viventes, omnium ſuorum operum, & deſideriorum finem conſtituunt in Deo, ita mali in aliquo indebito fine avertente eos a Deo. Sed animæ ſeparatæ bonorum immobiliter inhærebunt fini, quem in hac vita ſibi præſtituerunt, ſcilicet Deo. Ergo & animæ malorum immobiliter inhærebunt fini quem ſibi elegerunt. Sicut igitur bonorum voluntas non poterit fieri mala, ita nec malorum poterit fieri bona.

CAPUT XCIV.

De immobilitate voluntatis in animabus in purgatorio detentis.

Sed quia quædam animæ ſunt quæ ſtatim poſt ſeparationem ad beatitudinem non perveniunt, nec tamen ſunt damnatæ, ſicut illæ quæ ſecum aliquid purgabile deferunt, ut dictum eſt (cap. XCI.) oſtendendum eſt quod nec etiam huiuſmodi animæ, poſtquam fuerint a corpore ſeparatæ, poſſunt ſecundum voluntatem mutari. Beatorum enim, & damnatorum animæ habent immobilem voluntatem ex fine cui adhæſerunt, ut ex dictis patet. Sed animæ quæ ſecum aliquid purgabile deferunt, in fine non diſcrepant ab animabus beatis: decedunt enim cum caritate, per quam inhæremus Deo ut fini. Ergo etiam ipſæmet immobilem voluntatem habebunt.

CAPUT XCV.

De cauſa immutabilitatis communiter in omnibus animabus poſt ſeparationem a corpore.

Quod autem ex fine in omnibus animabus ſeparatis ſequatur immobilitas voluntatis, ſic manifeſtum eſſe poteſt.

Finis enim, ut dictum eſt (cap. XCIII.) ſe habet in appetitivis, ſicut prima principia demonſtrationis in ſpeculativis. Huiuſmodi autem principia naturaliter cognoſcuntur, & error qui circa huiuſmodi principia accideret, ex corruptione naturæ proveniret: unde non poſſet homo mutari de vera acceptione principiorum in falſam, aut e converſo, niſi per mutationem naturæ. Non tamen qui errant circa principia, revocari poſſunt per aliqua certiora, ſicut revocatur homo ab errore qui eſt circa concluſiones: & ſimiliter nec poſſet aliquis a vera acceptione principiorum per aliqua magis apparentia ſeduci. Sic igitur & ſe habet circa finem: quia unuſquiſque naturaliter habet deſiderium ultimi finis, & hoc ſequitur in univerſali naturam rationalem ut beatitudinem appetat; ſed quod hoc vel illud ſub ratione beatitudinis, & ultimi finis deſideret, ex aliqua ſpeciali diſpoſitione naturæ contingit: unde Philoſophus dicit (I. Ethic. cap. VIII.) quod qualis unuſquiſque eſt, talis & finis videtur ei. Si igitur diſpoſitio iſta per quam aliquid deſideratur ab aliquo ut ultimus finis, ab eo removeri non poſſit, non poterit immutari voluntas eius quantum ad deſiderium finis illius. Huiuſmodi autem diſpoſitiones removeri poſſunt a nobis quamdiu eſt anima corpori coniuncta. Quod enim aliquid appetatur a nobis ut ultimus finis, contingit quandoque ex eo quod ſic diſponimur aliqua paſſione, quæ cito tranſit: unde & deſiderium finis de facili removetur, ut in continentibus apparet. Quandoque autem diſponimur ad deſiderium finis alicuius boni, vel mali per aliquem habitum; & iſta diſpoſitio non de facili tollitur: unde & tale deſiderium finis fortius manet, ut in temperatis apparet: & tamen diſpoſitio habitus in hac vita auferri poteſt. Sic igitur manifeſtum eſt quod diſpoſitione manente qua aliquid deſideratur ut ultimus finis, non poteſt illius finis deſiderium moveri, quia ultimus finis maxime deſideratur: unde non poteſt aliquis a deſiderio ultimi finis revocari per aliquid deſiderabile magis. Anima autem eſt in ſtatu mutabili quamdiu corpori unitur, non autem poſtquam fuerit a corpore ſeparata: diſpoſitio enim animæ movetur per accidens ſecundum aliquem motum corporis: cum enim corpus deſerviat animæ ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum eſt ut in ipſo exiſtens perficiatur quaſi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a cor-

corpore ſeparata, non erit in ſtatu ut moveatur ad finem, ſed ut in fine adepto ſemper quieſcat. Immobilis igitur erit voluntas eius quantum ad deſiderium ultimi finis. Ex ultimo autem fine dependet tota bonitas, vel malitia voluntatis: quia bona quæcumque aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult; male autem quæcumque in ordine ad malum finem. Non eſt igitur voluntas animæ ſeparatæ mutabilis de bono in malum, licet ſit mutabilis de uno volito in aliud volitum, ſervato tamen ordine ad eumdem ultimum finem.

Ex quo apparet quod talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat, cuius actus eſt eligere. Electio enim eſt eorum quæ ſunt ad finem, non autem ultimi finis. Sicut igitur non repugnat libero arbitrio quod immobili voluntate deſideramus beatitudinem, & miſeriam fugimus in communi; ita non erit contrarium libero arbitrio quod voluntas immobiliter fertur in aliquid determinatum ſicut in utimum finem: quia ſicut nunc immobiliter nobis inhæret natura communis, per quam beatitudinem appetimus in communi; ita etiam immobiliter manebit illa ſpecialis diſpoſitio per quam hoc vel illud deſideratur ut ultimus finis. Subſtantiæ autem ſeparatæ, ſcilicet Angeli, propinquiores ſunt ſecundum naturam in qua creantur, ultimæ perfectioni, quam animæ: quia non indigent acquirere ſcientiam ex ſenſibus, neque pervenire ratiocinando de principiis ad concluſionem, ſicut animæ; ſed per ſpecies inditas ſtatim poſſunt in contemplationem veritatis pervenire: & ideo ſtatim quod debito fini, vel indebito adhæſerunt, immobiliter in eo permanſerunt.

Non eſt tamen æſtimandum, quod animæ poſtquam reſument corpora in reſurrectione, immobilitatem voluntatis amittant, ſed in ea perſeverant: quia, ut ſupra (cap. lxxxvi.) dictum eſt, corpora in reſurrectione diſponentur ſecundum exigentiam animæ; non autem animæ immutabuntur per corpora, ſed immobiliter perſeverabunt.

CAPUT XCVI.

De finali iudicio.

IV. Sent. diſt. VII. *quæſt.* I. *art.* I.

EX præmiſſis igitur apparet, quod duplex eſt retributio pro iis quæ homo in vita geſſit: una ſecundum animam, quam aliquis percipit ſtatim cum anima fuerit a corpore ſeparata; alia vero retributio erit in reſumptione corporum, ſecundum quod quidam impaſſibilia, & glorioſa corpora, quidam vero paſſibilia reſument, & ignobilia. Et prima quidem retributio ſigillatim fit ſingulis, ſecundum quod diviſim ſinguli moriuntur; ſecunda autem retributio ſimul omnibus fiet, ſecundum quod omnes ſimul reſurgent. Omnis autem retributio qua diverſa redduntur ſecundum diverſitatem meritorum, iudicium requirit. Neceſſe eſt ergo duplex eſſe iudicium: unum quo diviſim ſingulis quantum ad animam redditur pœna, vel præmium; aliud autem eſt commune, ſecundum quod quantum ad animam, & corpus reddetur omnibus ſimul quod meruerunt. Et quia Chriſtus ſua humanitate, ſecundum quam paſſus eſt, & reſurrexit, nobis & reſurrectionem, & vitam æternam promeruit; ſibi competit illud commune iudicium quo reſurgentes vel præmiantur, vel puniuntur: propterea de eo dicitur Ioan. v. 27. *Poteſtatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis eſt.*

Oportet autem iudicium proportionale eſſe his de quibus iudicatur: & finale iudicium erit de præmio, vel pœna viſibilium corporum; & ſic conveniens eſt ut illud iudicium viſibiliter agatur: unde etiam Chriſtus in forma humanitatis iudicabit, quam omnes poſſunt videre tam boni, quam mali. Viſio autem Divinitatis eius beatos facit, ut in tertio (Lib. cap. li.) oſtenſum eſt: unde a ſolis bonis videri poterit. Iudicium autem animarum, quia de inviſibilibus eſt, inviſibiliter agitur.

Licet autem Chriſtus in illo finali iudicio auctoritatem habeat iudicandi, iudicabunt tamen ſimul cum illo velut iudicis aſſeſſores, qui ei præ ceteris adhæſerunt, ſcilicet Apoſtoli: quibus dictum eſt Matth. xix. 28. *Vos, qui ſecuti eſtis me... ſedebitis ſuper ſedes, iudicantes duodecim tribus Iſrael:* quæ promiſſio etiam ad illos extenditur qui Apoſtolorum veſtigia imitantur.

CAPUT XCVII.

De ſtatu mundi poſt iudicium.

PERacto igitur finali iudicio, natura humana totaliter in ſuo termino conſti-

ſtituetur . Quia vero omnia corporalia facta ſunt quodammodo propter hominem , ut in tertio Libro (cap. lxxxi.) eſt oſtenſum , tunc etiam totius creaturæ corporeæ conveniens eſt ut ſtatus immutetur , ut congruat ſtatui hominum qui tunc erunt : & quia tunc homines incorruptibiles erunt , a tota creatura corporali tolletur generationis , & corruptionis ſtatus : & hoc eſt quod dicit Apoſtolus Rom. viii. 21. quod *ipſa creatura liberabitur a ſervitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei* . Generatio autem , & corruptio quæ eſt in inferioribus corporibus , ex motu cæli cauſatur . Ad hoc igitur quod in inferioribus ceſſet generatio , & corruptio , oportet quod etiam motus cæli ceſſet : & propter hoc dicitur Apoc. x. quod tempus amplius non erit . Non debet autem impoſſibile videri quod motus cæli ceſſet : non enim motus cæli ſic eſt naturalis ſicut motus gravium , & levium , ut ab aliquo interiori activo principio inclinetur ad motum ; ſed dicitur naturalis inquantum habet in ſua natura aptitudinem ad talem motum . Principium autem illius motus eſt aliquis intellectus , ut in tertio (Lib. cap. xxii.) oſtenſum eſt . Movetur igitur cælum ſicut ea quæ a voluntate moventur : voluntas autem movet propter finem . Finis autem motus cæli non poteſt eſſe ipſum moveri : motus enim quum ſemper in aliud tendat , non habet rationem ultimi finis . Nec poteſt dici , quod finis cæleſtis motus ſit ut corpus cæleſte reducatur ſecundum *ubi* de potentia in actum : quia hæc potentia numquam poteſt tota in actum reduci : quia dum corpus cæleſte eſt actu in uno *ubi* , eſt in potentia ad aliud , ſicut eſt de potentia materiæ primæ reſpectu formarum . Sicut igitur finis naturæ in generatione non eſt reducere materiam de potentia in actum , ſed aliquid quod ad hoc conſequitur , ſcilicet perpetuitas rerum , per quam ad divinam ſimilitudinem accedunt ; ita finis motus cæleſtis non eſt reduci de potentia in actum , ſed aliquid conſequens ad hanc reductionem , ſcilicet aſſimilari Deo in cauſando . Omnia autem generabilia , & corruptibilia quæ cauſantur per motum cæli , ad hominem ordinantur quodammodo ſicut in finem , ut in tertio (Lib. cap. lxxxi.) oſtenſum eſt . Motus igitur cæli præcipue eſt propter generationem hominum : in hoc enim maximam divinam ſimilitudinem conſequitur in cauſando , quia forma hominis , ſcilicet anima rationalis , immediate creatur a Deo, ut in ſecundo (Lib. cap. lxxxvii.) oſtenſum eſt . Non autem poteſt eſſe finis multiplicatio animarum in infinitum , quia infinitum contrariatur rationi finis. Nihil igitur inconveniens ſequitur , ſi certo numero hominum completo , ponamus motum cæli deſiſtere.

Ceſſante tamen motu cæli , & generatione , & corruptione ab elementis , eorum ſubſtantia remanebit ex immobilitate divinæ bonitatis : creavit enim res ut eſſent : unde eſſe rerum quæ aptitudinem habent ad perpetuitatem , in perpetuum remanebit. Habent autem naturam ut ſint perpetua ſecundum totum , & partem corpora cæleſtia; elementa vero ſecundum totum , licet non ſecundum partem , quia ſecundum partem corruptibilia ſunt ; homines vero ſecundum partem , licet non ſecundum totum : nam anima rationalis incorruptibilis eſt , compoſitum autem corruptibile . Hæc igitur ſecundum ſubſtantiam remanebunt in ultimo illo ſtatu mundi quæ quoquo modo ad perpetuitatem aptitudinem habent , Deo ſupplente ſua virtute quod eis ex propria infirmitate deeſt ; alia vero animalia, & plantæ, & corpora mixta , quæ totaliter ſunt corruptibilia & ſecundum totum, & partem, nullo modo in ipſo incorruptionis ſtatu remanebunt. Sic igitur intelligendum eſt quod Apoſtolus dicit I. Corinth. vii. 31. *Præterit figura huius mundi* : quia hæc ſpecies mundi quæ nunc eſt , ceſſabit , ſubſtantia vero remanebit . Sic etiam intelligitur quod dicitur Iob xiv. 12. *Homo quum dormierit , non reſurget , donec atteratur cælum* , ideſt donec iſta diſpoſitio cæli ceſſet, qua movetur, & in aliis motum cauſat.

Quia vero inter alia elementa maxime activum eſt ignis , & corruptibilium conſumptivum , conſumptio eorum quæ in futuro ſtatu remanere non debent , convenientiſſime fiet per ignem : & ideo ſecundum fidem ponitur quod finaliter mundus per ignem purgabitur non ſolum a corruptibilibus corporibus , ſed etiam ab infectione quam locus iſte incurrit ex habitatione peccatorum : & hoc eſt quod dicitur II. Petri iii. 7. *Cæli qui nunc ſunt, & terra, eodem verbo repoſiti , ſunt igni reſervati in diem iudicii* : ut per cælos non ipſum firmamentum intelligamus , in quo ſunt ſidera ſive fi-

xa ,

Digitized by Google

xa, ſive errantia; ſed iſtos cælos aereos terræ vicinos.

Quia igitur creatura corporalis finaliter diſponetur per congruentiam ad hominis ſtatum, homines autem non ſolum a corruptione liberabuntur, ſed etiam gloria induentur, ut ex dictis (cap. lxxxvi.) patet; oportebit quod etiam creatura corporalis quamdam claritatis gloriam ſuo modo conſequatur: & hinc eſt quod dicitur Apocal. xxi. 1. *Vidi cælum novum, & terram novam:* & Iſa. lxv. 17. *Ego (a) creabo cœlos novos, & terram novam; & non erunt in memoria priora, & non aſcendent ſuper cor; ſed gaudebitis, & exultabitis uſque in ſempiternum.* Amen.

FINIS

TOMI XVIII.

11. 1. 91

(a) Vulgata *ecce.*

Digitized by Google

Digitized by Google

0056 58906 Google